

EINLEITUNG UND ÜBERBLICK

„... diaspora women are caught between patriarchies, ambiguous pasts,
and futures. They connect and disconnect, forget and remember, in
complex, strategic ways.”

James Clifford, „Diasporas”; (Routes, 1997: 259).

Einführung

Warum eine Ethnographie¹ zu philippinischer Heiratsmigration?

Weil sich im Phänomen der internationalen, interkulturellen Heiratsmigration vielfältige Dynamiken zwischen Globalem und Lokalem, zwischen Ökonomie, Kultur und Geschlecht, zwischen Heirat und Ehe und Familie und Arbeit auf komplexe Weise verweben und verdichten. Das Phänomen der Heiratsmigration spannt einen weiten Bogen um verschiedene Kontexte, die dennoch (strukturell) aneinander gekoppelt und von sich überschneidenden Machtbeziehungen gekennzeichnet sind und sich gegenseitig beeinflussen. Schon in dem Begriff Heiratsmigration klingen die wesentlichen Ebenen an, denen sich binationale Paare stellen: Die Migration schafft Verbindung zwischen zwei und mehr Ländern, die Heirat verknüpft zwei Familien und die Ehe verlangt nach einer Beziehung und Kommunikation zwischen Mann und Frau.

Über einen ethnographischen Zugang an das Phänomen der philippinischen Heiratsmigration, das zugleich als ein Effekt des dramatischen Anstiegs internationaler Mobilität und spätkapitalistischer Globalisierungen gedeutet wird, ist daher ein komplexes Verständnis zu gewinnen. Der detaillierte ethnographische Blick auf philippinische Migrationsstrategien, auf alltagsweltliche Praxen und Subjektkonstitutionen in transnationalen und globalen Migrationsräumen lässt erkennen, was spezifische Menschen – in diesem Fall vor allem philippinische *Frauen* als Akteurinnen – aus diesen Verhältnissen machen. Sichtbar wird, wie sich diese Frauen zu den globalen Strukturen in

1 Der Begriff Ethnographie verweist sowohl auf eine besondere Form der qualitativen Forschung der teilnehmenden Beobachtung in alltäglichen Lebenszusammenhängen als auch auf die Niederschrift der im Forschungsprozess gesammelten Beobachtungen und Erfahrungen. Diese beiden miteinander verwobenen Aktivitäten beschreibe ich im Detail in Kapitel 1 *Forschung leben und Ethnographie schreiben* als epistemologisches Problem.

Beziehung setzen und ihre Lebensperspektiven zu gestalten suchen. Wir erfahren viel über „Transnationalismus von unten“ (Smith/Guarnizo 1998) und über lokale Lebensverhältnisse in einer globalisierten Welt. Und wir erfahren viel über die spezifische Kultur der Philippinen. Philippinisch sein – *being Pinoy bzw. Pinay* – hat mit mobilen lebensweltlichen Praxen über mehr oder weniger lange Distanzen und in mehr oder weniger nahen Orten zu tun, ja, ist fast ein Synonym für bewegte Lebensverhältnisse. Und dies nicht erst im Kontext gegenwärtiger Migrations-Bewegungen im Zuge spätkapitalistischer Globalisierung. Eine historische Perspektive zeigt, dass sich über lange vielfältige historische Erinnerungsspuren und Vergegenwärtigungen – Stuart Hall spricht in Anlehnung an Aimé Césaire und Léopold Senghor von „Präsenzen“ (Hall 1994: 34ff.) – extrem mobile Lebensbewältigungsstrategien entwickelt haben, sich eine Migrations-Kultur ausgebildet hat. Solche mobilen Lebenspraxen entwickelten sich nicht ausschließlich aus ökonomischen Überlebensstrategien, sondern korrespondierten mit sozial und kulturell erwünschten Lebensmustern. (Migrations-)Bewegungen sind dann weniger als die ‚unnormalen‘ Unterbrechungen eines ‚normalen‘ sesshaften Lebens zu verstehen, sondern als integraler Aspekt von Lebensverläufen vieler Menschen und Gruppen.

Indem wir also auf einen spezifischen Ausschnitt philippinischer migratorischer Wirklichkeit schauen, haben wir eine solide Basis für vergleichende ethnographische Perspektiven. Außerdem gehe ich davon aus, dass ein ethnographischer Fokus auf mobile Lebensstrategien definitorische und konzeptionelle Probleme bisheriger Migrationsdiskurse löst und vernachlässigte oder gar blinde Flecken aufdeckt:

Erstens wurde und wird in der vorherrschenden Migrationsforschung immer noch der Blick in eine historisch begründete Gegenwart vernachlässigt. Mit der Fokussierung auf die Rolle der Nationalstaaten und deren nationalstaatlicher Ideologien hat sich in Amerika und Europa eine lange Forschungstradition des Integrationsparadigmas herausgebildet, das danach fragt, wie Immigranten aus verschiedenen Teilen der Welt in die Aufnahmegesellschaft integriert werden können. Folglich verengt sich der Blickwinkel auf problematische Integrationsprozesse in der Zielgesellschaft, wohingegen kreative, perspektivische, handlungsorientierte Potenziale von Migrationsbewegungen in den Hintergrund rücken. Indem ich in meiner Studie auf historische ‚Präsenzen‘ und Vorläufer blicke, verbinde ich das aktuelle Phänomen der Heiratsmigration mit einer breiten Palette historischer Mobilitätsphänomene und verweise auf die Bedeutung von Mobilität im Verhältnis zu (und zwischen) Menschen, Orten, Identitäten und Zugehörigkeiten. Damit öffnet sich die Perspektive weg von Migration als einer einseitigen Bewegung (Emigration aus der Herkunftsnation und Immigration in die Aufnahmenation) hin zu dynamischen, zirkulierenden Bewegungen und Vernetzungen, die die verschiedenen Orte miteinander in Beziehung setzen.

Mit Begriffen wie „transstaatliche Räume“, „Zirkulationsterritorien bzw. Zirkulationsräume“ oder „transnationale Familienräume“ wird in der Folge

der kulturalanthropologischen Forschungs-Impulse (Glick-Schiller/Basch/Szanton-Blanc 1992, 1994, 1995) den einseitigen Konzeptionalisierungen von unilinearen Migrationsbewegungen begegnet. Menschen, die in solchen Netzen agieren, sind keine Auswanderer oder Einwanderer mehr, sondern Trans-Migranten (Glick-Schiller et al. 1995), die heute kommen und morgen bleiben oder weiterziehen oder hin- und herpendeln. So entstehen transnationale Biographien, die sich griffigen Einteilungsmustern klassischer nationalstaatlicher Zugehörigkeit entziehen und als ent-grenzte Bewegungen in einem „Dritten Raum“, dem „Third Space“ „in-between-space“ (Bhabha 1994) beschrieben werden.

Zweitens steht im wissenschaftlichen „main- und malestream“-Diskurs (Hess/Lenz 2001) das Thema Migration ebenso wie der Begriff Globalisierung zunächst und vor allem für eine ökonomische Debatte, die nicht nur verallgemeinernd, sondern auch geschlechtsblind (Schlehe 2001, „genderblind“ Sassen 1999) ist. Beide Begriffe sind zu wirkmächtigen Schlagworten in öffentlichen und politischen Debatten geworden und benennen eine forcierte und ausgreifende Internationalisierung und Globalisierung von Kapital, Produktion, Waren und Dienstleistungen mit unterschiedlichen Auswirkungen auf nationalstaatliche Ökonomien und gesellschaftspolitische Strukturen. In diesem immer noch vorherrschenden Diskurs wird der Migrant als *homo oeconomicus* analysiert, der aufgrund von *Push*-und-*Pull*-Faktoren ungleicher ökonomischer Beziehungen eines Weltkapitalismus von den weniger entwickelten Peripherien in die ökonomischen Zentren migriert. Die alltagsweltlichen und kulturellen Aspekte globaler Mobilitätsprozesse geraten unter der Dominanz ökonomischer Perspektiven leicht aus dem Blick, ebenso wie die individuellen geschlechtsspezifischen Akteure und Träger von Globalisierung und Migrationen ausgeblendet werden. Konzentrieren sich nicht-ethnologische Sozialwissenschaften auf ökonomische Rationalität, die Familien-Migrationen erfordern, oder auf die politische Rationalität, die Auslandsinvestitionen begünstigen, so interessiere ich mich als Ethnologin besonders für die kulturellen Bedeutungen, Dynamiken und Logiken, die den verschiedenen soziopolitischen und ökonomischen Handlungen zugrunde liegen und im Moment des Gebrauchs zum Ausdruck kommen und verhandelt werden. Fragen, die in nicht-ethnologischen Migrationsstudien beharrlich vernachlässigt werden, ziehen sich wie ein Leitfaden durch die vorliegende ethnographische Migrationsstudie:

- Wie gestaltet sich menschliche subjektorientierte Handlungsfähigkeit (*agency*)?
- Was macht diese Handlungen denkbar, praktizierbar und wünschenswert?
- Wie werden kulturelle Bedeutungen innerhalb normativer spätkapitalistischer Milieus und Kontexte hergestellt und verhandelt?
- Welche transnationalen Praktiken, Vernetzungen und Vorstellungen schaffen, leben und erleben die ‚nomadischen‘, bewegten Subjekte?

- Welche kulturellen Bedeutungen liegen den globalen Prozessen zugrunde?
- Und welche kulturellen Dynamiken formen die menschlichen und politischen Antworten auf ökonomische Rationalitäten der Globalisierung?

Als Ethnologin stehe ich in einer Wissenschaftstradition, in der es darum geht, komplexe fließende Verhältnisse zwischen kulturellen, politischen *und* materiellen Bedingungen in jeweils historischen Kontexten zu untersuchen. Die Fokussierung kultureller Fragestellungen schließt die anderen Perspektiven dabei nicht aus.

