

Reihe Curupira, Band 13
herausgegeben vom Förderverein »Völkerkunde in Marburg« e. V.

Am Ende des 20. Jh. zeichnet sich überall auf der Welt eine Entwicklung von Kommunikationsstrukturen ab, in der die Schrift ihre dominante Stellung einbüßt. Dieses Buch geht der Frage nach, welche kulturelle Rolle Oralität heute im Kontext moderner Gesellschaften und in einer durch eine komplexe Vielfalt von Medien geprägten kommunikativen Arena spielt. »Moderne Oralität« ist mit der historischen, präliteraten Oralität durch strukturelle Ähnlichkeiten verbunden, aktualisiert diese aber unter radikal anderen (soziokontextuellen, formalen und medialen) Vorzeichen. Diese Grundannahme besagt einerseits, daß es in modernen Gesellschaften soziale Sektoren bzw. bestimmte Themenbereiche gibt, in denen orale Kommunikation die primäre Form des Informationstransfers darstellt. Die technischen Entwicklungen der Gegenwart haben diese orale »Revitalisierung« durch das immense Anwachsen mediatisierter Kommunikation gefördert. Andererseits wird diskutiert, ob eine moderne Oralität den oberflächlich literalisierten, überwiegend oral geprägten Gesellschaften der Peripherie eine kulturell adäquatere Strategie der gesellschaftlich anerkannten Kommunikation zur Verfügung stellt. Die ethnologische Perspektive ermöglicht einen Blick über die reine Medienbetrachtung hinaus und stellt die soziale Einbettung der Kommunikationskanäle in den Vordergrund.

By the end of the 20th century a change in communicative practice has taken place all over the world that has challenged the dominant position of the written word. This book addresses the question of what cultural role orality plays today in modern societies, in a communicative arena shaped by a multiplicity of media. »Modern orality« shares structural features with historical, preliterate orality; these are contemporized, however, under radically different (socio-contextual, formal, and medial) circumstances. This general premise suggests two things: firstly, there are social sectors and communicative themes in modern societies where the transfer of information is primarily oral. Modern technology, with its rapid growth of mediated communication has been instrumental in facilitating this »revitalization« of orality. Secondly, modern orality is likely to offer to the predominantly oral societies of the global periphery a communicative strategy that is both socially accepted and culturally more appropriate. These processes are investigated from an anthropological perspective, which goes beyond pure media research and focuses on the social embeddedness of channels of communication.

Moderne Oralität

Ethnologische Perspektiven auf die
plurimediale Gegenwart

herausgegeben von
Ingo W. Schröder & Stéphane Voell



CURUPIRA

Der Förderverein »Völkerkunde in Marburg« e.V. wurde 1993 gegründet. Seine Aufgabe besteht unter anderem in der Herausgabe der ethnologischen Schriftenreihen »Curupira« und »Curupira Workshop«. Auskünfte erhalten Sie unter folgender Adresse:

Förderverein »Völkerkunde in Marburg« e. V.
c/o Institut für Vergleichende Kulturforschung
Fachgebiet Völkerkunde, Kugelgasse 10, 35032 Marburg/Lahn
Tel. 06421/282-2036, Fax: 06421/282-2140,
E-Mail: info@curupira.de
www.curupira.de

*Gedruckt mit Unterstützung der
Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG).*

© 2002 Curupira
ISBN 3-8185-0360-5
ISSN 0945-8476
Redaktion, Satz: Stéphane Voell
Druck: Difo-Druck, Bamberg
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis

<i>Mark Münzel</i> Vorbemerkung: Ethnologie und der große Trennstrich	7
<i>Ingo W. Schröder & Stéphane Voell</i> Einleitung: Moderne Oralität. Kommunikationsverhältnisse an der Jahrtausendwende	11
<i>Christian Meyer</i> Kulturanthropologie und Rhetorik: Zur wechselvollen Geschichte eines engen Verhältnisses: historischer Rückblick und Stand der Forschung	51
<i>Ingo W. Schröder</i> Lokalitätsdiskurse und ihre Medien. Kontinuitäten und Diskontinuitäten von Öffentlichkeit im indianischen Südwesten Nordamerikas	83
<i>Andreas Hemming</i> Albert Lords »transitional text« in der Moderne. Eine Neudefinition anhand einer irokesischen Erzählung	105
<i>Stéphane Voell</i> Die Rückkehr in den Dschungel? Über Schildkröten und geschlechtsneutrale Hasen	121
<i>Christian Carstensen & Michael Schlottner</i> Storytelling und Popmusik im indigenen Nordamerika Ausdrucksformen zeitgenössischer Oralität	141
<i>Michael Nijhawan</i> Rhetorik, Musik und Repräsentationspraxis im Dhadi-Genre des Panjab	171
<i>Andrea Reikat</i> »Le tour de monde au bout des lèvres.« Der Wandel der Kommunikations- formen im Raum Tenkodogo (Burkina Faso, Westafrika)	195

<i>Christian Häusler</i> Moderne Oralität und Kulturwandel bei den Ngäbe West-Panamás	215
<i>Andrea Lauser & Peter J. Bräunlein</i> Inszenierungen – Auslassungen – Übertragungen. Zur Ethnographie lebensgeschichtlichen Erzählens auf den Philippinen	241
<i>Michael Beißwenger</i> Getippte ›Gespräche‹ und ihre trägermediale Bedingtheit. Zum Einfluß technischer und prozeduraler Faktoren auf die kommunikative Grundhaltung beim Chatten	265
<i>Ingo W. Schröder & Stéphane Voell</i> Leitlinien eines Forschungsprogramms zur ›Modernen Oralität‹	301
Autorenverzeichnis	305

Vorbemerkung

Ethnologie und der große Trennstrich

Dieses Buch ist aus einem Forschungsprojekt hervorgegangen, das Formen historischen Diskurses bei nordamerikanischen Indianern untersuchte.¹ Bei der Forschung wurde gefragt, ob und wie der hegemoniale euro-amerikanische Geschichtsdiskurs die eigene indianische Geschichtsdarstellung überlagert haben und inwieweit indianische Strategien die modernen Darstellungsformen unterwandern und indianisieren.

Sehr bald zeigte sich dabei, daß das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit eine zentrale Rolle spielt. Nordamerikanische Indianer übernehmen ›moderne‹ Formen des Ausdrucks, mit Vorliebe aber gerade solche, die nicht besonders schriftgebunden sind, wie Mißwahlen, bei denen eigentlich nur die Nummer der Kandidatin geschrieben sein muß, Verkaufsausstellungen, Powwows, daneben freilich auch das Medium der Zeitung.

Die eigenen indianischen Geschichtsüberlieferungen sind mündlich – in der Theorie zumindest, während sie in der Praxis seit nunmehr über hundert Jahren auch schriftlich, nämlich durch Ethnologen tradiert und sicher auch verändert werden. Theoretisch aber wird weiterhin ein scharfer Kontrast behauptet, zwischen einerseits dem Gedächtnis des alten Indianers, der in seiner Kindheit von seinem Vater Geschichten hörte (oder nicht vielleicht doch von seinem weißen Lehrer, der sich für indianische Geschichte begeistert und ethnologische Werke gelesen hatte?), und andererseits dem aus Büchern geschöpften Wissen der Weißen (Büchern, die freilich nicht selten auf der Aufnahme mündlicher indianischer Berichte beruhen). Die Authentizität und höhere Wahrheit der mündlichen Überlieferung gehört den Indianern und verschafft ihnen einen höheren Legitimitätsgrad gegenüber den Weißen.

Das ist letztlich eine Variante der These vom *grand partage*, dem ›Großen Trennstrich‹, der die authentische Mündlichkeit von der entfremdeten Schriftlichkeit trennt. Die Autoren der folgenden Beiträge verhalten sich, ausgesprochen oder unausgesprochen, zu dieser These, die Ingo W. Schröder und Stéphane Voell in ihrer Einleitung diskutieren und ablehnen.

Der *grand partage* zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit dient bisweilen als Ersatz für die politisch nicht mehr korrekte Unterscheidung zwischen ›primitiv‹ und ›hochkulturell‹, oder für die allzu idyllisierende zwischen ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹. Die schon von Ferdinand Tönnies im 19. Jh.

- Termer, Franz 1919. Ein Beitrag zum religiösen und kulturellen Leben der Guaimí-Indianer im 16. Jahrhundert. In: *Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 50: 52-55.
- Torres de Araúz, Reina 1980. *Panamá Indígena*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura, Patrimonio Histórico.
- Young, Philip D. 1970. Notes on the Ethnohistorical Evidence for Structural Continuity in Guaymí Society. In: *Ethnohistory* 17: 11-29.
- 1971. *Ngawbe. Tradition and Change among the Western Guaymí of Panama*. Urbana [u.a.]: University of Illinois Press.
- 1976. Guaymí Nativism: Its Rise and Demise. In: *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas III*: 93-101.
- Young, Philip D. und John R. Bort 1976. Edabáli: The Ritual Sibling Relationship among the Western Guaymí. In: Young/Howe (Hrsg.): 77-90.
- Young, Philip D. und James Howe (Hrsg.) 1976. *Ritual and Symbol in Native Central America* (University of Oregon Anthropological Papers, 9). Eugene: University of Oregon Press.

