

# Göttinger Studien zur Ethnologie

Herausgeber:  
Institut für Ethnologie  
der Universität Göttingen

Redaktion:  
Ulrich Braukämper und  
Brigitta Hauser-Schäublin

Band 11

Elfriede Hermann, Birgitt Röttger-Rössler (Hg.)

# Lebenswege im Spannungsfeld lokaler und globaler Prozesse

Person, Selbst und Emotion  
in der ethnologischen Biografieforschung

---

LIT

---

LIT

Umschlagbild: Abfahrt und Ankunft auf Rabi Island in Fiji.  
Foto: Elfriede Hermann 1997

Gedruckt mit Unterstützung der Dr. Walther-Liebeheinz-Stiftung

Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier entsprechend  
ANSI Z3948 DIN ISO 9706

#### **Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek**

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-8258-7049-9

© LIT VERLAG Münster 2003

Grevener Str./Fresnostr. 2 48159 Münster  
Tel. 0251-23 50 91 Fax 0251-23 19 72  
e-Mail: [lit@lit-verlag.de](mailto:lit@lit-verlag.de) <http://www.lit-verlag.de>

## **Inhalt**

<b>Danksagung</b>	vii
<i>Elfriede Hermann und Birgitt Röttger-Rössler</i>	
<b>Einleitung: Persönliche Handlungsmöglichkeiten im lokal-globalen Kontext</b>	1
<i>Birgitt Röttger-Rössler</i>	
<b>Gegenwärtige Vergangenheit</b>	
Rekonstruktionen eines interethnischen Ehekonfliktes in biografischen Gesprächen	25
<i>Wolfgang Kempf</i>	
<b>Mobilität, Macht und der Traum vom besseren Leben</b>	
Routen und Visionen eines Wegbereiters der Modernität in Papua-Neuguinea	43
<i>Andrea Lauser</i>	
<b>Lebensgeschichtliches Erzählen mit philippinischen Heiratsmigrantinnen</b>	
Einige methodische und epistemologische Überlegungen zu Erzählsituation und Erzählbarkeit	65
<i>Elfriede Hermann</i>	
<b>Positionierungen des ethnischen Selbst</b>	
Autobiografische Assoziationen einer Banaban-Frau in Fiji	79
<i>Anette Schade</i>	
<b>Erfahrungen von Armut und Macht</b>	
Biografische Notizen indigener Frauen im urbanen Fiji	105

*Lüder Tietz*

**Two-Spirit als ethnische, geschlechtliche  
und sexuelle Identität**

Lebensgeschichtliche Porträts veranschaulichen die  
Transformation indigener Konzepte in Nordamerika 127

*Volker Heeschen*

**Ninye deyok "Stamm der Menschen"**

Autobiografisches Erzählen bei den Eipo und Yalenang  
im Bergland von Westpapua 153

*Sabine Dedenbach-Salazar Sáenz*

**"Ich gab dieses Kind ab, weil es nichts zu essen gab"**

Die Schilderung der wirtschaftlichen Situation in der Lebens-  
geschichte einer Aymara-Frau zur Zeit der Hazienda-Bildung  
in den Anden (Südperu, Anfang des 20. Jahrhunderts) 179

*Camilo A. Robayo*

**Neue Anforderungen an die Yukuna-Matapi Führerschaft**

Eine Analyse autobiografischer Geschichten  
aus dem Amazonas-Tiefland 207

*Helmut Schindler*

**Die Leiden eines spätberufenen Propheten**

Zum religiösen Wandel bei den Mapuche Chiles 229

*Sonja Speeter-Blaudszun*

**Lorna Marshall - Ethnographin der Ju/'hoansi-Buschleute**

Feldforschungsbeziehungen während der  
Marshall-Kalahari-Expedition von 1952–53  
im Spiegel biografischer Zeugnisse 251