Drittens wurde der (*main- und malestream-*)Migrationsforschung ihre Genderblindheit lange fast mantraartig vorgeworfen. Die Entdeckung der *femina migrans* in den letzten 20 Jahren war dann zunächst vor allem von der Idee getragen, diese Lücken zu füllen (Lutz/Morokvasic-Müller 2002). Entsprechend wurde der geschlechtsspezifische Aspekt unterschiedlicher Migrationsverläufe erst seit den 1980er Jahren in der Analyse berücksichtigt (Phizacklea 1983; Fawcett/Khoo/Smith 1984; Simon/Brettel 1986; Chant 1992; Palma-Beltran/de Dios 1992; Thadani/Todaro 1984; Buijs 1993). Geschlechtsspezifisch hieß zunächst vor allem frauenspezifisch. Erst ab den 1990er Jahren erfolgten angemessene Darstellungen und Diskussionen der Geschlechterverhältnisse (Hondagneu-Sotelo 1994, 2003; Koser/Lutz 1998; Mahler 1999). Dies geschah allerdings fast ausschließlich hinsichtlich der Arbeitsmigrationen. Andere mobilisierende Phänomene, die nicht in die Kategorie der Arbeit passen, tauchen nicht auf. Dies gilt auch für die Heiratsmigration, die, wenn überhaupt, im Zuge der Familienzusammenführung der zuvor arbeitsmigrierenden Ehemänner (Schöttes/Treibel 1997) oder aber im Kontext des internationalen Prostitutionstourismus und Frauenhandels thematisiert wird (Truong 1990, siehe auch Kapitel 2 vorliegender Studie). Soziologische Theorien der „intermarriages“ wiederum orientieren sich vor allem an den Schwierigkeiten und Problemen bikultureller Ehen, ohne überhaupt auf den Aspekt der Heiratsmigration einzugehen.² Dass Heirats-Migration keine völlig neue Erscheinung ist, und nicht nur auf Westeuropa beschränkt ist, vermitteln einige wenige aufschlussreiche historische Studien (z.B. Yun Chai 1992).

Wenn Heiratsmigration bislang überhaupt in der sozialwissenschaftlichen Forschung Beachtung gefunden hat, erfolgte dies hauptsächlich entlang einer Reduzierung der Frauen als nur passiv erlebende oder gehandelte Objekte der Verhältnisse. Zum einen produziert die vorherrschende Überbetonung makrostruktureller Vorgaben und Zwänge – auch einer Migrationsforschung zu Gender – den Eindruck von Frauen als handlungsunfähigen, willenlosen Opfern der Umstände. Zum anderen wurden Frauen gerade durch die Betonung der mehrfach unterdrückenden Verhältnisse und ihrer besonderen Verwund-

2 Einen guten Überblick über die Literatur zu interethnischen Ehen gibt Thode-Arora 1999.

barkeit in der Migration (Morokvasic 1983: 26f.)³ sehr leicht auf einen Opferstatus festgelegt (agisra 1990, Cahill 1990).

Mit Blick auf personenzentrierte Narrationen und Praxen will daher diese Studie die Bedeutung akteurzentrierter Strategien innerhalb familiärer oder informeller Netzwerke herausarbeiten und analysieren.

Das Phänomen der Heiratsmigration benennt – wie der Begriff nahe legt – eine Migration, die mit der Heirat verbunden ist. Diese Migration hat aber nicht einfach nur mit Heiratsabsichten zu tun, sondern muss sehr wohl im Kontext umfassender, globaler Prozesse der Mobilisierung weiblicher Arbeitskräfte in unterschiedlichen sozio-ökonomischen, kulturellen und politischen Zusammenhängen gesehen werden. Wenn man derzeit von dem Zeitalter der Migrationen spricht, das sich heute stärker denn je als ein feminisiertes Phänomen darstelle (Koser/Lutz 1998), so verliert man leicht aus den Augen, dass eine unabhängige, d.h. nicht nur männerbegleitende, weibliche Migration bereits seit den frühen 1960er Jahren in signifikanter Zahl für die Philippinen festgestellt wurde (Thadani 1984, Trager 1984 u.a.). Solche Dynamiken verweisen auf vormigratorische Gender-Repräsentationen und -Konstruktionen, die nicht nur an reproduktive, häusliche Aufgabenfelder geknüpft sind, sondern auch mit anderen Handlungsspielräumen verbunden werden.

Die bis heute ungebremsende Heiratsmigration philippinischer Frauen (nicht nur nach Deutschland) nur als reine Fortsetzung der Arbeitsmigrationen zu sehen, wäre dennoch eine heuristische Reduktion. Neben der Erwartung an ein erfolgreiches ökonomisches Migrationsprojekt und der Unterstützung der Herkunftsfamilie lassen sich vielfältige geschlechtsspezifische Motive im Spannungsfeld von Partnerschaft, Arbeit, Liebe und Familie ausmachen. „*Ein guter Mann ist harte Arbeit*“. Das zum Titel gewählte Zitat einer philippinischen Heiratsmigrantin bringt diese vielschichtige Verwobenheit auf eine mehrdeutig ironische und dennoch einfache Formel. Es gilt, im interkulturellen Zusammenleben mit einem deutschen Ehemann eigene Mischformen und Kombinationen aus deutschen und philippinischen kulturellen und geschlechtsspezifischen Mustern zu schaffen und zu neuen Synthesen zusammenzuführen. Und gleichzeitig gilt es, die Überrealität einer auch ökonomisch erfolgreichen Mobilität nicht aus den Augen zu verlieren. Im besten Fall – d.h. beispielsweise, wenn der deutsche Ehemann ausreichend verdient und zur Unterstützung der philippinischen Familie bereit ist – ersetzt die Heiratsmigration die Lohnarbeit und setzt gar neue Kapazitäten der Vernetzung in einem neuen globalen Migrationsraum frei. Das Zitat verweist außerdem auf die Hei-

3 Die mehrfache Unterdrückung wird festgemacht 1) an *gender*: als Frauen können die Migrantinnen dem patriarchalen Herkunftssystem auch in der Einwanderungsgesellschaft kaum entkommen; 2) an *ethnicity*: als Migrantinnen und ethnisch Ausgegrenzte sind sie Arbeitsdiskriminierungen ausgesetzt (schmutzige, schlecht bezahlte Arbeit am untersten Ende des Arbeitsmarktes); 3) an *class*: als Arbeitskräfte oder als Ehepartner von Arbeitern, teilen sie das Los der „Arbeiterklasse“ und schließlich 4) an „*fate*“: Morokvasic (1983: 26f.) nennt es die fatalistische Einwilligung in ihre Situation.

ratsmigration als einen aktiv gestalteten Lebensschritt und verwirft die Assoziation einer passiv gehandelten Ware, die sich schnell angesichts des dominanten westlichen Diskurses der Katalogbraut einstellt. Stereotype Bilder und Vorstellungen über philippinische Heiratsmigrantinnen im besonderen und asiatische Frauen im allgemeinen sind durch verschiedene Schichten und Gruppen hinweg weit verbreitet. Dabei hat sich das Bild der gekauften, mit der Post bestellten Braut (*mailorder bride*) im westlichen Diskurs so verankert, dass sich zunächst einmal jede asiatische Frau diesem Bild zu stellen hat. Mit scheinbar griffigen Erklärungen werden die Frauen schnell als ohnmächtige, isolierte und ausgelieferte Opfer festgeschrieben, als Sklavinnen für sexuelle, ökonomisch-haushälterische, männlich-patriarchale Versorgungswünsche oder als hypersexuelle, von Armut getriebene, hingebungsvoll dienende, gute Frau und Geliebte (vgl. Ignacio 1998: 111ff.). Das Zitat spielt dabei mit der Rede der kommodifizierten Ehe-Beziehung, indem die Assoziationen der Frau als Ware oder Tauschgut einfach gewendet werden: Der Ehemann wird zur Ressource, zu einer Ware, die allerdings hart bearbeitet werden muss.

Zentrale Fragestellungen

Mit den genannten Forschungsdesideraten sind die Koordinaten vorliegender Studie gesetzt.

In diesem Buch gilt die besondere Aufmerksamkeit philippinischen Heiratsmigrantinnen, die sich, Grenzen überschreitend, auf den Weg gemacht haben. Mein Anliegen ist es zu verstehen, was es heißt, philippinische Heiratsmigrantin zu sein. Auf der Suche nach ihren Repräsentationen in den historischen, ethnographischen, autobiographischen und alltäglichen Begegnungen und Erzählungen bewege ich mich als Ethnologin nicht nur innerhalb der Wissenstradition der Ethnologie als Kulturwissenschaft. Vielmehr verlangt das Thema nach einem multidimensionalen und interdisziplinären Zugang. Bereits das Wort Heiratsmigration weist unmissverständlich auf einen Doppelaspekt – die Heirat und die Migration – hin. Folgerichtig befasst sich vorliegende Arbeit mit dem Ehe-Diskurs und dem Migrations-Diskurs. Aus der Perspektive der Ethnologie schaue ich einerseits auf die Migrationsforschung und andererseits auf die Genderforschung, beides akademische Arbeitsbereiche, die nicht durch einen fachspezifischen Zugang geprägt sind, sondern inter- und multidisziplinär arbeiten. Migrationsforschung und Geschlechterforschung haben sich isoliert voneinander etabliert und bis heute erstaunlich wenig Gemeinsamkeiten entwickelt. Über einen ethnographischen Zugang und seine Entwicklung von transnationalen theoretischen Positionen und Forschungsstrategien sowie über postkoloniale und (post)feministische Theorien zu multiplen Identitäten verknüpfe ich diese verschiedenen Wissenstraditionen und öffne der Migrationsforschung ein komplexes Verständnis mobiler Lebenswelten.

Die Forschungsfragen, die sich hier anschließen, liegen auf der Hand:

- Was bewegt philippinische Frauen dazu, ihren Herkunftsort, ihre Familienangehörigen (und manchmal auch ihre Kinder) zu verlassen und sich in der Fremde zu verheiraten?
- Wie halten sie die Verbindung zu ihren Herkunftsfamilien aufrecht?
- Welche kulturellen Transferleistungen sind mit ihren Migrationsprojekten verbunden?
- Welches sind die alltäglichen Sinndeutungen philippinischer Heiratsmigrantinnen?
- Inwiefern sind sie Ausdruck einer geteilten, gemeinsamen Kultur – einer Bedeutungskonstruktion mit kollektiver Akzeptanz?
- Aus welchen Quellen werden kulturelle Bedeutungen gespeist und abgeleitet und wie artikulieren sie sich in (inter-)aktiven Praktiken?
- Werden diese Frauen zu Mittlerinnen, und von welchen Dynamiken und Problemen der Transnationalität sehen sie sich herausgefordert?
- Mit welchen Geschlechterbildern und -rollen setzen sie sich auseinander?
- Welche Auswirkungen haben die Migrationsprozesse auf die jeweiligen Genderarrangements, Genderpraxen und -identitäten?
- Welche Veränderungen sind wahrnehmbar bezüglich der Geschlechterverhältnisse und Vorstellungen davon, was Frau-Sein bzw. Mann-Sein ausmacht?