Andrea Lauser & Peter J. Bräunlein

Inszenierungen – Auslassungen – Übertragungen

Zur Ethnographie lebensgeschichtlichen
Erzählens auf den Philippinen

Vorbemerkung

1986 reisten wir zum ersten Mal auf die Philippinen, um gemeinsam eine Feldforschung in einer Alangan-Mangyan-Siedlung in den Bergen Mindoros durchzuführen. Die Bekanntschaft mit Filipinas in Deutschland weckte das Interesse am Thema Heiratsmigration, mit dem sich Andrea zwischen 1993 und 1998 intensiver befaßte. In drei Aufenthalten während der Jahre 1996, 1997 und 1998 dokumentierte Peter Passionsrituale und interviewte Kreuzigerinnen und Kreuziger in der Provinz Bulacan. Lebensgeschichten waren bei all den genannten Forschungsbemühungen von zentraler Bedeutung. Allerdings mußten wir schnell feststellen, daß sich das ›Abfragen‹ von Biographien schwieriger gestaltete als angenommen. Das beeindruckende Vorbild *Nisa erzählt* ließ sich trotz allem (anfänglichen) Eifer nicht als Modell übernehmen.¹ Sowohl der Vorgang des lebensgeschichtlichen Erzählens als auch die Ergebnisse sperrten sich gegen unsere Erwartungen. Die im Feld festgehaltenen lebensgeschichtlichen Erzählungen bzw. biographischen Episoden waren entweder merkwürdig ereignisarm und scheinbar voller Auslassungen, oder sie enthielten unglaubliche Begebenheiten und märchenhafte Einfärbungen. In anderen Fällen geriet lebensgeschichtliches Erzählen zur wohlkalkulierten Inszenierung mit dem Ziel, den Ethnographen zu beeindrucken.

Das Vorhaben, lebensgeschichtliches Rohmaterial zu sammeln, dieses von subjektiven Verzerrungen zu ›reinigen‹, es möglichst widerspruchsfrei zusammenzusetzen, um es schließlich als ethnographische Quelle der Leserschaft zu präsentieren, erwies sich als naiv. Die in unserer Kultur übliche Praxis, sein Leben einigermaßen chronologisch als Entwicklungsgeschichte zu rekapitulieren, durchsetzt von einigen Krisen- und Übergangsphasen, war bei unseren Gesprächspartnerinnen und -partnern keineswegs selbstverständlich.

In der Sozialforschung geht man von der Annahme aus, daß es sich beim Erzählen² um einen ›elementaren‹ Vorgang handelt, um so etwas wie eine Grundeigenschaft zwischenmenschlichen Handelns. Menschen seien *narrating*

animals, erklärt Roland Barthes.³ Inwieweit Erzählhandlungen – und lebensgeschichtliches Erzählen im besonderen – indes kulturell definiert sind, wollen wir im folgenden anhand unserer Erfahrungen mit philippinischen Gesprächspartnern und Gesprächspartnerinnen beschreiben.

Der Komplexität des Themas versuchen wir uns über eine ›Montage‹ verschiedener Szenen anzunähern. Indem wir einen Bogen spannen – von den transnational vernetzten philippinischen Familienräumen über die Urwaldbergen Mindoros bis zu den Kreuzigerinnen Kapitangans – wollen wir die Aufmerksamkeit auf die unterschiedlichen, ›vielgesichtigen‹ Kontexte richten und nach möglichen kulturellen Gemeinsamkeiten und Erzählkonventionen fragen. Wir richten unser Augenmerk auf den performativen Aspekt der oralen Praxen, zudem geht es uns um den Vorgang der Nutzung und Aufbereitung von narrativen und medialen Vorlagen und Mustern für die Inszenierung von erzählten Lebensläufen.

›Es war mein Schicksal ...‹ oder ›Geschichten, die das Märchen schreibt‹

Aurelia,⁴ eine philippinische Bekannte, hatte im ›Asia-Food-Store‹ einer deutschen Kleinstadt einen Großeinkauf getätigt. Aufgeregt erwartete sie zwei Nichten aus Manila, die auf jeden Fall mit philippinischer Küche empfangen werden mußten. Nervosität der Gastgeberin und Kulturschock der Gäste waren damit abzufedern. Mein⁵ Angebot, sie angesichts des großen Reissackes, der vielen Tüten und Päckchen nach Hause zu fahren, nahm Aurelia gerne an und lud mich im Gegenzug zu einem Bier in die Kneipe ein. Dort konfrontierte mich Aurelia mit einer knappen märchenhaften ›Lebensgeschichte‹:

Auf den Philippinen habe sie als älteste Schwester sehr hart in einer *grocery* [Lebensmittelladen] gearbeitet. Eines Tages – sie war damit beschäftigt, Reis abzupacken – bemerkte sie, wie ein ›Kaukasier‹⁶ sie immerzu anstarrte. Sie habe sich dafür nicht interessiert, sondern ihre Arbeit fortgesetzt. Die Arbeit war ihr Leben. Da die Mutter gestorben war, hatte sie als Älteste für acht weitere Geschwister Verantwortung zu tragen. Für ›Flirts‹ blieb da keine Zeit. Doch dieser Mann kam täglich vorbei, um sie anzuschauen. Und jedes Mal habe sie ihn ignoriert. Sie habe sich nicht für ihn interessiert. Als er schließlich Mut faßte und sie ansprach, schickte sie ihn weg. Sie hatte keinen Sinn für ihn. [...]

Dann migrierte sie nach Spanien, wo sie Haushaltshilfe in einer reichen Familie wurde. Man erkannte dort recht bald, daß sie eine ausgezeichnete Köchin war. Sie lernte schnell und erweiterte ihr Repertoire. Als diese Familie vier Jahre später nach Hamburg

umziehen mußte, sei Aurelia so unentbehrlich gewesen, daß die Familie sie dorthin mitnahm.

Eines Tages brachte sie ihre Schuhe zur Schuhreparatur. Als sie ihre reparierten Schuhe beim Schuster wieder abholen wollte, habe dieser sie angesprochen: Er solle ihr ausrichten, daß ein Freund die philippinische Besitzerin dieser Schuhe treffen wolle. Zunächst habe sie wieder abgewinkt. Aber die vermittelnde Anfrage des Schusters sei so dringend gewesen, daß sie schließlich eingewilligt habe. – Und siehe da, dieser Kaukasier aus dem Reisladen stand ihr gegenüber!

Es war Schicksal, nun mußte sie ihn erhören. (Februar 1992)

Diese kurze ›trans-philippinische‹ Variante des Grimm'schen Aschenputtel ließ mich aufhorchen: Ausgerechnet Aurelia, die im Netzwerk des ›Asia-Food-Store‹ als tatkräftige Managerin mit vielen nützlichen Ideen und Kontakten bekannt war und eher dann zu Rate gezogen wurde, wenn es galt, dem Schicksal nachzuhelfen, schildert die Begegnung ihrer eigenen interkulturellen Ehe im Tenor der schicksalhaften Unausweichlichkeit. Selbst Raum-Zeit-Markierungen können diese Bestimmung nicht aufheben und sind bedeutungslos. Ihr Weg als älteste Schwester führt sie vom philippinischen Reisladen in einen spanischen Haushalt zum Schuhladen in Norddeutschland. Schön wäre es gewesen, wenn die passenden Schuhe wie im alten Märchen oder in einer modernen *soap opera* zur Erlösung durch eine reichen, goldglitzernden Prinzen geführt hätten.

Das von Aurelia präsentierte Märchen ist zweifellos sinnstiftend und verleiht ihrem Lebensbericht in der Rückschau Kohärenz und gute Fügung. Zwangsläufig provoziert dieses Märchen aber auch die Frage nach dem ›wirklich Erlebten‹. Da ich die kulturelle Basisregel des ›Gesicht-Gebens‹⁷ als eine auf den Philippinen wichtige harmonisierende Kommunikationskonvention bereits vollkommen internalisiert hatte, wagte ich nicht, spontan und konfrontativ zu reagieren. Was wirklich geschah, wissen wir nicht,

›doch wissen wir viel über solche Geschichten. Geschichten, die so enden, sind bewegt verlaufen. Stürmische Zeiten waren zu durchleben, Gefahren zu meistern, Prüfungen zu bestehen. Den richtigen Weg galt es zu finden, in finsternen Wäldern, auf tobenden Meeren, unter fremden Menschen den Weg für sich und vor allem auch zu sich. Geschichten, die so rund enden erzählen von Kanten und Ecken, von Untiefen und Abgründen, bis sie dahin gelangen.«⁸

Zu anderer Zeit, an anderem Ort und mit einer anderen philippinischen Gesprächspartnerin, meinte ich ähnlich märchenhafte Motive zu erkennen. So erzählte Girley⁹ beim gemeinsamen Vorbereiten einer Mahlzeit, vom Beginn ihrer (interkulturellen) Ehe:

»Er war mein Schicksal. In dem Hotel [auf den Philippinen], 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. [...] Eines Tages wollte ich eine Freundin vom *bookstore* abholen. Als ich auf sie wartete, schaute ich mir Postkarten an einem Postkartenstander an. Eine, die mir gefiel, wollte ich kaufen. Eine Postkarte kostet nur einige Centavos. Weil ich mich schämte, nur eine Postkarte für nur einige Centavos zu kaufen, kaufte ich mehrere, zehn oder so. Damit es sich an der Kasse lohnte und wie ein richtiger Einkauf aussah. Da hatte ich also zehn 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.«¹⁰

In beiden lebensgeschichtlichen Erzählfragmenten läßt sich trotz ihrer Unterschiedlichkeit Gemeinsames herauslesen:

Inhaltlich klingen Vorstellungen über die Rolle der passiven, zu erobernden Braut durch, die nicht nur auf den Philippinen zu gängigen konventionellen Bildern gehören. Irritierend mag an den Schilderungen sein, daß das Spiel der Eroberung einer Unnahbaren und Widerspenstigen über räumliche, zeitliche und kulturelle Grenzen hinweg vom Schicksal bestimmt, ja märchenhaft funk-

tioniert. Zwischen den Zeilen gelesen, ist zu vermuten, daß sowohl Aurelia als auch Girley sehr viel aktiver ihren Lebensweg (in die Ehe) gestalteten, als sie nun in ihrer Rede der Unbeteiligten und Desinteressierten preiszugeben bereit sind.¹¹

Formal betrachtet bringen sowohl Aurelia als auch Girley ein Modell, eine Version von Lebensgeschichte hervor, wo sich Reales und Eingebildetes, Tatsachen und phantasierte Möglichkeiten stark vermischen.