Im Hinblick auf die interkulturelle Ehe-Beziehung in Deutschland gilt meine Aufmerksamkeit besonders den verschiedenen Aspekten von Macht und Ohnmacht, dem Aushandeln von Machtpartizipation und der verborgenen Macht.

- Welche Rollen übernehmen philippinische Heirats-Migrantinnen auf der Bühne des interkulturellen Geschlechter-Machtspiels?

Ich gehe von ihrer aktiven Handlungsfähigkeit aus und frage nach den verschiedenen Strategien der Selbstvergewisserung und des Widerstandes, nach ihren Artikulationsformen und Verhandlungspotenzialen in einer interkulturellen Ehe. An einer respektvollen Wahrnehmung solcher Möglichkeiten der Selbstbehauptung ist mir gelegen, selbst wenn diese bisweilen irritierend in Erscheinung treten. Machtspiele sind ambivalent, und Widerstand ist niemals außerhalb der Macht angesiedelt.

Die Darstellung orientiert sich dabei so nah wie möglich an der Lebenspraxis der Frauen, die als Protagonistinnen in den Mittelpunkt der Studie gerückt werden.

Zum theoretischen Rahmen

Die Frage der kulturellen wie der geschlechtsspezifischen Identität im Spannungsfeld der Dynamik zwischen Globalem und Lokalem nimmt in dieser Studie einen zentralen Platz ein. Ich möchte daher kurz in die für meine Eth-

nographie grundlegenden theoretischen Annahmen zu *Identität, Kultur* und *Geschlecht* einführen.

Den vor allem in der amerikanischen Anthropologie initiierten Diskussionen um eine *transnationale Ethnologie* verdankt auch die deutschsprachige Ethnologie entscheidende neue theoretische Anregungen, die mit Begriffen wie *transnational migrants*, *flexible citizenship*, *hybrid identities*, *multisited ethnography* und *ethnoscape* umrissen werden. Da mit diesen Begriffen auch eine Ethnologie der Migration vorangetrieben wird, skizziere ich zuerst diesen theoretischen Rahmen, auf dem auch vorliegende Studie basiert.

Transmigration: Migrationsforschung im Kontext der Ethnologie und „Cultural Anthropology“

In der ethnologischen Theoriebildung fristeten Fragen zur Migration bis in die 1980er Jahre eher an der Peripherie ihr Dasein.⁴

Angesichts des Zeitalters beschleunigter Globalisierung haben Fragen zur Migration schließlich auch in der ethnologischen Disziplin eine Aufwertung erfahren. Theoretische Überlegungen einer *transnationalen Ethnologie* (Hanerz 1996, Appadurai 1998 [1991]) gerieten seit den 1990er Jahren in Bewegung, indem über Räume und raum-zeitliche Bewegungen kulturelle und soziale Identität und Macht neu thematisiert werden (Lauser/Bräunlein 1997; Gupta/Ferguson 1992, 1997a, 1997b; Appadurai 1995; Olwig/Hastrup 1997).

Dabei ist nicht die Tatsache neu, dass mobile Menschen vielfache Zugehörigkeiten haben. Neu ist die Konzentration der Untersuchungen auf kulturelle Differenzen *jenseits* von fixen Zugehörigkeiten und Territorien. In der Folge richtete die Ethnologie ihr Interesse auf prozesshafte Perspektiven zu Räumen und Identitäten, auf durchlässige Grenzen und Migrationen, auf multinational verbundene Räume und auf verwobene, hybridisierte Identitäten (vgl. Lauser/Bräunlein 1997).

4 Die ersten ethnologischen Arbeiten zu Migration wurden in den 1930er Jahren unter dem Einfluss der Chicago School durchgeführt. Der Name Robert Redfield steht für die Untersuchung der Wanderungen aus ländlichen (lateinamerikanischen) Regionen in städtische Zentren der USA, wobei er ländlich mit traditionell und städtisch mit modern gleichsetzte. Im Kontext dieser *peasant studies* entstand das für die Entwicklung der ethnologischen Migrationsforschung zentrale Modell des *folk-urban continuums*. Die etwas späteren Forschungen über die Folgen der Arbeitsmigration für die Sozial- und Verwandtschaftsstrukturen im zentralafrikanischen Kupfergürtel durch die britische Sozialanthropologie der *Manchester School* führten zu einer Überwindung einer dichotomen Modernisierungsdebatte und lösten diese durch Analysen sozialer Netzwerke in neuen Siedlungsmustern ab. Die in diesem Zusammenhang entstandenen Fallstudien zu Fragen der Veränderung der Bedeutung von ethnischer Identität und die Entwicklung der Netzwerkforschung gaben wertvolle Impulse für die ethnologische Migrationsforschung und gelten als relevante Vorläufer gegenwärtiger Beiträge zu *Transnationalismus* (Glick-Schiller et al. 1992, Kearney 1995, Mahler 1995, Smith/Guarnizo 1998).

Um Identität, Raum und Mobilität angemessener theoretisch zu fassen, schlagen Akhil Gupta und James Ferguson ein erweitertes Raumkonzept vor. Die Welt sollte unter dem Gesichtspunkt „globaler Raum“ (*global space*), in dem sich unterschiedliche und ungleiche Machtbeziehungen entfalten, verstanden werden (Gupta/Ferguson 1992). In einem solchen globalen Raum der Beziehungen existieren klar definierte Orte (*places*) nicht mehr in sich und aus sich selbst heraus. Orte sind das Ergebnis kultureller Konstruktionen. Gemeinschaften konstituieren sich innerhalb solcher hierarchisch organisierten Räume, innerhalb ungleicher Machtfelder. Kulturelle Konstruktionsprozesse solcher Orte, die dabei entstehenden Beziehungsfelder und zugrundeliegende Machtverhältnisse gehören damit zu den wichtigen ethnologischen Untersuchungsgegenständen.

Arjun Appadurai (1998 [1991], 1995) geht mit der Unterscheidung von *place* und *location*, *locality* und *neighborhood* noch weiter. Die Welt ist demnach überzogen von einem Muster entterritorialisierter Ethnolandschaften (*de-territorialized ethnoscapas*). Orte, die identifikatorisch ‚aufgeladen‘ sind (*places of identification*) fallen immer weniger mit den aktuellen Lebensräumen (*locations*) zusammen. Das, was herkömmlich mit dem Begriff ‚Heimat‘ verbunden wird, erhält zunehmend virtuellen Charakter. Für Appadurai besteht der relevante Untersuchungsrahmen aus imaginierten Welten, die in einem kreativen Prozess erschaffen werden. Diese Schöpfung ist nicht als Replikat oder Imitat eines real existierenden, jedoch fernen und vom Migrant verlassenen Ortes zu verstehen. Die Erfahrung der Entterritorialisierung selbst ist es, die diese Neuschöpfung wesentlich mitgestaltet.

Damit argumentiert Appadurai für ein Verständnis einer enträumlichten Welt,⁵ das vor allem auch imaginative Ressourcen und virtuelle Nachbarschaften in den Blick nimmt.

„Die Biographien gewöhnlicher Menschen werden auf diese Weise zu Konstruktionen, bei denen Imagination eine bedeutsame Rolle spielt. Man kann diese Funktion der Imagination nicht auf bloße Flucht vor der Wirklichkeit hinstellen. [...] Vielmehr bildet sich die Vielfalt der ‚vorgestellten Gemeinschaften‘ [Anderson 1983] im knirschenden Getriebe zwischen sich entfaltenden Lebensformen und deren imaginierten Gegenüber. Die so entstehenden Gemeinschaften erzeugen neue Politikformen, neue Arten kollektiven Ausdrucks, und veranlassen die Eliten zur Suche nach neuen Disziplinierungs- und Überwachungsmaßnahmen“ (Appadurai 1998: 22f.).

Und er fährt fort: „Es sind diese komplexen, teilweise imaginierten Leben, die heute das Fundament der Ethnographie bilden müssen, zumindest einer sol-

5 Appadurai spricht von fünf Dimensionen kultureller Strömungen - in Anlehnung an Anderson nennt er sie „imaginierte Landschaften“: *ethnoscapas*, *mediascapas*, *technoscapas*, *financescapas* und *ideoscapas*, die sich in unterschiedlichen Geschwindigkeiten um die Welt bewegen. *Global ethnoscapas* sind Landschaften von Gruppenidentitäten um die Welt, [...] which are no longer tightly territorialized, spatially bounded, historically unselfconscious, or culturally homogeneous“ (Appadurai 1996: 48).

chen Ethnographie, die in einer transnationalen, enträumlichten Welt Gehör finden will“ (ibid.).

Die „Arbeit der Imagination“ (Appadurai 1996: 3ff.) hat durch die weltweite Medienvernetzung eine neue Qualität erhalten. Selbst wenn Menschen im praktischen Alltag begrenzt sind, eröffnen sich durch unbegrenzten Medienzugang neue virtuelle Räume, wo eigene Praktiken mit anderen Optionen verglichen werden. Dieses imaginäre Wissen erzeugt eine Spannung und Dynamik und zeigt im alltagspraktischen Handeln Wirkung.

Vorschnelle kulturpessimistische Ankündigungen von einer kulturellen Homogenisierung oder „McDonaldisierung“ der Welt (siehe Ritzer 1993) werden von ethnologischen Zugängen widerlegt, die der These der Homogenisierung jene Prozesse der „Kreolisierung“ (Hannerz 1996), der Fragmentierung und Reformulierung und der Übersetzung oder Translation globaler Symbole in lokalen Kontexten gegenüberstellen.