Es fällt auf, daß die Motive der vorgestellten Erzählungen deutliche Nähe zu Märchenstoffen aufweisen. Die phantastische Motivik ist der Welt des Kinofilms und der *soap opera* entnommen, die sich ihrerseits direkt auf das unerschöpfliche Repertoire der Märchen beziehen.

Der Film *Pretty Women* mit Julia Roberts und Richard Gere in den Hauptrollen sei exemplarisch genannt. Der Film hat unter Heiratsmigrantinnen durchaus Kultcharakter.¹² Für viele Migrantinnen ist der Film ein vielschichtiger Bezugspunkt, über den sich eigenes Leben spiegelt, abgleicht und projektiv entwirft. Wenn in den Narrationen von Filipinas darauf zugegriffen wird, ist dies gerade nicht nur eine Aneignung von lebensfernen Stereotypen. Denn zum einen wird damit ganz wesentlich lokale Alltagswelt beeinflusst, zum anderen dienen die Identifikationen mit Märchenmotiven als Anker in einer stürmischen Welt.

Die oben genannten Erzählfragmente blieben nicht die einzigen »märchenhaften«, metaphorischen lebensgeschichtlichen Episoden, die uns im Laufe unserer Forschungen erzählt wurden. Allerdings lernten wir auch mit zunehmenden »Erzählbegegnungen« im Wechselspiel der ethnographischen Begegnung, wie im Ausbalancieren eines Fremdheits-Vertrautheitsverhältnisses sich auch die jeweiligen Positionierungen veränderten und zu Erweiterungen der Erzählinhalte führten.¹³

»Mein Leben? – Da gibt's nichts zu erzählen ...«

Schon während unserer Forschung bei den Mangyan auf Mindoro mußten wir feststellen, daß sich individuelle persönliche Beschreibungen und Entwicklungsgeschichten nur schwer aus den wortkargen »Standardlebensläufen«, die uns auf unser Befragen hin berichtet wurden, zusammenstellen ließen:¹⁴ Allzu häufig erhielten wir als Reaktion auf unsere Bitte um eine Lebensgeschichte die beiläufige und schulterzuckende Antwort: »Mein Leben? Da gibt's nichts zu erzählen.« Nach weiterem Insistieren folgte dann in der Regel eine karge Auflistung der Lebensabschnitte: Nach der Kindheit folgte die Zeit des Flirtens, die erste Heirat, nach einer kurzen Ehe meist eine Trennung, eine weitere Ehe, die mit der Anzahl der Kinder stabiler wird, die Geburt der Kinder ...

Wir vermerkten damals, daß die Mangyan keinen Anlaß sahen, Individualität gerade über den Lebensbericht zu inszenieren.¹⁵

Das Fehlen von besonders herausragenden Festen und Ritualen in der Kultur der Mangyan wurde auch in den Erzählungen deutlich. Es fehlten Zäsuren, Krisen, die das individuelle Leben, nach unserer Vorstellung, unverwechselbar macht. Das von uns gesuchte Individuelle wurde scheinbar permanent ausgelassen.

Selbst unangenehme Unregelmäßigkeiten und Schicksalsschläge ähnelten sich: ein schwerer Taifun mit kargen Zeiten, eine Masernepidemie, die Tode forderte, eine Schweinepest, die die Zahl der Hausschweine dezimierte, bei älteren Mangyan die Flucht vor den Japanern (im Zweiten Weltkrieg) ins Hinterland. All das sind Daten, die das Leben eines jeden Mangyan ausmachen, ohne daß sie in einem persönlichen Erzählstil als individuelle Erfahrung mitgeteilt wurden. Auch nach konkretisierenden Fragen blieben die Antworten eher stereotyp, ohne persönlich gefärbte Details oder mit emotionalen persönlichen Erfahrungen erzählt.

Als wir später dazu übergingen, Geschichten und Mythen zu sammeln, erweiterten wir unsere Bitten um Geschichten auch auf solche aus dem aktuellen Leben. Bei gemeinsamen Betelnuß-Pausen auf dem Feld oder einfach nur beim gemeinsamen ›faulen‹ Ausruhen und ›Ierumhängen‹ in der häuslichen Hängematte fanden unsere Gesprächspartnerinnen sichtlich Vergnügen, Geschichten – vorzugsweise über Liebe und Eifersucht – aus dem Alltag zu erzählen. In den immer geselligen – über zwei Personen hinausgehenden – Gesprächsrunden begannen die Erzählerinnen in einer neutralisierten Sprache ›Eifersuchts- und Liebesdramen‹, die sich in den letzten Jahren in der Siedlung ereignet hatten, zu erzählen. Dabei vermieden sie, ihre eigenen Geschichten zu erzählen, sondern wählten vielmehr eine sie bewegende Geschichte aus dem gesamten Dorfleben. Dramaturgisch gesehen gab es meist eine wortführende Erzählerin, die den Anfang machte:

»Es war einmal eine Frau und ein Mann. Die Frau war schon viele Jahre Witwe. Ihre Kinder bekamen schon selbst wieder Kinder. Die Frau liebte es, allein das Dorf zu verlassen, um auf ihrem Feld zu arbeiten. Nach Sonnenaufgang verließ sie die Siedlung und ging in den Dschungel hinaus. Gegen Abend kehrte sie allein wieder heim.

Der alte Mann beobachtete sie. Er folgte ihr heimlich, um sie draußen im Dschungel zu treffen ...«

Spätestens an dieser Stelle, wußten alle Anwesenden (außer der Ethnographin), um wen es sich bei dieser Erzählung handeln würde. Es wurde gelacht und ge-

meinsam, die Haupterzählerin ergänzend oder korrigierend, die Geschichte weitergesponnen. Dabei übernahm die ebenfalls anwesende Witwe Palaiina, deren Abenteuer hier verhandelt wurde, höchstens eine der korrigierenden Nebenerzählrollen ein. Lebensgeschichtliches Erzählen geschah hier weniger autobiographisch denn biographisch. In einer ›gemeinschaftlichen‹ Erzählung wurden kurze Episoden aus dem Leben einer Vertrauten für die Fremde (in diesem Falle die Ethnographin) inszeniert. In diesem Beispiel war Filimonina (die Nachbarin und Schwägerin, die ansonsten zu Arbeits- und Sozialgemeinschaft der ›Protagonistin‹ gehörte) Hauptakteurin und Regisseurin. So erfuhren wir, daß die Frau und der Mann sich schließlich im Dschungel trafen.

»Die Frau schaute dem Mann ins Gesicht, und sie begannen, die köstlichsten und erlesensten Speisen dort im Dschungel zu sich zu nehmen und sich ausgiebigen Tabakschlemmereien hinzugeben.«¹⁶

Und Lakitina konkretisierte: »Sie hatten dort eine Hütte, in der sie Reis, frischen Fisch, aber auch Fischkonserven und Pancitnudeln für sich allein verzehrten [alles rare und wertgeschätzte Produkte, die teils nur in den Tieflandläden zu kaufen waren, A. L.]. Und sie kauten Unmengen köstlichen Tabak.¹⁷ So ging das viele Tage, ja Wochen. Bis sie entdeckt wurden.«

Eine andere erläuterte: »Die Ehefrau des Mannes war sehr unglücklich. Sie hatte schon Augen so groß wie Kokosnüsse vom vielen Weinen. Diese Frau war schwanger und verzweifelt und lag krank danieder.«

Palaiina erinnerte sich: »Es gab eine Versammlung.«

Und Filimonina fuhr fort: »Ja, es gab Versammlungen, in denen sich alle verpflichteten, die alte Ordnung wiederherzustellen. Aber der Mann und die Frau konnten nicht voneinander lassen. Sie gingen wieder und wieder in den Dschungel und aßen viel Reis, Fisch und Fleisch, bis sie köstlich gesättigt waren. In einer weiteren Versammlung wurden die beiden unter Androhung von Strafe aufgefordert, voneinander zu lassen. Ohne Harmonisierung der Beziehungen würde die Niederkunft der Ehefrau zu Komplikationen führen.«

Hier ist nicht der Rahmen, Episoden aus Palaiinas Lebensgeschichte weiter auszubreiten. Nur soviel: Sie blieb eine begehrte Witwe und nachdem sie einige Angebote ausgeschlagen hatte, wurde sie schließlich immer häufiger mit einem Witwer gesehen.

Der Punkt, auf den es uns hier ankommt, ist, daß Palaiina ihre Erlebnisse nicht selbst erzählt, sondern es anderen überläßt, diese auszubreiten, oder auch nicht.

Die Erzählerin Filiomonina wiederum erzählt nicht *unmittelbar* aus ihrem eigenen Leben, sondern *mittelbar* über das Leben einer nahen Vertrauten aus ihrer Arbeits- und Sozialgemeinschaft.