Transnationale Ethnologie kann sich dabei nicht nur auf die global produzierte Lokalität⁶ beschränken. Es wäre eine Verengung, sich ausschließlich auf das Lokale zu konzentrieren, auf die Einbindung und Indigenisierung globaler, hegemonialer Kulturimporte einer sogenannten Weltkultur in nationale und regionale Kulturprofile. Vielmehr müssen auch horizontale und relationale Prozesse untersucht und theoretisiert werden (Ong 1999: 4).⁷ Der Blick auf den Fluss von Lebensstilen in die umgekehrte Richtung – aus der Peripherie in die globalen Zentren – wäre dabei ebenfalls zu kurz gegriffen, würde er in binären Gegensätzen und Endpunkten von Peripherie und Zentrum stecken bleiben. Das Bild eines vielfältig verflochtenen Netzwerkes – die Philosophen Deleuze und Guattari ([1980] 1992) bieten die Assoziation eines vielfach verzweigten Wurzelwerkes, des Rhizoms – lässt die Grenzen von Lokalem und Globalem verschwimmen und lenkt die Aufmerksamkeit auf die Bewegungen, auf die Verbindungen des Dazwischen, auf die Kanäle, Linien und Wege des Überkreuzens, des Austausches, auf die relationalen Prozesse, auf ein „*Trans*“, das „denotes both moving through space or across lines, as well as changing the nature of something.“ (Ong 1999: 4).

Wiewohl die theoretische Reflexion über die kulturelle und soziale Bedeutung der Bewegung und über die transitorischen Vernetzungen in einem komplexen Weltzusammenhang die Forschungsperspektive öffnet und *Mobilität*

6 Diesem Verständnis liegt laut Ong (1999: 4) ein Modell zugrunde, wonach das Globale die makro-politische Ökonomie präsentiert und das Lokale situiert, kulturell kreativ und widerständig sei.

7 „But a model that analytically defines the global as political economic and the local as cultural does not quite capture the *horizontal* and *relational* nature of the contemporary economic, social, and cultural processes that stream across spaces. Nor does it express their *embeddedness* in differently configured regimes of power“ (Ong 1999: 4). Am Beispiel der chinesischen Diaspora-Elite untersucht Ong in ihrer Arbeit *Flexible Citizenship* Transnationalität als Folge des zirkulierenden globalen Kapitals und will Transnationalismus mit den Imaginationen und Praktiken verbunden wissen.

zur beobachtungsleitenden Kategorie macht, so ist dennoch und gleichzeitig festzuhalten: Trotz komplizierter sozialer und ökonomischer Prozesse globaler Dimensionen organisieren philippinische Heiratsmigrantinnen, die Protagonistinnen dieser Arbeit, ihr Alltagsleben auf überschaubare Weise und schaffen sich reale Begegnungsorte und Übergangsräume (vgl. Lauser 1997). Dort können sie im Gespräch mit anderen Antworten auf die Fragen finden, wie sich handhabbare und sinnvolle Zusammenhänge schaffen lassen, die lokale und translokale Lebenswirklichkeiten zu bewältigen helfen.

„Beyond Culture“ – Kulturen und Identitäten im Prozess

Aus diesen Überlegungen folgt mein dynamisches Verständnis von *Kultur*, das ich kurz skizziere. Anschließend leite über zu einem Konzept von *Identität* bzw. *Identitäten*, das ich als einen ähnlich fortwährenden Prozess multiplexer, widersprüchlicher und veränderbarer Identifikationen und Abgrenzungen begreife.

Kultur als eine zentrale Kategorie der Ethnologie erfreut sich seit den 1990er Jahren einer großen medienöffentlichen und wissenschaftlichen Beliebtheit. Gleichzeitig werden aber – wie eben ausgeführt – innerhalb der ethnologischen Disziplin homogenisierende Kulturkonzepte wegen ihres festschreibenden und ausgrenzenden Potenzials stark kritisiert oder gar verworfen (Abu-Lughod 1991)⁸. Kulturen und Gesellschaften werden seitdem verstärkt als in sich heterogen und nach außen durchlässig – weil eben verbunden – verstanden. Dabei entstehen Konzepte von Kultur und Identität, die Repräsentationen und Diskurse analysieren und diese als Konstruktionen und Performanzen begreifen.

Das Konzept von Kultur ist also nicht mehr als eine fixierbare Struktur oder Grammatik zu verstehen, die die Handlungen in ein festes Muster einfriert und die gelebte Wirklichkeit in einem starren Bild festhält. Einen solchen statischen, abgeschlossenen, geradezu schicksalhaften und essentialistischen Begriff von Kultur verwenden heute „schlecht informierte Journalisten und Lokalphilosophen mit Abgrenzungsdrang“ (Gingrich 1999: 13). In der ethnologischen Debatte wird dagegen seit der Krise der Repräsentation ein Kulturbegriff verhandelt, der umstrittene und vorherrschende, symbolische und praktische, kollektive und lokale Deutungsmuster des Sozialen bezeichnet, die gemacht, beeinflusst und verändert und die im Prozess verhandelt, vermischt und ausgetauscht werden (ibid.). Daran anschließend, verstehe ich in dieser Arbeit Kultur als einen fortwährenden dialogischen Prozess, als Auseinandersetzung und Austausch von Menschen in ihren Beziehungen, als ein Verhandeln von Bedeutung in der Gestaltung dieser Beziehung.

8 Lila Abu-Lughods Aufforderung, gegen die verhängnisvolle Macht festschreibender Diskurse zu schreiben, ist mittlerweile mit der Formulierung *writing against culture* zum Klassiker geworden (siehe Abu-Lughod 1996 [1991]). Eine etwas reduktionistisch argumentierende Gegenposition formuliert Brumann 1999.

Diskurszentrierte Ansätze in der Ethnologie (wie beispielsweise die „Ethnography of Speaking“, „Ethnopoetics“ oder „narrative Ethnographie“)⁹ radikalisieren den Kulturbegriff als ein „unendliches Gespräch“, in dem kulturelle Bedeutung durch vielfältige Prozesse des Redens – und Sprechakte sind kulturelle Handlungen und Interaktionen – hervorgebracht wird.

„Bedeutung ist nicht in der ‚Grammatik‘ der Geschichten unserer Informanten eingeschlossen wie eine Nuss in einer Schale. Bedeutung ist auch nicht in Struktur und Diskurs verborgen, sondern zeigt sich im Moment ihres Gebrauchs, in der Performanz, im Kontext der pragmatischen Situation, in der Handlung“ (Dracklé 1999: 13).¹⁰

Kultur in diesem Sinne ist kein abgrenzbares, festgelegtes Sortiment von Normen und Werten, sondern vielmehr als Beziehungsgeflecht zu verstehen, in dem verschiedene Formen des sozialen Lebens auch widersprüchlich zueinander geschaffen und mit Bedeutung versehen werden.

Auf der Spurensuche nach *kultureller Identität* philippinischer Heiratsmigrantinnen erwies sich die Behauptung, dass (spät-)moderne Identitäten dezentriert, zerstreut und fragmentiert sind als heuristisch sinnvoll. Sowohl das Verständnis philippinischer Geschichte als auch die Erfahrung der Migration werfen Zweifel auf, ob Identität etwas Gesichertes, Stabiles und Kohärentes ist. Vielmehr wirken widersprüchliche Identitäten in den Subjekten, die, bisweilen gleichzeitig, in verschiedene Richtungen drängen und nach beständig wechselnden Identifikationen verlangen. Diese Diskontinuität gilt es in eine wie auch immer stimmige und tröstliche Lebenserzählung zu fassen, eine Rekonstruktion, die die Erzählerinnen aus einer verwirrenden Vielfalt möglicher Identifikationen herstellen müssen, und sie verlangt ein ständiges Oszillieren zwischen ihrem Verständnis von Tradition und Übersetzung, von Kontinuität und Differenz. Der Wunsch nach einer kohärenten Rekonstruktion wird dabei nie völlig aufgegeben, weshalb sich auch die Idee einer dezentrierten Identität in dieser vereinfachten Formulierung nicht halten lässt. Identitäten werden trotz aller Krisen, oder gerade erst recht wegen der Verunsicherungen, als einheitlich zu repräsentieren versucht, sie sind getragen von der Idee eines ganzen Ichs. Spaltungen und Differenzen werden durch eine kulturelle Macht zu vereinigen versucht. Viele Gespräche waren von dieser Dialektik geprägt: Der Erfahrung der Zerstreuung steht das Bedürfnis nach einer Reidentifikation mit der Herkunftskultur gegenüber, der Notwendigkeit einer Gegenidentität wird mit einem Rekurren auf kulturelle Traditionen begegnet. Tradition ist dabei weder etwas schon immer Gegebenes, noch kann sie beliebig zur Erstellung einer ‚Patchwork-Biographie‘ verwendet werden. Tradition ist eine Erfindung,

9 Siehe hierzu vor allem Dracklé 1999 und die in dieser Arbeit diskutierten Veröffentlichungen wie z.B. Bruner 1986, Rapport 1997, Narayan 1989.

10 Soziales Leben ist ein Gespräch über Symbole: „an ongoing exchange of cultural forms in which life is both lived as experience and interpreted as significance“ (Rapport 1997: 178).

ist Identitätsarbeit, ist eine Reproduktion von etwas Eigenem, welches jedoch nur im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung und Aneignung von etwas Anderem, der Integration in der Ankulturskultur, einen Sinn ergibt:

„Es scheint mir, dass die Menschen der Welt nicht handeln, sprechen, etwas erschaffen, von den Rändern kommen und reden, über ihre eigene Erfahrung nachdenken können, wenn sie nicht von irgendeinem Ort kommen, von irgendeiner Geschichte, wenn sie nicht bestimmte kulturelle Traditionen erben. Darum kommen wir nicht ohne jene Auffassung unserer eigenen Positionierung aus, die der Begriff der Ethnizität mit einschließt. [...] Vergangenheit [ist] nicht nur eine Position, von der aus man sprechen kann, sondern sie ist auch ein absolut notwendiges Hilfsmittel für das, was man sagen will. Meiner Meinung nach gibt es keinen Weg, wie man auf jene Elemente von Ethnizität verzichten könnte, die von einem Verständnis der Vergangenheit, einem Verständnis der eigenen Wurzeln abhängen“ (Hall 1999: 95).

Die Beziehung der hier formulierten Ethnizität zur Vergangenheit ist eine notwendige. Sie ist keine einfache, wesenhafte, sondern eine in der Geschichte politisch konstruierte – eine sogenannte neue Ethnizität, ein Akt der kulturellen Wiederentdeckung.¹¹ Im lebensgeschichtlichen Erzählen erscheint sie nicht als unhintergehbare, aufgezwungene Bindung, sondern als etwas unverwechselbar Eigenes jenseits aller Beliebigkeit:

„Dies ist die neue Ethnizität. Das ist eine neue Konzeption unserer Identitäten, da sie den Rückhalt des Ortes und des Bodens nicht verloren hat, von dem aus wir sprechen können, und doch ist sie nicht mehr in diesem Ort als Substanz enthalten. Sie will sich an eine viel größere Vielfalt der Erfahrung wenden. Sie ist Teil der gewaltigen kulturellen Relativierung des gesamten Globus, die die geschichtliche Relativierung – so entsetzlich sie auch zum Teil gewesen ist – des 20. Jahrhunderts ist. Dies sind die neuen Ethnizitäten, die neuen Stimmen. Sie sind weder in die Vergangenheit gesperrt, noch können sie die Vergangenheit vergessen. Weder gänzlich gleich, noch völlig verschieden. Identität und Differenz, ein neuer Ausgleich zwischen Identität und Differenz“ (Hall 1999: 97).

Es geht also darum, *sowohl* die kulturellen Wurzeln *als auch* die Wegstrecken – *roots and routes*¹² (Clifford 1997: 244-277) – zur Sprache zu bringen. Hall spricht von einer fortwährenden Wiedererzählung „of becoming as well of being“ (Hall 1990: 225).¹³ Dann ermöglicht Tradition erst eine fragile kommunikative Beziehung durch Raum und Zeit, die nicht Diaspora-Identitäten, aber Diaspora-Identifikationen begründen kann (Gilroy 1993: 276, nach Clifford 1997: 68, siehe auch Braun/Bräunlein/Lauser 1999).

11 So fordert auch Appadurai (1998: 37) eine Ethnographie, die „offen für den historischen Moment der Gegenwart ist“. Gegenwart lässt sich nicht ohne ein Verständnis von Vergangenheit fassen, und Vergangenheit lässt sich nur aus der Gegenwart heraus rekonstruieren. Oder mit Walter Benjamins Worten: „Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet“ (Benjamin 1974: 701).

12 Ein Wortspiel, das auch eine Hommage an Derrida ist.

13 Vgl. Hierzu auch meine umfassenderen Ausführungen in Kapitel 2.

Als unentwegte Übersetzerinnen begegneten mir die philippinischen Gesprächspartnerinnen in Deutschland. Sie sind gezwungen, mit den neuen Lebensverhältnissen, mit der Kultur, in die sie sich mit der Heiratsmigration hineinbewegt haben, zurechtzukommen, ohne sich einfach zu assimilieren, ohne ihre starken Bindungen zum Ort ihrer Herkunftsfamilie und ein Verständnis ihrer Traditionen aufzugeben. Da sich die Orte der Herkunftsfamilie ebenfalls immer beweglicher zeigen und immer weniger auf eine bestimmte Lokalität fixiert erscheinen, werden Identifikationen weniger an konkrete Örtlichkeiten, sondern an Menschen und die Beziehungen zu ihnen geknüpft. Es sind dies in der Regel Familienmitglieder und Freunde, die über nationale Grenzen hinweg in einer globalen Diaspora leben und über vielfältige – vom Flugzeug übers Telefon bis hin zum Mausclick im Internet – beschleunigte Raum-Zeit-Verbindungen – in einem transnationalen sozialen Raum – vernetzt sind.

In diesem Sinne sind Menschen, die in der Diaspora, in der Welt zerstreut, leben, nicht einheitlich und auch nicht in einer jeweils kulturellen Reinheit zu vereinheitlichen, sondern sie verhandeln die Spuren, Geschichten, und Werte von ineinandergreifenden Kulturen und Sprachen: „Sie sind das Produkt mehrerer ineinandergreifender Geschichten und Kulturen und [sie gehören] zu ein und derselben Zeit mehreren ‚Heimaten‘ und nicht nur einer besonderen Heimat an“ (Hall 1999b: 435).

Kategorisierende migratorische Identitätsdiskurse der 1970er und 1980er Jahre (wie sie auch in den Skripten feministischer Migrationsdebatten vernehmbar wurden, vgl. Lenz 1996: 210ff, Lutz 1991, Alund 1991, Friedmann 1998) und in der Alltagsrede beharrlich widerhallen, werden in einem Kontext der Bewegung, des ‚Sowohl-als-auch‘, der Übersetzung, der relationalen Prozesse und des Verhandelns im Dazwischen obsolet. Statt Migrantinnen und Migranten mehr oder weniger ausschließlich als entwurzelte Opfer in schwierigen Assimilationsprozessen festzuschreiben (klassen- und statusspezifisch – städtisch versus bäuerlich; traditionell versus modern usw.), rücken nun die vielfältigen Verschiebungen und Vermischungen in den Blick. Die Fragen drehen sich darum, wie altes und neues Wissen erhalten, aufgegriffen, verworfen und vermischt werden und wie sich Menschen quer durch die kategorischen Trennungslinien der reifizierten Kulturen bewegen (vgl. Aguilar 1996 und Margold 1995, Baumann 1998: 288-313). Menschen, die in der Diaspora leben, sind oftmals gezwungenermaßen fähig, verschiedene Identitätsdiskurse nebeneinander zu benutzen. Baumann (1998: 289) spricht von einer *dualen diskursiven Kompetenz*: „Dort, wo der dominante Diskurs kulturelle Identität als reifizierten Besitz einer jeden postulierten ethnischen Gruppe oder Gemeinschaft ansieht, hinterfragt der demotische Diskurs diese Gleichsetzung von Kultur und ethnischer Identität und löst sie auf.“

Bedeutungen (*meaning and representation*, Hall 1990) sind nie vollendet, sondern werden in den jeweiligen Kontexten in Frage gestellt und neu bestimmt und stehen neuen Interpretationen und Strategien offen. Kulturelle Handlungsmuster behalten ihre Bezeichnung und ihre äußere Form, ihre jeweilige Bedeutung und ihr Sinn für die Akteure können jedoch in spezifischen

Kontexten umgedeutet werden. Entsprechend verändern sich Identitäten mit dem Kontext, abhängig vom jeweiligen Referenzpunkt. Situativ agierende Subjekte bzw. vielfältig konstituierte Identitäten sind zu einem flexiblen Umgang mit globalen Variationen sich oftmals widersprechender Subjektpositionen fähig. Macht und Machtlosigkeit, Privileg und Unterdrückung bewegen sich flüssig durch die Achsen von *race*, *ethnicity*, *gender*, *class*, *nation* (und anderen Kategorien) und sollten nicht mit einem Pluralismuskonzept verwechselt werden, das den Blick auf Machtstrukturen verwischt.

Die Verschränkung der vielfältigen Kategorien scheint für die Lebensrealitäten von (Heirats-)Migrantinnen immer entscheidender zu werden. Dabei löst sich *Gender* als zentrale Strukturkategorie nicht auf, jedoch differenzieren und vervielfältigen sich ihre Koordinaten.

Besonders sogenannte „integrative Ansätze“ (*Intersextions*, Schein/Strasser 1997) fassen die Kategorie Geschlecht als konsequent relationale Konstruktion auf, die von anderen Kategorien und Subjektpositionen durchdrungen ist und gleichzeitig auch umgekehrt die anderen Kategorien (wie beispielsweise *race*, *ethnicity*, *class* und *nation*) geschlechtlich mitbestimmt (vgl. Brah 1996: 109). Geschlechtliche wie auch kulturelle Identitäten sind situativ konstruiert, werden an den Kreuzungen verschiedener Systeme der Alterität und Stratifizierung verhandelt und äußern sich als eine Vielzahl nicht-statischer Identitäten. In der feministischen Gender-Diskussion wurde der Weg weg von einem binären Argumentationsmuster hin zu einem breiter definierten multikulturellen Feminismus heftig debattiert.

„Beyond Gender“ – Identitätsprozesse, Subjektpositionen und Ethnizität in feministischen Perspektiven zu Geschlecht

Gender ist ein relationales Konzept und ein zentrales Organisationsprinzip sozialer Verhältnisse. *Gender* unterscheidet zwischen männlichen und weiblichen Bereichen in vielfältigen Bezügen. Auch wenn die Akteure unserer wissenschaftlichen Untersuchungen in der Vorstellung sozialisiert wurden, die weiblichen und männlichen Aufgabenfelder als natürliche, unausweichliche, unveränderbare und gegebene zu betrachten, so *gestalten* sie (dennoch) Geschlecht – *they are doing gender*. Indem die Kategorie Geschlecht als ein Prozess konzeptualisiert wird, als eine von vielen Arten, mit denen soziale Differenzen geschaffen, verhandelt, erhalten und verworfen werden, lässt sich diese essentialisierende Mythe dekonstruieren. Geschlechterbeziehungen werden durch Praktiken und Diskurse ausgehandelt und sind gleichzeitig in strukturierende Institutionen eingebettet. Geschlechterverhältnisse sind Machtverhältnisse.