Solche bei den Mangyan gewonnenen Einsichten begegneten uns auch (trotz vielfältiger sonstiger Differenzen) in den ›autobiographischen‹ und biographischen Positionierungen von Heiratsmigrantinnen und Kreuzigerinnen. Statt die Entwicklung der eigenen Persönlichkeit rekonstruierend nachzuerzählen, wurde lebensgeschichtliches Erzählen gerne über Bilder und Anekdoten dargeboten, die auf Rhetoriken der ›Legende‹, des ›Märchens‹ und der *soap opera* rekurrten. Es schien sehr viel selbstverständlicher zu sein, das Leben anderer zu erzählen als das eigene. Dabei waren die (Selbst-) Repräsentationen deutlich einem soziozentrischen Modell von Person verpflichtet. Die Erzählungen waren immer eingebettet in familiäre Entscheidungsprozesse, in Relationen zu anderen. Häufig wurden ›Lebensgeschichten‹ über Anspielungen aus zweiter Hand organisiert. Oder eben über vermitteltes Erzählen, indem die Erzählerin sich mit ihrem Erzählinhalt nicht direkt an die Adressatin wendet, sondern an eine Vermittlerperson, die für die Weitergabe sorgt – oder auch nicht.

So erhielt ich beispielsweise von Girleys Schwester (im übrigen im Beisein von Girley) zusätzliche Informationen, die Girleys ambivalente Erzählung über den Beginn ihrer interkulturellen Ehe verständlicher machen:

Die beiden Schwestern lebten zusammen in der Hauptstadt. Von ihnen wurde erwartet, daß sie mit ihren relativ guten Verdienstmöglichkeiten im städtischen Dienstleistungssektor (als Boutiquen-Verkäuferin und Hotelangestellte) die jüngeren Geschwister und die Familie in der Provinz unterstützen.

Girley war zudem Mutter von zwei Kindern und lebte in einer nicht-ehelichen Beziehung mit dem Vater ihrer Kinder. Genau genommen war sie die Geliebte (*kerida*, *querida*) dieses verheirateten Mannes, der sich als wohlhabender Zollbeamter die gesellschaftlich tolerierte Zweitfamilie mit einer *kerida* leisten konnte.¹⁸

Die Schwester berichtete über diese untragbare Verbindung, aus der sie ihre ältere Schwester Girley um jeden Preis befreit sehen wollte:

»Mit allen Mitteln habe ich gegen diesen Mann gekämpft. Er war gewalttätig und hat auch mir gedroht, mich umzubringen. Ich hatte keine Angst vor ihm, sondern habe ihm auch gedroht. Ich kannte ja seine dunklen Schiebereien. ›Bring mich doch um‹, habe ich zu ihm gesagt. Ich war hart. Meine Schwester war die

Ruhige, Weiche, obwohl sie die Ältere ist. Ich wollte unbedingt, daß sich meine Schwester von diesem Mann trennt. Ich habe ihn nicht mehr in unsere Wohnung gelassen. Zu meiner Schwester habe ich gesagt: ›Wenn du noch weiter mit ihm zusammenbleibst, dann kenne ich dich nicht mehr.‹¹⁹

Girley war also alles andere als die *dalaga*, das junge ›unerfahrene‹ Mädchen, das sich – wie im Märchen – widerspenstig zieren darf, bevor es mit eroberten Inszenierungen in die Ehe geführt wird. Im Gegenteil, als Frau, Mutter und *kerida* stand sie mitten im realen Leben mit all seinen desillusionierenden und demütigenden Seiten. Umso mehr vielleicht war es ihr ein Bedürfnis, ihren Wert als Frau in dem Bild der ›widerspenstigen Zähmung‹ zu inszenieren. Das Schicksal wies ihr einen neuen Weg.

›Werkzeug in Gottes Hand‹

Im Mittelpunkt meiner Forschung²⁰ über das philippinische Osterbrauchtum stand das befremdliche Ritual der (Selbst-) Kreuzigung, das in einigen wenigen Orten der Insel Luzon seit den 1960er Jahren zur lokalen Tradition geworden war. Mein Vorhaben führte mich in das Dorf Kapitangan (Provinz Bulacan). Alljährlich, am Karfreitag, lassen sich dort einige Personen, darunter häufig Frauen, ans Kreuz nageln – in Anwesenheit von zwei- bis dreitausend Schaulustigen. In Gesprächen mit Kreuzigerinnen und Kreuzigern war die Frage nach individueller Motivation und der zugrundeliegenden Lebensgeschichte ein zentrales Anliegen.²¹

Als ich am Karfreitag 1996 erstmals im Kirchhof von Kapitangan inmitten der riesigen Menschenmenge stand, wurde mir – noch vor Beginn des Rituals – von meinen ortskundigen Begleitern Mother Paring, eine etwa fünfzig Jahre alte Frau, vorgestellt. Sie werde sich in Kürze ans Kreuz nageln lassen, erklärte man mir. Ehe ich mich äußern konnte, erläuterte Mother Paring, daß sie sich seit zehn Jahren regelmäßig am Karfreitag kreuzigen lasse. Die Zuschauermassen hätten seither zugenommen. Ich solle nicht versäumen, rechtzeitig um elf Uhr hier zu sein, dann werde ich sie am Kreuz sehen. Mother Paring ließ keine weiteren Fragen zu, nickte immerhin zustimmend, als ich um die Möglichkeit eines späteren Besuchs in ihrem Haus bat. Während der alsbald erfolgenden Kreuzigung auf einer Bühne im Kirchhof war Mother Paring von Journalisten, Photographen und Kameralenten umringt, die ihr die Aufnahmegерäte entgegenstreckten. In einem atemlosen Wortschwall und mit heißerer Stimme verkündete Mother Paring während und nach der Kreuzigung ihre Botschaft der staunenden Masse und den drängelnden Journalisten. Der Inhalt ihrer Botschaft war allerdings weder für mich noch für meine Begleiter verständlich.

In den folgenden Wochen und Monaten lernte ich weitere Kreuziger und Kreuzigerinnen kennen. Es handelte sich bei diesen Personen durchweg um sogenannte *faith-healers*, Geistheiler. Das Ritual der Selbstkreuzigung war hier Teil einer Heilerkarriere geworden und dient dem Erwerb von Heilungskräften. Alle Kreuzigerinnen und Kreuziger fühlen sich als Instrumente Gottes. Die Kreuzigungen folgen höherer Gewalt. Zumeist ist es Sto. Niño, Jesus als Kind, das, meist während einer lebensbedrohlichen Krankheit, den Auftrag erteilt. Heiler, die sich in Kapitangan, zumeist mehrmals, kreuzigen lassen, bilden den Mittelpunkt einer religiösen Bewegung. Um sie scharen sich Anhänger, mehr oder weniger zahlreich. Alle Heiler stehen in einem versteckten oder offenen Konkurrenzverhältnis zueinander. Religiöses Charisma und soziales Prestige, aber auch Geld sind die heiß umkämpften Güter.

Regelmäßige Besuche im Hause von Mother Paring gehörten zu den Notwendigkeiten meiner Forschungsaktivitäten. Sie lebte ca. zwanzig Kilometer von Kapitangan entfernt in einem Gebäude, das Kapelle, Heilpraxis und Wohnhaus gleichzeitig war, sich jedoch größtenteils noch im Rohbau befand. Mein Anliegen war denkbar schlicht: Ich interessierte mich für Kreuzigungen in Kapitangan und wollte mehr über das Leben der Kreuzigerinnen und Kreuziger erfahren. Darüber wollte ich ein Buch schreiben, so erläuterte ich, und hätte zunächst nichts anderes vor, als mit Mother Paring über ihr Leben sprechen, nicht länger als ca. sechzig bis neunzig Minuten. Mother Paring kommentierte dieses Anliegen mit beglücktem Leuchten in den Augen und offenkundiger Begeisterung.

In dem Zeitraum von drei Jahren, in denen ich sie immer wieder besuchte, gelang es mir nicht, dieses Ansinnen zu verwirklichen. Mother Paring verfolgte andere Pläne. Seit dem ersten Moment unserer Begegnung auf dem Kirchhof in Kapitangan war die Rollenverteilung festgelegt. Es handelte sich bei unseren Begegnungen nie um das, was man Informantinnenbefragung nennen könnte, sondern vielmehr um eine Art Audienz. Der inszenatorische Charakter unserer Treffen war so offenkundig wie hinderlich (für mein Anliegen); der Ablauf fast immer gleich.

Stets werde ich nach Ankunft gezwungen, auf Mother Paring zu warten. Sie bereite sich vor, wird mir erklärt, und einige ihrer Anhänger preisen zwischenzeitlich ihre Heilerfähigkeiten. Mother Paring erscheint nach einiger Zeit, huldvoll lächelnd, in einem glänzend weißen Rock, auffallend geschminkt, im Haar eine Goldspange. In der Regel ist ihr Platz hinter einem Tisch. Stets richtet sie als erste das Wort an mich. Meine Fragen gehen in ihrem Redeschwall unter. Häufig spricht sie von sich in der dritten Person und bezeichnet sich selbst als *Miracle of Bulacan*. Eine Sekretärin protokolliert jedes Wort – zu jeder Tages- und Nachtzeit. Das Eintreffen göttlicher Botschaften ist an keine Bürozeiten gebunden. Dicke Kladden

mit fein säuberlich abgetippten Reden sind greifbares Zeugnis jener Mitteilungen, die sie empfängt und wie ein Fernsehsatellit sofort wieder abstrahlt. Unter dem beifälligen Kopfnicken aller Anwesenden deutet Mother Paring auf die Papierberge und betont mit einer weitausholenden Handbewegung, hierin sei ›alles‹ enthalten. Mir wird der eine oder andere Dokumentenordner gereicht, nach kurzem Einblick jedoch wieder entzogen. In einer Ecke stapeln sich zahlreiche Tonbandkassetten mit konservierten Reden, daneben Videobänder der Kreuzigungen und anderer öffentlicher Auftritte.