Als zentrale Kategorie der feministischen Wissenschaft wird *Gender* schon seit den 1970 Jahren aus postkolonialen Perspektiven kritisch debattiert. Besonders *Feminists of Color* und VertreterInnen der sogenannten *Queer Studies* wiesen dominante westlich-heteronormative feministische Positionen und Praktiken zunehmend zurück und führten über verschiedene leidenschaftlich

geführte Auseinandersetzungen¹⁴ zu einer Umorientierung wissenschaftlicher Theoriebildung. Die Kritik spitzte sich auf die Frage der legitimen Repräsentation zu. Wer hat die Definitionsmacht? Können ‚weiße‘ Frauen aufgrund einer gemeinsam postulierten Betroffenheit als Frau überhaupt für *women of color* sprechen? Vorgeworfen wurde westlichen Feministinnen die tendenziell stereotypisierende Konstruktion der *Third World Woman* und *Migrantin* als die machtlosen Opfer innerhalb eines Traditions-Modernitäts-Dualismus und als eine kulturell nicht unterscheidbare Masse. Während die ‚anderen‘ Frauen als in der Tradition verhaftet kulturalisierend abgewertet würden, würden westliche Feministinnen sich selbst auf sublimale Weise als modern porträtieren, sich implizit einen höheren Status im Machtgefüge einräumen und damit zur Fortsetzung kolonialer Denkstrukturen beitragen (Mohanty 1991, Lazreg 1988, Lutz 1996: 205, Lutz 1991: 6ff., Alund 1991, Parpat 1993, Friedman 1998).¹⁵

In den 1980er/1990er Jahren stimmten viele ‚weiße‘ Feministinnen diesen Vorwürfen zu und wendeten sie zu Anklagen gegen sich selbst. Sie legten Schuldbekennnisse ab, als Individuen und kollektiv als weiße, ethnozentrische Feministinnen (Bernstein 1992). Im besten Falle führten die Bekenntnisse zu deutlichen feministischen Neuformulierungen, die die Mittäterschaft von Frauen in Unterdrückungssystemen eingestanden und umfassende Veränderungen einforderten (vgl. Fuchs/Habinger 1996). Bisweilen jedoch führte dieser ‚Blick der Medusa‘ auf den weißen feministischen Rassismus zur Lähmung, zu schuldbewusstem Händeringen, zu einem Bekenntnis-Wettlauf, ja zu einer Performance der Schuld, die sich um sich selbst drehte und die ‚anderen‘ als ‚andere‘ rekonstituierte (Friedman 1998: 43). Dann wieder führten die Schuldgeständnisse zu einer Umarmung der ‚anderen‘ Frau, die in ihren Extremen gar als Fetischisierung, als eine Form des positiven Rassismus bezeichnet werden könnte (Martin/Mohanty 1986: 199 zit. in Friedman 1998: 250).¹⁶

14 Vgl. hierzu auch meine Ausführungen in Kapitel 1: *Forschung leben – Ethnographie schreiben*.

15 Chandra Talpade Mohanty kritisierte zu recht an Texten westlicher Feministinnen über das Leben nicht-westlicher Frauen die tendenziell stereotypisierende Konstruktion von der in der Tradition verhafteten, ungebildeten, familienorientierten Dritte-Welt-Frau, als das machtlose Opfer der Kolonisation „[as] a truncated life based on her ‚feminine gender‘ (read: sexually constrained) and being ‚third world‘ (read: ignorant, poor, uneducated, tradition-bound, domestic, family-oriented, victimized, etc.) ...“ (Mohanty 1991: 56, 71-73).

16 Viele feministischen (antirassistischen) Diskussionen entkamen nicht dem Kreis zwischen Bewusstwerdung und Blockade und überwandene folgende Positionen nicht:

- Die ‚Weißen‘ blieben im Mittelpunkt der Diskussion, am Zentrum der Definitionsmacht in Opposition zu den ‚anderen‘ an den Rändern.

In der Folge dieser beharrlichen Kritik an der stereotypisierenden Dominanz des westlichen, weißen, heterosexuellen Feminismus mit seinen imperialistischen und rassistischen oder kulturalistischen Tendenzen richtete sich schließlich das feministische Interesse auf multiple Differenzen. Die Idee eines globalen Feminismus, die in dem Skript der Verneinung von Differenzen unter Frauen (*difference within*) angesichts der essentiellen Differenz zu Männern (*difference between*) formuliert wurde, diese Idee einer globalen Schwesternschaft wurde aufgegeben.

Die Anerkennung der Vielfalt von Machtverhältnissen führte zu theoretischen Reflexionen der Verwobenheit und gegenseitigen Konstituierung von Rassismen und Sexismen (Yuval-Davis 1997, Kaufmann 2002). Feministische Beiträge versuchten verstärkt, unterschiedliche Achsen der Macht zu erfassen und zu verdeutlichen, dass eine Person sowohl dominante als auch unterworfenen Erfahrungen in sich vereint. Dieser Blick auf Macht wurde unter dem Stichwort kontradiktorische Subjektpositionen (Strasser 2001: 39) verhandelt, die als multiple und einander widersprechende Subjektpositionen komplexe und unterschiedlich hierarchische Differenzen benennen.

Ein Denken ‚darüber hinaus‘ (*beyond gender*) – jenseits eines Beharrens auf der Differenz – heißt nicht, die Leidenschaft für Differenz (Moore 1994) aufzugeben, sondern sie zu erweitern mit einer Leidenschaft für interkulturelle Vermischungen, für die Bewegungen des Hin und Her, des Vor und Zurück, der konkurrierenden Bedürfnisse in dem Grenzland – in den Zwischenräumen – zwischen den Differenzen (vgl. auch Trinh T. Minh-Ha 1996 [1991]). Henrietta Moore nennt es einen Dialog zwischen *sameness* und *difference*, wobei die Kategorie der *sameness* unter der explosiven Wirkung des Differenz-Diskurses untertheoretisiert blieb.

„Identity and difference are not so much about categorical groupings as about processes of identification and differentiation. These processes are engaged for all of us, in different ways, with the desire to belong, to be part of some community, however

-
- ‚Weiß‘ hat sich als eine monolithische Kategorie manifestiert, so dass mit ‚rassischen‘ und ‚ethnischen‘ Begriffen kulturelle, historische Differenzen innerhalb dieser Gruppe übergangen werden können.
 - Der polare Diskurs ‚weiß‘/‚andere‘ verhindert eine differenzierte globale Perspektive. Andere Rassismen außerhalb dieses zweiseitigen Schemas werden nicht wahrgenommen.
 - Diese ‚kulturellen Erzählungen‘ gehen von festen Kategorien bezüglich *race* und *ethnicity* aus, von einer ‚rassischen‘ und ethnischen Reinheit.
 - *Rasse* und *Ethnizität* werden als primäre Kategorien der Unterdrückung angenommen, anderen Mechanismen des *othering* kommen keine Bedeutung zu. Damit wird ein Verständnis von widersprüchlichen Subjektpositionen verhindert, wie z.B. das Wechselspiel von Privilegien und Ausgrenzung bei Frauen, die sowohl der dominanten als auch der marginalisierten Kultur angehören.

provisional. Belonging invokes desire, and it is in this desire that much of the passion for difference resides“ (Moore 1994: 1.f.).¹⁷

Die Frage ist vielmehr, inwieweit das vitale und gleichermaßen wirkliche Begehren nach Verbindung und Gemeinsamkeit zwischen und jenseits von deutlichen Unterschieden sich in alltäglichen Realitäten Raum verschafft. In welchen kulturellen Formationen – der *Hybridisierung*, *Kreolisierung*, des *Synkretismus* und des *Transkulturalismus*¹⁸ – kommen sie zur Artikulation? Das Spiel mit der Differenz und der Gleichheit bedeutet ein Vor und Zurück im Raum – im *Dritten Raum* (Bhabha) – zwischen den Differenzen.

An diesem Punkt laufen die Debatten um kulturelle Identität mit denen um geschlechtliche Identität parallel. Es geht in beiden Diskussionszusammenhängen um die Konstruktion von Identität in seiner doppelten Bedeutung, in seiner Dialektik zwischen Differenz und Gleichheit. Identität wird sowohl durch Differenz vom ‚Anderen‘ und durch Identifikation mit einer Gruppe konstruiert, die sich im ‚wir‘ von den ‚anderen‘ bezüglich *gender*, *race*, Sexualität und anderer Differenzkategorien unterscheidet. Gleichzeitig wird Identität in Bezug auf eine gemeinsam geteilte Basis, auf Gemeinsamkeit hergestellt. Dabei bewegen sich die „Landkarten der Identität“ – Friedman (1998) spricht von *new geographies of identity* – zwischen den Grenzlinien im Grenzland des Übergangs, zwischen Differenz und Gleichheit, zwischen Bewegung und Stillstand, zwischen (R-)Einheit und Mischung, zwischen Gewissheit und Infragestellen.

So offensichtlich die Erkenntnisse der Überschneidungen (*intersexions*) von *gender* mit anderen sozialen Differenz-Kategorien in der Geschlechterforschung sind, so schwierig ist es zu verstehen, dass soeben ausgeführte Genderdynamiken nicht wesentlich zentraler im Migrationsdiskurs auftauchen,

17 Das Bedürfnis nach Imitation, so argumentiert auch der Ethnologe Michael Taussig in „Mimesis und Alterität“ (1997 [1993]), wurde zu oft in der Kritik der ethnographischen Konstruktion von selbst/anderer, wild/zivilisiert ignoriert. Am Beispiel von Geschichten der Cuna-Indiander Nordkolumbiens blickt Taussig auf die Logik dieses Vorganges, der in den post-modernen und post-kolonialen Kultur- und Identitätstheorien in den Mittelpunkt rückt: „Sie zieht dich einmal dahin und einmal dorthin: Mimesis trickst ständig damit, zwischen dem Selben und dem Anderen zu tänzeln. Unmöglich, aber notwendig, in der Tat alltäglich, erfasst Mimesis beides, Gleichheit wie Differenz, ähnlich und Andere(s) zu sein. Beständigkeit aus dieser Instabilität zu schaffen, ist keine einfache Aufgabe, doch darum geht es bei aller Identitätsbildung. Das Problem bei dieser Tätigkeit, die an Kraft gewinnt, je länger sie geübt wird, ist weniger das Selbe zu bleiben, als Gleichheit durch Alterität zu bewahren“ (Taussig 1997: 134).

18 Begriffe wie *Transkulturation*, *Verhandlung* und *Transfiguration* treten nun an die Stelle vorheriger Begrifflichkeiten wie *Dekulturation* und *Assimilation*. *Hybridität* wird meist in der Prägung durch Homi Bhaba (1994) benutzt. *Kreolisierung* wird von Ulf Hannerz (1992) in die kulturwissenschaftliche Diskussion eingeführt. Der Begriff *Transkulturation* geht auf Mary Louise Pratt (1992) zurück.

sondern immer noch als Randbereich der Migrationsforschung – gleichgültig ob mit herkömmlicher oder transnationaler Perspektive – erscheinen.