Mother Paring berichtet von ungewöhnlichen Visionen, bemerkenswerten Heilerfolgen, aber auch von ihrem rastlosen Bemühen, Politiker auf den rechten Weg zu führen. Ihr Redestrom ist durchsetzt von mysteriösen Anspielungen auf das ›Wunder von Bulacan‹ und den heiligen Berg Mt. Banahaw,²² vor allem aber von moralischen Appellen und Kommentaren zu aktuellen politischen Vorgängen. Photographien, die von der Sekretärin beigebracht wurden, belegen Mother Parings nimmermüde Bemühungen um das Heil der Menschheit. Zu sehen sind Mother Paring zusammen mit Lokalpolitikern und landesweit berühmten Schauspielern. Ausführlich sind Kreuzigungen früherer Jahre abgebildet. Stellwände, dicht beschrieben mit Texten, lehnen an der Kapellenmauer, dazwischen Photos und Zeitungsausschnitte. Es werden mir auf Anweisung von Mother Paring dicke Ordner mit Briefen aufgeblättert; Briefe an hochgestellte Persönlichkeiten wie den Papst, das Oberhaupt der philippinischen katholischen Kirche, Kardinal Sin, und den (damaligen) Präsidenten Ramos.

Wann immer es gelingt, den Redefluß zu unterbrechen und darum zu bitten, Einblicke in die Ordner erhalten zu dürfen, Kassetten auszuleihen oder wenigstens etwas mehr über ihre Lebensgeschichte zu erfahren, bedeutet mir Mother Paring, daß ich ›alles‹ erfahren werde – das nächste Mal. Ich solle einen Termin mit der Sekretärin vereinbaren. Mitunter wird der Heilige Geist befragt, ob mein Anliegen lauter sei und wie viel man mir preisgeben dürfe. Gewöhnlich meldet sich der Heilige Geist in dem Fingerring von Mother Paring oder spricht aus einem rundgeschliffenen Lavastein, der auf magischem Weg zu Mother Paring gekommen sein soll. Die Mitteilungen des Heiligen Geistes sind launisch. So wird erklärt, meine Fragen müßten in demütiger Haltung geäußert werden: Ich hätte niederknien, meine Hände zu falten und meine Fragen mit ›please, Mother Paring, allow me to ask ...‹ beginnen. Mother Paring vermittelt mir, was, dem Hl. Geist zufolge, ›schöne‹ Fragen seien und erteilt die Weisung, die von ihr vorformulierten ›schönen‹ Fragen nachzusprechen, um diese anschließend selbst zu beantworten. Zu einer anderen Gelegenheit stellt man mir in Aussicht, ›alles‹ zu erfahren, wenn ich mit Mother Paring tanzen würde. Während des Tanzens werde ich aufgefordert, ihr gutes Aussehen mit blumigen Komplimenten zu loben, die sie selbst laut vorspricht. Einmal wird in der (durchaus

überschaubaren) Kapelle eine imposante Lautsprecheranlage aufgebaut, und Mother Paring und ich reden über Mikrophone zueinander, als ob wir auf einer Bühne vor Tausenden von Zuschauern stünden. Gleichzeitig werden wir dabei von einem Vertrauten aus dem Kreis um Mother Paring gefilmt. Eines Tages wird übermittelt, ich sei von Gott gesandt, und meine Bestimmung wäre es, das Leben Mother Parings niederzuschreiben und ihre Botschaften in der westlichen Welt bekannt zu machen.

Die Situation war denkbar paradox. Ich hatte es mit einer Person zu tun, die alle Details ihres Lebens auf fast besessene Weise protokollieren läßt und dabei überreiches Quellenmaterial anhäuft, dessen Auswertung dem Ethnologen zwar ständig in Aussicht gestellt, jedoch aufgrund der Interventionen des Heiligen Geistes nicht ermöglicht wird.

Während Mother Paring mein Begehren nach lebensgeschichtlichen Fakten nie erfüllt, präsentiert sie mir dagegen ständig neue *messages* mit dem Befehl, diese mit meinem Aufnahmegerät festzuhalten. In der Regel spricht Mother Paring Tagalog, eine andere Sprache hatte sie nie gelernt.²³ Für den Ethnologen aus Deutschland werden allerdings auch Botschaften in englischer Sprache mitgeteilt. So auch die folgende:

»A very good places about Jesus Christ, work to do and its will be happened a very gain [?] miracle by Mother Paring and you together accomplishment to a record a Jesus Christ will be the one who will hold for everything and a good right position, condition, and works to be. Unity will be happen, pregnancy, applableness [?] of Jesus, be approved and appreciate together in the world. A very good news by Jesus Christ in that place, bundok Dolores, sungaw, turungaw one. Very good deputy and happiness, recommendation of Jesus Christ will be picted [?] and afflicted to whom its will be considered about miracle Mother Paring in Bulacan. Is that shut [?] come together, you love association of workmanship and leadership about miracle.«²⁴

Sobald ich versuchte, den tieferen Sinn dieser und anderer, ähnlich rätselhafter Botschaften durch Nachfragen zu ergründen, zuckte Mother Paring in der Regel bedauernd mit den Schultern. Sie hätte schließlich nie Englisch gelernt, meinte sie traurig, und stattdessen möge *ich* ihr den Sinn dieser Botschaften erklären.²⁵

Nachdem es unmöglich war, von Mother Paring selbst etwas über deren Lebensweg zu erfahren, wandte ich mich an eine ihrer Schwestern, die Mother Paring als Sekretärin zur Seite steht. Von ihr erfahre ich schließlich das ›Wunder von Bulacan‹:

»Es geschah am 3. Juni 1986. Mother Paring schlief vier Nächte und fünf Tage durch. Sie lag da wie tot. Sie aß nichts, sie trank nichts. Wie tot war sie, und die ganze Familie hatte große Angst um sie. Aber wir holten nicht den Arzt, weil sie nämlich dieses Ereignis vorher angekündigt hatte. Sie hatte einen Brief geschrieben, in dem stand, daß niemand, auch keiner aus der Familie sie berühren darf. Man soll sie in Ruhe lassen, denn sie sei nun auf einer Reise zu Gott, und wenn man sie berührte, dann würde sie zurückgeholt. Ja – Mother Paring hat in dieser Zeit eine Reise zu Gott unternommen. Das ist zwar schwer zu glauben, aber es ist wahr. Ihr Körper ist hier geblieben, aber ihre Seele hat alles gesehen, das Paradies, aber auch die Hölle. Sie hat mit Gott gesprochen. Danach ist sie erwacht und war ganz rastlos. Ganz unruhig ist sie herumgelaufen. Seither hat sich ihr Leben sehr verändert. Sie ist jetzt eine berühmte Heilerin und bekommt ständig Botschaften von Gott. Sie hat wirklich viel zu tun, und sie tut es für die anderen Menschen. Bis zu dem Wunder war Mother Paring eine einfache Gemüsehändlerin auf dem Markt, und sie kann Kleider nähen. Sie hat Gemüse, Obst und selbstgenähte Kleider verkauft. Unser Vater ist Zimmermann und unsere Mutter Hausfrau. Viele Leute sagen, Mother Paring ist verrückt, manche Menschen lachen sie aus – aber das ist falsch. Sie ist ein Werkzeug in der Hand Gottes.«²⁶

Als Beweis für die Authentizität des Erzählten werden mir gleich darauf Photos vorgelegt: In einer Kapelle liegt die weißgekleidete Mother Paring starr wie eine Leiche auf einer blumengeschmückten Bahre, umstellt von großen Kerzen. Der Text unter dem Bild informiert, dies sei das Wunder von Bulacan.

Meine Begegnungen mit Mother Paring erschienen mir während der Forschung weitestgehend als (mitunter demütigende) Mißerfolgsereignisse – als eine Aneinanderreihung von Kommunikationsstörungen.

In distanzierter Rückschau lassen sich Gründe für diese Störungen benennen. Sie liegen hauptsächlich in unterschiedlichen, sich widersprechenden Erwartungshaltungen und Rollenzuschreibungen.

Meine ethnographisch motivierte Erwartung bestand in der Annahme, ich könnte eine Lebensgeschichte im Rahmen einer Begegnung ›von Mensch zu Mensch‹ abfragen. Verbunden damit war die Vorstellung, daß sich aus solcher lebensgeschichtlichen Erzählung die schwer nachzuvollziehende Handlung der Selbstkreuzigung begründen und verstehen ließe. Das implizit zugrunde gelegte Modell ist das der *confessio*, des Bekenntnisses oder der Beichte: Ein Indi-

viduum legt rückblickend introspektiv vor einem Gesprächspartner Rechenschaft über die eigene Vergangenheit ab und verleiht dem eigenen Handeln Sinn. Mother Paring hatte keinerlei Bedürfnis, sich zu erklären, noch sah sie die Notwendigkeit zur Introspektion. Das Konzept des Individuums, das selbstbestimmt handelt und seinem Leben nach eigenen Maximen Sinn verleiht (mehr oder weniger aktiv handelnd, in jedem Falle in retrospektiver *Erzählung*), war unangemessen. Mother Parings Lebensempfinden war eher ›erleidend‹ als gestaltend. Seit dem ›Wunder‹ fühlte sie sich als Instrument in der Hand Gottes, ständig von Botschaften überflutet, die dokumentiert und der Welt mitgeteilt werden mußten. Die Weisungen Gottes sind übermächtig und erfordern Präsenz in der Gegenwart. Die Beziehung des Ethnographen zu einer von Gott erwähnten Person konnte demnach nie auf der Ebene ›von Mensch zu Mensch‹ erfolgen. Die Ausgangslage war denkbar ungleich.

Mother Paring betrieb ›Charisma-Management‹.²⁷ In einem Übertragungsprozeß wird der Ethnograph umgedeutet in den gottgesandten Biographen und potentiellen Gefolgsmann. Der fremde Weiße, dem in postkolonialer Wahrnehmung Attraktivität, Reichtum, Einfluß zugeschrieben werden, soll beeindruckt werden. Die Mittel, auf die Mother Paring zurückgreift, sind allesamt magisch und machtvoll. Sie werden in wohlüberlegten, theatralischen Inszenierungen eingesetzt. Das *framing* ihrer Rede war immer wieder verblüffend. Mother Paring imitierte nicht nur das Sterben Christi, sondern auch andere Vorbilder: den Filmstar – unter Einsatz körperlicher Reize und Bühnentechnik, den Bürokraten – durch Verfahren des ›amtlichen‹ Protokollierens und Beurkundens, die Magierin – durch Orakel und sprechende Steine. Was aus der Ferne bizarr anmuten mag, erscheint vor dem Hintergrund postkolonialer philippinischer Kultur als folgerichtig. Der Akt der Nachahmung eines Showstars dient wie die Nachahmung von Christi Leiden und Tod dem gleichen Ziel: dem Erwerb von Macht.²⁸

Vor diesem Hintergrund einen in sich stimmigen lebensgeschichtlichen ›Text‹ erhalten zu wollen, ist ein aussichtsloses Unterfangen. Der ›stimmige Text‹ unter der Überschrift ›das Wunder von Bulacan‹ wurde dementsprechend nicht von Mother Paring selbst geliefert, sondern im Stil einer ›Hagiographie‹²⁹ von der ihr ergebenen Schwester.

Wenn wir uns die Frage stellen, inwiefern die ›lebensgeschichtliche Performanz‹ Mother Parings, mit deutliche Bezügen zu einer *celebrity culture*,³⁰ Bedingungen ›moderner Oralität‹ unterliegt, so ist zweifellos die Erweiterung von Bühnensbild, Requisiten und Publikum bemerkenswert. Mother Paring verfügt über ein ausgesprochenes Gespür für die Medienwirksamkeit ihres Tuns und Sprechens. Für Mother Paring besteht kein Widerspruch darin, gleichzeitig Showstar und Heilerin zu sein. Die Medienwelt bietet für sie Vorlagen und Mittel

für das konventionelle Rollenverhalten einer Person, die um Erwerb, Ausbau und Festigung von Charisma und Macht bemüht sein muß.

Zusammenfassung

Überdeutlich wird im Rückblick auf die Begegnungen mit Mother Paring, aber auch mit Filipinas in Deutschland oder mit Menschen in den Bergen Mindoros, daß sich lebensgeschichtliches Erzählen im Feldforschungsprozeß nicht ablösen läßt von performativen Rahmenbedingungen, von vorgegebenen und/oder ausgewählten narrativen Mustern (z. B. Märchen, Hagiographie), von Rollenzuweisungen und der Beziehungsgeschichte von Forscher/in und ›Informant/in‹. Die Vorstellung, daß die ›Lebens-Geschichte‹³¹ ›da draußen‹ existiere und demnach nur gesammelt, aufgenommen und transkribiert werden müsse, ist mittlerweile, wie die ethnologische Forschung zeigt, als naiv zu werten. Erzählungen sind – ebenso wie Identitäten – nicht so leicht ›dingfest‹ zu machen und zu decodieren, sondern stehen in einem engen, dialogischen Wechselverhältnis mit Fragen und Erwartungen der Zuhörer.³²

Ein »action model of story telling«, wie es Ken Plummer vorschlägt, legt sich daher zwingend all jenen nahe, die sich ethnographisch mit ›Erzählen‹ bzw. Oralität befassen:

»the telling of a life story is always socially constructed – no story just hangs loose, free of social context – and depends upon a constant flow of joint actions circulating between tellers, coaxers, texts, readers and the contexts in which the stories are told.«³³

Carolyn Nordstrom kritisiert die verbreitete Fixierung auf Text und gesprochenes Wort. Die Bedeutung von nichtverbaler Kommunikation, von ›Schweigen‹ und ›Sehen‹, wird weitgehend nicht erkannt.³⁴

Bemerkenswert ist, daß trotz reichhaltiger oraler Erzähltraditionen – sowohl bei den Mangyan auf Mindoro, als auch bei der christlichen philippinischen Tieflandbevölkerung und den (in der Welt verstreuten) Heiratsmigrantinnen – die direkte, d. h. selbstbewußte und selbstreflexive Eigenrepräsentation bestimmten kulturellen Konventionen zuwiderzulaufen schienen.³⁵ Die soziale Einbettung des Individuums und kulturelle Muster vom ›Selbst‹ bestimmen ganz wesentlich Inhalte, ›Stil‹ wie auch Strategien des nicht nur lebensgeschichtlichen Erzählens.

Dem Genre der selbsterzählten Lebensgeschichte liegt die Idee einer ichzentrierten Selbstvergewisserung zugrunde, wonach die erzählende Person erlebte Sachverhalte aus einheitlicher Perspektive zu unverwechselbaren und kontinuierlichen Lebensgeschichten ordnet und selbstreflexive Einblicke in das innere Erleben und (konfliktvolle) Empfinden vermittelt. Diese Idee gehört zu

den Beständen abendländischer Geistesgeschichte. Wichtig ist dabei der Umstand, daß es *literarische* Mustererzählungen sind, die hier exemplarisch wirken, allen voran *Bekenntnisse* eines Augustinus und Rousseau und Goethes *Dichtung und Wahrheit*. Dieses ›westliche‹ individuumsbezogene Biographie-Paradigma ist keinesfalls voraussetzungslos in andere kulturelle Kontexte zu übertragen. Die Grenzen dieses Paradigmas wurden uns während unserer philippinischen Forschungen aufgezeigt. Weder ›westliches‹ Verständnis von Chronologie noch die Idee einer Person als ein ›isoliertes‹ ego-zentrisches Wesen im Zentrum der Geschichte sind vorfindbar. Allerdings läßt sich das *soziozentrische* Gegenmodell, in dem das Individuum sich vor allem (und beinahe ausschließlich) als Teil einer Gemeinschaft wahrnimmt, nur begrenzt auf die beschriebenen Beispiele anwenden. Sowohl migrierte Filipinas als auch eine Mother Paring, aber auch GesprächspartnerInnen in Malula zeigten durchaus *Eigenwillen*. Treffender scheint vor diesem Hintergrund das von Marilyn Strathern ausgearbeitete Konzept des ›Dividuums‹. Wie Strathern an melanesischen Beispielen zeigt, besteht bei diesem ›Selbst‹-Konzept kein Widerspruch in der Bindung an eine Gemeinschaft bei gleichzeitiger Autonomie und Individualität.³⁶

Moderne Oralität, oder besser, orale Kommunikation unter den Bedingungen der Moderne bedeutet, soweit wir dies in bezug auf das lebensgeschichtliche Erzählen beobachten konnten, keinen qualitativen Bruch mit traditionellen Formen des Sich-Mitteilens. Vielmehr läßt sich feststellen, daß das Repertoire der Inszenierung von Lebensgeschichten bruchlos erweitert wird. Mediale Vorlagen werden problemlos genutzt. Dies betrifft sowohl Inhalt wie ›Dramaturgie‹ von Erzählen.

Grundsätzlich ließe sich fragen, ob der behauptete Trend einer ›Re-Oralisierung‹ durch neue Medien im philippinischen Kontext überhaupt als einschneidend erlebt wird. Jene im Westen vorherrschende Textfixierung und eine damit einhergehende Idealisierung und Typisierung in Sachen Biographie (entlang der Vorlagen eines Augustinus und Goethe) sind andernorts keineswegs leitend. Der kulturpessimistische Einwand, durch die massenhafte Verbreitung von stereotypen Lebensbildern in Film und Fernsehen würde Individualität getilgt, ist in einem kulturellen Kontext geboren, der Individualität zu einem zentralen Wert erhoben hat. Auch dieser Wert ist kulturrelativ.

All das Gesagte mag für interkulturell Forschende selbstverständlich sein, ja banal klingen. Wir verstehen daher unsere Ausführungen in erster Linie als Gegenrede zu gewissen dominanten Auffassungen von ›Selbstverständlichkeiten‹ im Eigenen; Auffassungen, die sich unhinterfragt immer noch großer Beliebtheit erfreuen. So muß das völlig entkontextualisierte Erhebungs- und Deutungsverfahren lebensgeschichtlicher Texte, wie es der Soziologe Fritz Schütze ein-

flußreich propagiert,³⁷ für jede/n, der/die jemals jenseits eigener kultureller Grenzen geforscht hat, überaus bizarr wirken.³⁸ Korrekturen des scheinbar Selbstverständlichen erlebten wir während unserer Forschungen durchgehend. Diese Korrekturen im Hinblick auf eine erweiterte Theorie von Oralität, die Fremdes und Eigenes einschließt, anzubieten ist unser Anliegen.

Anmerkungen

¹ Shostak 1982.

² Gemeint ist hier das alltägliche Erzählen, das gemeinhin abgesetzt wird vom Beschreiben und Argumentieren: “Im Beschreiben äußert sich ein Sprecher distanziert, als Beobachter ohne das strukturierende Gerüst unmittelbarer Handlungsinteressen zu einem Sachverhalt; im Argumentieren begibt er sich auf die andere Distanzierungsebene der Auseinandersetzung über dargestellte Sachverhalte im Lichte abstrahierter Prinzipien oder Kategorien” (Matthes 1985: 313).

³ Barthes 1982.

⁴ Alle Personennamen sind Pseudonyme und entsprechen damit dem Bedürfnis der meisten Gesprächspartnerinnen nach Anonymität.

⁵ Dieser Abschnitt basiert auf Andreas Erfahrungen.

⁶ *Kaukasier* ist ein auf den Philippinen üblicher Sammelbegriff für alle ›westlichen Weißen‹.