Zwar richtet rezente feministische Migrationsforschung ihr Interesse auf die Konstruktion von Weiblichkeit und Prozesse der Inklusion und Exklusion, der Unter- und Überordnung von und zwischen *Frauen*. Als zentrales theoretisches Konzept innerhalb der Migrationsforschung bleibt *gender* als Kategorie des *Geschlechterverhältnisses* bisher untertheoretisiert: *Gender* ist nicht nur eine zu messende Variable (Mann/Frau), sondern ein Komplex von sozialen Beziehungen, der Migrationsmuster organisiert. Aufgabe der Migrationsforschung ist es dann, nicht nur das Vorhandensein migrierender Frauen zu dokumentieren oder an die migrierten Frauen dieselben Fragen zu stellen wie an die migrierten Männer, sondern mit zu erforschen, wie Geschlechterverhältnisse die Migrationen von Frauen und Männern ermöglichen bzw. beschränken. *Gender*, so sollte deutlich geworden sein, wird auf relationale und dynamische Weise gelebt. Daher gilt es zu untersuchen, wie Geschlechterverhältnisse die Erfahrungen von Migranten *und* Migrantinnen formen, ebenso wie die Erfahrungen derer, die nicht physisch migrieren, aber dennoch in Migrationsprozesse involviert sind. Und wie die Geschlechterverhältnisse vor der Migration beispielsweise Ziel, Dauer und Form der Migration beeinflussen. Wenn die Wichtigkeit von *gender* anerkannt wird, muss auch die Diskussion der Migrationsforschung ‚vergeschlechtlicht‘ (*gendered*) werden. Kulturenthropologische Theorien jenseits von begrenzten Räumen und Kulturen, transnationale Ansätze und (post-)koloniale Theorien zu multiplen, geopolitischen Identitäten bringen Bewegung in die Untersuchung von Migrationszusammenhängen. Außerdem öffnet der Blick auf die relationale Positioniertheit (*relational positionality*, Friedman 1998: 47f.) die feministische Debatte grenzüberschreitend und muss sich immer wieder den theoretisierenden Tendenzen des Fixierens, Schematisierens und Festschreibens stellen. Gerade durch eine ethnographische Verankerung in konkreten Alltagssituationen kann eine Bindung von Ethnographie, Migrationsforschung und (post)feministischer Theorie sich hier als sinnvoll und klärend erweisen. Dabei ist es letztlich zweitrangig, ob rezente Migrationsprozesse nun tatsächlich neu sind oder nur begrifflich erneuert betrachtet werden.

*

Nach diesen theoretischen Positionierungen wird deutlich, dass mein ethnologischer Blick sich nicht auf so etwas wie *die* Meta-Erzählung philippinischer Heiratsmigration als allumfassende Erklärung des Phänomens richten kann. Statt dessen versuche ich, in einer Art Spurensuche verschiedene Erzählstränge zu erfassen und aus ihnen ein Verständnis der Komplexität zu erarbeiten.

Mit einer Orientierung an der Analyse von Einzelfällen werden den großen Gemälden Miniaturen beigelegt. Die Fokussierung des Blickes auf das Konkrete ermöglicht einen Einblick in Dimensionen, die nicht-ethnologische Migrationsstudien mit ihrer Operationalisierung einer Allgemeingültigkeit in dieser Breite nicht erfassen können. Intention dieser Studie ist dementspre-

chend weniger eine allgemeingültige Erarbeitung von richtigen Prognosen und Antworten, sondern die Formulierung von richtigen Fragen. Dies geschieht selbstverständlich Schulter an Schulter und mit Blick auf vorausgegangenen Untersuchungen, nicht in dem Sinne, dass ich da weitermache, wo andere aufgehört haben, sondern in dem Sinne, dass mit besseren Kenntnissen und Begriffen ausgerüstet noch einmal tiefer in die gleichen Dinge eingetaucht wird (Geertz 1987: 36). In den Einzelbeschreibungen mögen dann die Bedingungen des Allgemeinen erscheinen, nicht als Illustration des Allgemeinen, sondern als Verdichtung.

Die Spurensuche nach kultureller Selbstvergewisserung philippinischer Heiratsmigrantinnen bewegt sich zwischen und in verschiedenen Kontexten. Neben den bereits ausgemachten Diskursen soll der ethnographische Diskurs zur philippinischen Tieflandgesellschaft – in einer ethnographischen Arbeit allemal – nicht unerwähnt bleiben.

Auffallend ist nach wie vor die akademisch-ethnologische Vernachlässigung der philippinischen Tieflandgesellschaften.¹⁹ Dies mag vielleicht mit der abseitigen Annahme zusammenhängen, dass es den Philippinen an einer authentischen indigenen Kultur mangle. Auch Renato Rosaldo stellt kritisch solche Überlegungen an, wenn er ebenfalls darüber sinniert, warum die meisten Ethnologen die Philippinen ignoriert hatten und ihnen unterstellt, dass sie die Philippinen als „zu verwestlicht“ und „ohne eigene Kultur“ betrachtet hätten (Rosaldo 1988, vgl. auch Cannell 1999).

Wiewohl Ethnologie sich als die Wissenschaft von der gesamten Menschheit verstehen sollte, sind zufällige oder willkürliche Regionalisierungen in der Wissenschaftsgeschichte unübersehbar. Diese Einteilung des Globus in ethnologisch relevante und periphere Gegenden führt theoretisch zu blinden Flecken, mitunter zu Auslassungen und Sprachlosigkeit im Falle von unpassenden Phänomenen (vgl. ausführlich Okely 1996: 2).²⁰

Die neuen Anforderungen an eine moderne transnationale Ethnologie könnten die Philippinen – und die philippinischen Migranten und Migrantinnen als Prototyp moderner und postmoderner „Nomaden“ – zu neuer Aufmerksamkeit in der ethnologisch-akademischen Welt verhelfen. Denn was

19 Die Hochlandgesellschaften fanden, wenn auch nicht in einem überwältigend intensiven Diskurs, so doch durch eine Reihe qualitativvoller Ethnographien in der ethnologischen *Community* einige Beachtung. (Z.B. die Rosaldos, Conklin, Gibson, Schlegel). Zur Tieflandgesellschaft – speziell in der Region Bicol – ist in neuerer Zeit eine ausgezeichnete Ethnographie erschienen: Cannell 1999. An so disparaten Phänomenen wie „spirit-mediumship“, „Catholicism“, „transvestite beauty-contests“ und „marriage“ stellt Fanella Cannell eine ‚Kultur‘ vor, die sich gerade nicht als unveränderbare Kultur repräsentiert, die gerade nicht den Versuch unternimmt, unverwechselbare Traditionen zu verteidigen.

20 Nach dem Motto: „Go to India for hierarchy, New Guinea for pollution, Oceania for adoption, Africa for unilineal descent“ usw. Hier empfiehlt Rosaldo (1988: 79): „Conversly, those interested in the unilineal descent group should steer clear of the Philippines where they'll only be afflicted by the cognatic problem.“

von Interesse ist „are precisely the cultural phenomena that escape analysis because they fail to conform with standard expectations about the typical and the authentic. Culture areas contain zones, indeed are laced with pockets und eruptions, where anthropological and other typifications fail“ (Rosaldo 1988: 78).

Und nachdem Rosaldo junge ehrgeizige Anthropologen ironisch davor warnt, sich in solche Zonen zu begeben, die von „Menschen ohne Kultur“ bewohnt werden, fährt er fort „I will suggest that zones of cultural invisibility now pose compelling, as yet unresolved, issues for cultural analysis“ (Rosaldo 1988: 79).

Derart ermutigt möchte ich meine Leserinnen und Leser nun auf eine weite (Lese-)Reise mitnehmen – auf den Spuren philippinischer Migrantinnen.

Zum Aufbau der Arbeit

Kapitel 1 – Forschung leben – Ethnographie schreiben.

Zum Forschungsprozess und methodischen Vorgehen

Verstehen ist ein vielstimmiger, von Machtverhältnissen durchdrungener, interaktiver, fortwährend sich wandelnder Prozess, der durch die Vielseitigkeit der Forschungsörtlichkeiten noch eine besondere Dynamik erhält. In diesem Kapitel zeichne ich diesen Prozess nach und problematisiere die teilnehmende Beobachtung, die Erzählsituationen und die Herstellung von Lebensgeschichten als ein tastendes, interaktives Verfahren. Meine ethnographische Annäherung basierte auf einem langfristigen, vielortigen Engagement in verschiedenen sozialen Umgebungen und Schauplätzen. Das ausführliche Offenlegen dieser Kontexte erklärt sich aus meinem Verständnis von Ethnographie, wonach nur in einer komplexen Zusammenarbeit zwischen Ethnographin und ‚Informantin‘, in einem wechselseitigen dynamischen Forschungs- und Übersetzungsprozess ethnographisches Wissen hergestellt werden kann. Irritierende Situationen sollen dabei nicht ausgespart werden, denn oft sind es gerade solche Szenen, in denen eine spannungsvolle Dialektik von Anziehung und Ablehnung, von Neid und Belustigung aussagekräftige Perspektiven auf das Forschungsthema ermöglicht.

Kapitel 2 – Die Philippinen – eine „Migrationskultur“.

Politische, sozio-ökonomische und kulturelle Aspekte zur Migrationsgeschichte der Philippinen.

Migrationen, Reisen und transnationale Produktionen haben die Philippinen als Region der über 7000 Inseln immer und erst recht seit ihrer Gründung als Gebiet der kolonialen Eroberung vor mehr als 400 Jahren definiert. Tatsächlich könnte man argumentieren, dass solche Mobilitäten integraler Bestandteil

der Entwicklungsstrategien dieser Region ausmachen. In diesem Kapitel entwickle ich eine solche Argumentation, indem ich verschiedene Bewegungen benenne und zeige, dass Mobilitäten philippinischen Lebensunterhalt und philippinische Kultur treffender beschreiben als Stasis und Sesshaftigkeit.

Dabei folge ich in einem weiten Bogen verschiedenen Spuren und Grenzüberschreitungen und verweise auf die Dynamiken spanischer, chinesischer und U.S.-amerikanischer ‚Präsenzen‘. Ich zeige, wie sich angesichts der sozialen, ökonomischen, politischen und kulturellen Veränderungen auf lokalen, regionalen und globalen Ebenen über lange Traditionen mobile Praxen der Existenzgrundlage und des Lebensunterhalts entwickelt haben, die sich durch politische Umwälzungen noch einmal dramatisch verschoben. Die historische Perspektive lässt eine komplexe, extrem mobile und hybride Migrationskultur erkennen, die sich über einen langen Zeitraum, über erzwungene Vertreibungen und Kriege, über erzwungene Vertragsarbeit wie auch freiwillige Unternehmungen von abenteuerbereiten Menschen und Glückssuchern, über Handel und kontinuierliche Migrationen und Zirkulationen von Menschen (Männern wie Frauen) sowohl innerhalb als auch außerhalb der Region entwickelt hat.