⁷ Matthes 1985, 2000.

⁸ Kraus 2000: 1, aus: Müller Funk 2002: 13.

⁹ Die Verwendung von *nicknames* ist auf den Philippinen beliebt und weit verbreitet. Namen wie Girley, Fee, Dee, Boy, Bong, Ed usw. gehören zum üblichen Repertoire.

¹⁰ Nach Gedächtnisprotokoll September 1992.

¹¹ Vgl. hierzu ausführlich Lauser Ms.

¹² Bei dem Film handelt es sich um ein modernes Aschenputtel-Märchen, bei dem eine Prostituierte – gespielt von Julia Roberts – von einem reichen und attraktiven Geschäftsmann – gespielt von Richard Gere – ›erkannt‹ wird. Was wie eine Geschäftsbeziehung beginnt, endet in einer Liebesbeziehung mit großen, echten Gefühlen. Letztendlich hat das Schicksal die beiden zusammengebracht. Die Frau hat sich dargeboten und wurde in ihrem ›reinen‹ Kern erkannt und erwählt: Zum finalen Höhepunkt des Films – und nach viel Herzschmerz und dramatischen Rückzugsgefechten in die soziale Herkunft (hier die arme ums Überleben kämpfende Hure, die nun eine solide Ausbildung anstrebt, dort der eiskalte, aber durch die Begegnung menschlich werdende und sozial denkende Geschäftsmann) – klettert der smarte Richard Gere in seiner teuren Kleidung und barfuß eine Feuerleiter hinauf, um die geläuterte, aber dennoch widerborstig fliehende Julia Roberts mit großer Geste in den Hafen der Ehe zu führen.

¹³ Siehe hierzu auch Lauser Ms. [2001].

¹⁴ Vgl. Bräunlein/Lauser 1993: 281.

¹⁵ Bräunlein/Lauser 1993: 289.

¹⁶ Neben der Betelnuß gehören Tabakblätter zu den hochgeschätzten Genußmitteln der Mangyan. Während die Betelnuß leicht verfügbar ist, müssen Tabakblätter von

Tiefländern gekauft oder getauscht werden und gelten daher als Luxus. Das gemeinsame Kauen von Tabak erhält damit einen besonderen kommunikativen Stellenwert.

¹⁷ Die Mangyan lassen sich in die Reihe der ethnographischen Beispiele aufnehmen, in der die Erzählfigur vom gemeinsamen Mahl zwischen Mann und Frau soviel bedeutet wie ›miteinander sexuell verkehren‹, genauso wie die (reale) Aufforderung einer Frau an einen Mann und umgekehrt, zusammen Tabak und Betelnuß zu kauen (*agpangabo*), der Aufforderung zum Geschlechtsverkehr gleichkommt.

¹⁸ Zum Phänomen des ›*Kerida*-Systems‹ siehe auch Lauser [n. d.] Kapitel 4, vor allem S. 224ff. und Yu/Liu 1980.

¹⁹ Gespräch vom Juli 1993.

²⁰ Folgende Ausführungen basieren auf Peters Erfahrungen.

²¹ Ergebnisse dieser Forschung finden sich in meiner entstehenden Habilitationsschrift. Vgl. Peter J. Bräunlein: ›*Pasyon* – religionsgeschichtlich-ethnologische Studien zu philippinischen Passionsritualen (Flagellation und Selbstkreuzigung).

²² Mt. Banahaw ist ein Bergmassiv, das ca. fünf Autostunden südlich von Manila gelegen ist. Seit mehr als einhundert Jahren, und verstärkt seit den 1970er Jahren gilt Mt. Banahaw als mystischer Ort. So soll hier der Nationalheld José Rizal, 1896 von den spanischen Kolonialherren standrechtlich erschossen, auf geheimnisvolle Weise weiterleben. Religiöse Gruppierungen, die Mystizismus und Nationalismus verbinden, siedeln bevorzugt am Mt. Banahaw. In jüngster Zeit wird der Berg von der städtischen Mittelschicht der Hauptstadt als Pilgerort entdeckt. Auch Mother Paring und andere Kreuziger und Kreuzigerinnen begeben sich häufig dorthin, um an kraftgeladenen, magischen Orten Rituale durchzuführen.

²³ Tagalog ist eine von über einhundert Sprachen des philippinischen Archipels und wird u. a. in der Hauptstadt Manila und in der Provinz Bulacan gesprochen. 1937 wurde per Gesetz die Nationalsprache des Landes institutionalisiert. Tagalog bildete dabei die Basis des Pilipino.

²⁴ Aus dem Feldtagebuch, 31.5.1996. Die Botschaft wurde von Mother Paring laut in die anwesende Runde gesprochen und von der Sekretärin, die immerhin ein Jahr College-Erziehung genossen hatte, handschriftlich festgehalten. Ich mußte dieses Protokoll mit Datum versehen und unterschreiben. Anschließend durfte ich selbst die Botschaft abschreiben. Englische Worte, die nicht zu identifizieren waren, sind mit einem Fragezeichen versehen.

²⁵ Die Botschaften, die auf den Stellwänden zu lesen sind, sind auf Tagalog verfaßt. Mit Noel, meinem Forschungsassistenten, bemühte ich mich, diese Texte zu übersetzen. Doch auch hier blieben die meisten Passagen enigmatisch. Höflich erklärte Noel, die Texte seien weitestgehend in ›*deep Tagalog*‹ abgefaßt, und wollte damit zum Ausdruck bringen, er verstehe davon nicht das Geringste.

²⁶ Interview mit Mother Parings Schwester am 8.6.1996.

²⁷ In meinem Beitrag (Bräunlein [in Vorb.]) beschreibe ich Kreuzigungen als Rituale, durch die Heiler und Heilerinnen Selbststigmatisierung in Charisma transformieren. Auf diesem Weg stellt sich charismatische Autorität her, die religiöse Gruppenbildung befördert. Der spektakuläre Akt der Selbstkreuzigung ist dabei nur *ein* Mittel eines solchen ›*Charisma-Managements*‹. Andere, wie oben beschrieben, kommen hinzu.

²⁸ ›*Nachahmen*‹ bezieht sich sowohl auf religiöse Bereiche, z.B. die Passion Christi, aber ebenso auf ›*profane*‹ Bereiche wie Schönheitskonkurrenzen. Über ›*Mimesis*‹, die bisweilen die Form der ›*Mimikri*‹ annehmen kann, vollzieht sich eine Aneignung und Transformierung ehemals kolonialer Machtstrukturen, sei dies der spanische Katholizismus oder amerikanische Populärkultur. Fenella Cannell (1999) macht diesen Zusammenhang in ihrer Studie plausibel. Wie sich im kolonialen Diskurs ›*Mimesis*‹ zu ›*Mimikri*‹ wandelt und aus einem Spiegel ein Zerrspiegel wird, in dem sich koloniale Autorität ›*bricht*‹, hat Homi Bhabha dargestellt (vgl. Bhabha 1994a).

²⁹ Kennzeichen einer Hagiographie ist u. a. die (banale) Tatsache, daß der/die Heilige so gut wie nie selbst sein/ihr Leben niederschreibt. Darüber hinaus ist diese Art Lebensbeschreibung immer von literarischen Vorlagen abhängig und von vorgegebenen Tugend- und Wunderschemata geprägt. Hagiographien dienten dabei vor allem auch Propagandazwecken, waren Mittel, um Gruppenidentität zu festigen. Zentral war dabei der Wunderbericht. ‐Bis ins Spätmittelalter hinein‐, so schreibt Isnard W. Frank, ‐stellte die Hagiographie insgesamt ihre Helden als Werkzeuge Gottes dar, wobei es auf das Wunderbare ankam, das aus Vorlagen übernommen und weiter entfaltet wurde.‐ Vgl. Frank 1988: 454.

³⁰ Mitunter wird die philippinische Kultur als *celebrity culture* bezeichnet. Die Wertschätzung der exponierten Selbstpräsentation *on stage*, die quasi sakrale Verehrung von Filmschauspielern und -schauspielerinnen, der immense Stellenwert von Kino und Fernsehen in der Alltagswelt der ehemaligen amerikanischen Kolonie werden damit betont. Filmschauspieler, Personen des *showbiz* verfügen über Charisma. Daß es ein Schauspieler, Estrada, bis zum Präsidenten bringt, ist dafür ein Indiz.

³¹ Lebensgeschichte ist gemeint als ein Bericht über das Leben einer Person, das einer anderen Person – im Forschungskontext dem Forscher – erzählt wird. Häufig wird auch zwischen *life story* – als ein mündlicher Bericht einer Person über ihr eigenes Leben – und der *life history* – einer *life story* angereichert mit biographischen und anderen Daten aus anderen Quellen – unterschieden (Bertaux 1981:7).

³² Frank 1979, 1985, 1995. Die Lebensgeschichte als kultureller Text – und eine Form des Schreibens wurde in der Folge u. a. aus psychologischen, phänomenologischen, hermeneutischen oder feministischen Perspektiven kritisch überprüft. Die kritische Literatur zur ethnologischen *life history*-Forschung ist umfangreich, genannt seien vor allem Behar 1990, Kondo 1990, Visweswaran 1994, Abu-Lughod 1993 als feministische Vertreterinnen neben anderen wichtigen Schlüsseltexten von beispielsweise Crapanzano 1984, Dwyer 1982, Watson/Watson 1985, Geiger 1986. Auch in der sogenannten Biographieforschung (als Erforschung authentischer, marginalisierter Stimmen im Kontrast zum institutionalisierten ‐Herrschaftswissen‐ erkannte man nach einer (ebenfalls als *naiv* zu bezeichnenden) Aufbruchphase, daß ‐Biographie [...] als Konstruktionsmuster subjektiver Selbstdarstellung und Selbstvergewisserung – kein unhistorisches allgemeingültiges Konzept darstellt, sondern an die Herausbildung der modernen Gesellschaft gekoppelt ist und sich in diesem Prozeß verändert‐ (Dausien 1994).

³³ Plummer 2001: 43.

³⁴ Carolyn Nordstroms (1997) Bemühen gilt einer, von ihr so genannten *ethnography of warzones*. Es geht um Erfahrungen von konkreter Gewalt und über die Möglich-

keit des Mitteilens solcher Erfahrungen. Nordstroms Ideen erscheinen uns anregend im Hinblick auf eine ethnologische Theorie der Oralität. Wir danken Susanne Schwalgin für diese Hinweise.

³⁵ Über ähnliche Erfahrungen berichten beispielsweise auch Röttger-Rössler bei den Makassar in Sulawesi (1993, 2000) oder Hoskins bei den Kodi auf der ost-indonesischen Insel Sumba (1998).

³⁶ Strathern 1988, 1992, 1999. Wir danken Elfriede Hermann für den Hinweis. E. Hermann, die bei den Banaban auf Fiji forschte, nützt Stratherns Konzept für die Analyse der Banaban-Konzeptualisierung des Selbst, das als ›integriert-differenziert‹ zu beschreiben ist. Die Banaban Logik kultureller Differenzierung ist charakterisiert durch ein ›Gleich-, aber Verschieden-Sein‹. Siehe hierzu Hermann 2001.

³⁷ Schütze z. B. 1978, 1983.

³⁸ Vgl. hierzu Matthes 1984, 1985, 2000. Erhebungsziel des narrative Interviews ›nach Schütze‹ ist die lebensgeschichtliche *Stegreif erzählung*. Der/die Befragte wird gebeten, „einen bestimmten Ausschnitt aus ihrem/seinem Leben oder auch das Leben in seiner Gesamtheit (in diesem Fall spricht man von narrativ-biographischem Interview) möglichst spontan, also (zunächst) ohne Rückfragen seitens der/des Interviewer/in/s, und umfassend zu erzählen.“ Die darauf prompt einsetzende Haupterzählung wird laut Schütze von drei Erzählwängen gesteuert: von einem „*Gestaltschließungszwang* [...], den Zwang, angefangene Themen oder Erzählstränge auch in irgendeiner Art und Weise abzuschließen; den *Kondensierungszwang*, den Zwang, die Erzählung soweit zu ›verdichten‹, daß sie angesichts begrenzter Zeit für die/den Zuhörer/in nachvollziehbar bleibt. Diesem Zwang steht entgegen der *Detaillierungszwang*, der Zwang, Hintergrund- oder Zusatzinformationen einzubringen, die für das Verständnis der Erzählung erforderlich sind.“ (Hervorhebungen der Autoren, vgl. ›narratives Interview‹ Internet-Lexikon der Methoden der empirischen Sozialforschung – http://www.lrz-muenchen.de/~wlm/ilm_n1.htm.) Genannte Erzählwänge mögen in Mitteleuropa durchaus verbreitet sein. Unsere philippinischen GesprächspartnerInnen allerdings verspürten derlei Zwänge nur allzu selten.

Literatur

- Abu-Lughod, Lila 1993. *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- Barthes, Roland 1982. Introduction to the Structural Analysis of Narratives. In: Sontag (Hrsg.), 251-296
- Behar, Ruth 1990. Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Marketing Women. In: *Feminist Studies* 16: 223-259.
- Bertaux, Daniel (Hrsg.) 1981. *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*. London [u.a.]: Sage.
- Bhabha, Homi K. 1994a. Of Mimicry and Man. The Ambivalences of Colonial Discourse. In: Ders.: 85-92
- 1994b. *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser 1996. Fließende Übergänge ... Kindheit, Jugend, Erwachsenwerden in einer ritualarmen Gesellschaft (Mangyan/Mindoro/Philippinen). In: Dracklé (Hrsg.): 152-182.
- Bräunlein, Peter J. [i. Vorb.]. Negotiating Charisma. The Social Dimension of Philippine Crucifixion Rituals. In: Thomas Hauschild (Hrsg.): *The Word and the Flesh. The Social Anthropology of Christianity*. München: Fink.
- Cannell, Fenella 1999. *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crapanzano, Vincent 1984. Life Histories: A Review Essay. In: *American Anthropologist* 86: 953-960.
- Dausien, Bettina 1994. Biographieforschung als ›Königinnenweg?‹ Überlegungen zur Relevanz biographischer Ansätze in der Frauenforschung. In: Angelika Diezinger [u. a.] (Hrsg.), 129-153
- Angelika Diezinger [u. a.] (Hrsg.): *Erfahrung mit Methode. Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung*. Freiburg: Kore.
- Dracklé, Dorle (Hrsg.) 1996. *Jung und wild. Zur kulturellen Konstruktion von Kindheit und Jugend*. Berlin/Hamburg: Reimer.
- Drehen, Volker [u. a.] (Hrsg.) 1988. *Wörterbuch des Christentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dwyer, Kevin 1982. *Moroccan Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Frank, Gelya 1979. Finding the Common Denominator: A Phenomenological Critique of Life History. In: *Ethos* 7: 68-94.
- Frank, Gelya 1985. ›Becoming the Other‹: Empathy and Biographical Interpretation. In: *Biography* 8: 189-210.
- 1995. Anthropology and Individual Lives: The Story of the Life History and the History of the Life Story. In: *American Anthropologist* 97: 145-148.
- Frank, Isnard 1988. Hagiographie. In: Drehen [u. a.] (Hrsg.): 454.
- Geiger, Susan N.G. 1986. Women's Life Histories: Method and Context. In: *Signs* 11: 334-351.
- Hermann, Elfriede 2001. Kulturelle Differenz via Gender-Differenz: Reflexionen im Kontext von Diskursen der Fiji-Banabans. In: Schlehe (Hrsg.): 236-250.
- Hoskins, Janet 1998. *Biographical Objects. How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York/London: Routledge.
- Kohli, Martin und Günther Robert (Hrsg.) 1985. *Biographie und soziale Wirklichkeit*. Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Kondo, Dorinne 1990. *Crafting Selves. Power, Gender, and Discourses of Identity in a Japanese Workplace*. Chicago/London: University of Chicago Press.

- Kraus, Wolfgang 2000. *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Lauser, Andrea und Peter J. Bräunlein 1993. *Leben in Malula. Ein Beitrag zur Ethnographie der Alangan-Mangyan auf Mindoro (Philippinen)*. Pfaffenweiler: Centaurus.
- Lauser, Andrea Ms. ›Ein guter Mann ist harte Arbeit‹. Eine Ethnographie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen [Work in Progress].
- Ms. [2001] Lebensgeschichtliches Erzählen mit philippinischen Heiratsmigrantinnen. Einige methodische und epistemologische Überlegungen zu Erzählsituation und Erzählbarkeit [Vortrag im Workshop: "Person, Selbst und Emotion im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse: Biographische Annäherungen" auf der Tagung der DGV, Göttingen 7.-10. Oktober 2001. (Veröffentlichung voraussichtlich 2002)]
- Matthes, Joachim 1984 Über die Arbeit mit lebensgeschichtlichen Erzählungen in einer nicht-westlichen Kultur. In: Kohli/Robert (Hrsg.): 284-295.
- 1985. Zur transkulturellen Relativität erzählanalytischer Verfahren in der empirischen Sozialforschung. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37: 310-326
- 2000. Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften? In: *IMIS-Beiträge* 15: 13-29.
- Müller-Funk, Wolfgang 2002. *Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung*. Wien/New York: Springer Verlag.
- Neumann, Michael (Hrsg.) 2000. *Erzählte Identitäten. Ein interdisziplinäres Symposium*. München: Fink Verlag.
- Nordstrom, Carolyn 1997. *A Different Kind of War Story*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Plummer, Ken 2001. *Documents of Life 2: an Invitation to a Critical Humanism*. London [u.a.]: Sage.
- Röttger-Rössler, Birgitt 1993. Autobiography in Question. On Self Presentation and Life Description in an Indonesian Society. In: *Anthropos* 88: 365-373.
- 2000. Selbstrepräsentation und Kultur. Malaische und indonesische Formen autobiographischen Erzählens. In: Neumann (Hrsg.): 135-152.
- Schlehe, Judith (Hrsg.) 2001. *Interkulturelle Geschlechterforschung: Identitäten – Imaginationen – Repräsentationen*. Frankfurt/Main: Campus.
- Schütze, Fritz 1978. *Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien: dargestellt an einem Projekt zur Erforschung von kommunalen Machtstrukturen* (Arbeitsberichte und Forschungsmaterialien der Universität Bielefeld). Bielefeld: Universität Bielefeld, Fakultät für Soziologie
- 1983. ›Biographieforschung und narratives Interview‹. In: *Neue Praxis* 3: 283-293.
- Sontag, Susan (Hrsg.) 1982. *A Barthes Reader*. London: Cape.
- Shostak, Marjorie 1982 [*The Life and Words of a !Kung Woman*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press, 1981]. *Nisa erzählt. Das Leben einer Nomadenfrau in Afrika*. Reinbek: Rowohlt.
- Strathern, Marilyn 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: Univ. of California Press.
- 1992a. Partners and Consumers. In: Dies.: 118-138.
- 1992b. *Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- 1999. *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. London: Athlone Press.
- Visweswaran, Kamala 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Watson, Lawrence und Maria-Barbara Watson-Franke 1985. *Interpreting Life Histories*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Yu, Elena und William T. Liu 1980. *Fertility and Kinship in the Philippines*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press.