Seit der Ära des Präsidenten Ferdinand Marcos und seiner Frau Imelda (von 1965-1986) lassen sich schließlich mehrere, verschieden strukturierte, exodusartige Migrationswellen beschreiben, die in vielen Fällen bereits in den 1960er und 1970er Jahren zur Etablierung vielfältiger, familienorientierter multinationaler Residenz- und Haushaltspraktiken geführt haben.

Kapitel 3 – Heiratsmigration und die Komplexität von Migrationsprozessen. Migrationen im familiären Netzwerk

Nachdem die Heiratsmigration philippinischer Frauen in den umfassenden Migrations-Kontext eingebettet wurde, schwenke ich in diesem Kapitel von der makro-strukturellen Vogelperspektive in die Nahaufnahme. Die Beschreibung einer Migrationsfamilie rückt in den Vordergrund. Mit Blick auf personenzentrierte Migrationsgeschichten und Familiennetzwerke lässt sich sehr alltagsnah und lebensweltbezogen verdeutlichen, wie individuelle Akteure die strukturell gegebenen Möglichkeiten für ihre eigenen Lebensentwürfe nutzen und wie ihre Aktivitäten vom umfassenderen Kontext geformt und begrenzt, jedoch nicht determiniert werden. Wichtige Themen sind die Beziehungen zwischen individuellen und/oder familienorientierten Strategien des Lebenserwerbes aus den Perspektiven verschiedener geschlechts- und altersspezifischen Familienrollen, die bisweilen konfliktiv ausgehalten und ausgehandelt werden müssen. Nach dieser dichten Beschreibung lässt sich festhalten:

- Die Heiratsmigration wird als aktiv gestalteter Lebensschritt beschrieben mit selbstbewussten Entscheidungen und Motiven.
- Die Heiratsmigrantinnen bewegen sich innerhalb eines sozialen Netzwerkes von Verwandten und Bekannten, die sie „nachgeholt“

(*kuha*) haben. Entsprechende Verpflichtungsbeziehungen müssen in spannungsreichen Inklusionen und Exklusionen auch über nationale Grenzen hinweg ausgehandelt werden.

- Häufig ist die Heiratsmigration ein Schritt *nach* biographischen Brüchen und Krisen, die nicht nur ökonomischer Natur sind. Das Idiom der ökonomischen Verbesserung ist dabei als überzeugende Legitimation immer artikulierbar angesichts persönlicher und emotionaler Unaussprechlichkeiten.
- Die Heiratsmigration ist immer mit der Hoffnung auf einen sozialen und ökonomischen Aufstieg für die gesamte Herkunftsfamilie verbunden.
- Häufig ist die Heiratsmigration der letzte von *gestaffelten Migrationschritten*: Nach Arbeitsmigrationen im regionalen und globalen städtischen Dienstleistungssektor ist mit der Heiratsmigration die Hoffnung verbunden, mehrere sich zunächst ausschließende Ziele zusammenzubringen: ein prestigeträchtiger sozialer Aufstieg in den Westen, die Unterstützung der philippinischen Familie, besonders der alternden Eltern *und* die Gründung einer eigenen Familie.
- Heiratsmigration ist *keine* ausschließlich weibliche Migrationsstrategie. Innerhalb des *kuha*-Systems folgen zunehmend philippinische Männer den durch philippinische Frauen vorgezeichneten Wegen.

Kapitel 4 – Ehegeschichte im philippinischen Kontext.

Zur Geschlechterordnung und Sozialorganisation in der philippinischen Herkunftskultur

Heiratsmigrationen sind nicht losgelöst von dem Ehediskurs auf den Philippinen. Dieses Kapitel versteht sich als eine *Ethnographie der philippinischen Geschlechterordnung* und ist in Anbetracht der bisherigen ethnographischen Vernachlässigung der christlichen philippinischen Tieflandgesellschaften bewusst umfangreicher ausgefallen – in der Absicht ein überfälliges Forschungsdesiderat zu schließen. Obwohl in den letzten 25 Jahren in den philippinischen *Women's Studies* viel über philippinische Frauen geschrieben wurde, so muss dennoch ein Mangel an Geschlechterforschung beklagt werden. Zum einen wurden männliche Geschlechterkonstruktionen weitgehend ausgeblendet, zum anderen wurden die widersprüchlichen Geschlechter-Diskurse und Geschlechter-Bilder, die durch radikale historische Prozesse hervorgebracht wurden, nicht als prozesshaft und dynamisch benannt. Statt dessen führten Versuche, das ‚Bild der Filipina‘ zu homogenisieren, zu widersprüchlichen Unstimmigkeiten, zu blinden Idealisierungen einerseits und zu drastischen Übertreibungen andererseits.

Mein Vorgehen in diesem Kapitel konzentriert sich auf die Entwicklung eines Analyserahmens für die sozio-kulturelle Bedeutung von Heirat und Heiratsmigration. Ich frage nach den kulturellen Konstruktionen von Weiblichkeit, Männlichkeit und Familie und gehe davon aus, dass sie in der gesell-

schaftlichen Rede – im ideologischen Diskurs ebenso wie auf der realen Alltagsbühne – ständig neu bestätigt, in Frage gestellt und ausgehandelt werden. Die Frage nach Kontinuität und Wandel bedeutsamer Geschlechterdiskurse und –konstruktionen begleitet einmal mehr, einmal weniger explizit die ethnographischen Ausführungen. Deutlich wird dann, dass das schnell herbeizitierte Stereotyp der unterwürfigen, von kolonial-patriarchalen Strukturen ausgebeuteten Frau genauso wenig greift wie das andere Ende der Argumentation, das die mütterliche Entscheidungsmacht in Haushalt und Familie glorifiziert oder matriachale Strukturen beschwört. Im Ausloten des Verhältnisses von Geschlecht und Macht bringe ich vielfältige Ambivalenzen und Komplexitäten zur Sprache, die Männer und Frauen, als Ehepartner, Töchter, Söhne und Geschwister in ihren alltäglichen Konfrontationen des Mächtigseins und gleichzeitig Nicht-Mächtigseins verhandeln.

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. Sie erweiterte sich in Begegnungen mit Frauen, die ihr Leben in der Megacity Manila zu organisieren hatten und die Option einer Heiratsmigration in Erwägung zogen und folgte schließlich den Erzählungen bis in die philippinische Provinz. In diesem Kapitel zeichne ich diesen Weg über einige individuelle Geschichten nach und experimentiere in einer Art parallelen Darstellung mit der Umsetzung der verschiedenen Erkenntnisebenen. Dieses Vorgehen ist getragen von der Idee, dass sich gerade auch an den konkreten – oft tastenden – Forschungsbegegnungen herauslesen lässt, wie verwirrend und kompliziert das Mosaik von Traditionen sich artikuliert. Der dialektischen Verschränkung ihrer Geschichten im Kontext unserer Forschungsbegegnung (eine Darstellungsebene – kursiv hervorgehoben) mit meinen weiterführenden Interpretationen und Kontextualisierungen (eine andere Darstellungsebene – im weißen Fließtext) habe ich eine weitere Ebene relevanter gesellschaftlicher Diskurse hinzugefügt (durch Rahmung abgehoben), die sich angesichts der angesprochenen Themen wie ein *link* (um es in der Computersprache zu formulieren) öffneten. Diese haben im Stile umfangreicher Exkurse erläuternden Charakter, ohne sich unmittelbar mit den Geschichten verknüpfen zu lassen (z.B. *Artikulationen von Frausein*; *Traditionelle’ und ,moderne’ Liebe*).

Kapitel 5 – Ehe- und Heiratsgeschichten in Deutschland.

Das Leben in der Heiratsmigration oder:

Das ganz „normale Chaos der Ehe“?

Die Beschreibung deutsch-philippinischer Ehen als wesentliche Beziehungsbildung im Migrationsprozess gliedere ich ausgehend von der simplen Erkenntnis, dass die Ehe als das Schaffen einer gemeinsamen Welt ein Begegnungsprozess ist, in drei Etappen: Die Anfangsphase, die Phase des Daseins und schließlich die Phase der Etablierung, die sich häufig zwischen Sesshaftwerdung und transnationaler Familienvernetzung gestaltet. Erfahrungen der

Entfremdung, der ‚Entbettung‘, der Diskontinuitäten und der Nicht-Zugehörigkeiten – in der Literatur werden sie in Anlehnung an Stuart Hall ‚Dislokationen‘ genannt – sind die charakteristischen Erfahrungen, die jedoch in den unterschiedlichen Phasen mit unterschiedlicher Akzentuierung zur Disposition stehen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit werden in diesem Kapitel verschiedene Momente der ‚Dislokationen‘ innerhalb des heiratsmigratorischen Prozesses herausgearbeitet und die Antworten beschrieben, mit denen philippinische Heiratsmigrantinnen sich gegen diese ‚Dislokationen‘ wenden. Während in der ersten Phase unweigerlich die Konfrontation mit den jeweiligen Träumen, Imaginationen und Stereotypen vorrangig innerhalb der Ehebeziehung stattfindet, wird in der zweiten Phase die Migrationsgemeinschaft zu einem wichtigen Bezugspunkt. Dabei zeigen die Beispiele spannungsvolle Dynamiken einer ‚doppelten Kultur‘ zwischen Solidarität und Rivalität, die beispielhaft in vielstimmiger epischer Breite dargelegt werden. In der letzten Etablierungsphase rücken schließlich die vielfältigen Strategien in den Blick, mit denen Transmigrantinnen die Differenzen ‚hier‘ und ‚dort‘ leben, und ich frage danach, wie sie die Differenzen in ihren Geschichten erzählen. Dabei geraten verschiedene Identitätsnarrative in Wettstreit. Zugehörigkeit und Identität müssen immer wieder von neuem hergestellt werden und können nicht als Ausdruck sozialer und kultureller Homogenität verstanden werden.