**Autorinnen und Autoren dieses Bandes 277**

## Danksagung

Dialoge ermöglichten uns die in diesem Band versammelten biografi-  
schen Annäherungen. Daher gilt unser herzlicher Dank zunächst unseren  
Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartnern für ihre Bereitschaft,  
über ihr eigenes Leben oder das Leben Anderer zu erzählen. Die Organi-  
sation der Tagung der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde in Göttin-  
gen zum Thema „Verflechtungen. Ethnologische Perspektiven zu  
Gesellschaften im Prozess weltweiter Transformationen“ bot uns Anfang  
Oktober 2001 die Möglichkeit, unsere biografischen Forschungen vorzu-  
stellen. Im Verlauf unseres Workshops bereicherte Prof. em. Dr. Sigrid  
Paul die Diskussion mit anregenden Beiträgen, wofür wir ihr an dieser  
Stelle nochmals ausdrücklich unseren Dank aussprechen wollen. Ihr  
sowie auch Dr. Almute Nischak, die ebenfalls einen Vortrag präsentierte,  
war es aus persönlichen Gründen nicht möglich, einen Beitrag für den  
vorliegenden Sammelband abzugeben.

Der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) danken wir für die  
großzügige Förderung unserer Forschungen und der Dr. Walther-Liebe-  
henz-Stiftung für den gewährten Druckkostenzuschuss. Prof. Dr. Brigitta  
Hauser-Schäublin und Prof. Dr. Ulrich Braukämper gilt unser Dank für  
ihre konstante Unterstützung dieses Forschungs- und Publikationsvorha-  
bens. Christina König M.A. stand uns mit hilfreichen Ratschlägen für die  
Gestaltung des Manuskripts zur Seite. Steffen Herrmann widmete sich  
mit besonderem Engagement und größter Sorgfalt der Erstellung der  
repreifenen Druckvorlage, wofür wir ihm ganz herzlich danken.

## **Lebensgeschichtliches Erzählen mit philippinischen Heiratsmigrantinnen**

Einige methodische und epistemologische Überlegungen  
zu Erzählsituation und Erzählbarkeit

*Andrea Lauser*

### **Einleitung**

Die „Lebens-Geschichte“<sup>1</sup> wurde in der Kulturanthropologie / Ethnologie schon lange als ein wichtiges Genre geschätzt, bevor man begann, den vielfältigen Begrenzungen eines biografischen Konzeptes Aufmerksamkeit zu schenken. So argumentierte Crapanzano (1984), dass schon allein die Idee eines Lebensentwurfes, einer zu erzählenden Lebensgeschichte nicht für jede/n von Bedeutung ist, und dass es radikal unterschiedliche Konventionen gibt, über sich selbst zu reden.

Dem Genre der autobiografischen „Lebens-Geschichte“ liegt die Idee einer ich-zentrierten Selbstvergewisserung zugrunde, wonach die erzählende Person erlebte Sachverhalte zu unverwechselbaren und kontinuierlichen Lebensgeschichten ordnet und selbstreflexive Einblicke in das innere Erleben und (konflikthafte) Empfinden vermittelt. Dieses individualsbezogene, „westliche“ Biografie-Paradigma ist allerdings nicht selbstverständlich in andere kulturelle Kontexte zu übertragen<sup>2</sup> und erwies sich auch für meine Forschung mit philippinischen Heiratsmigrantinnen als problematisch. Weder ein „westliches“ Verständnis von Chronologie, noch die Idee einer Person als ein „isoliertes“ Individuum im Zentrum der Geschichte konnte vorausgesetzt werden.

Meine philippinischen Gesprächspartnerinnen lebten, dachten und erzählten sich selbst nicht auf diese Weise. Die Reflexion über das eigene Leben war stattdessen immer eingebettet in familiäre Entscheidungsprozesse, in Relation zu anderen. Dabei fiel beispielsweise auf, dass eine

<sup>1</sup> Lebensgeschichte gemeint als ein Bericht über das Leben einer Person, das einer anderen Person – im Forschungskontext dem Forscher oder der Forscherin 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 biografischen und anderen Daten aus anderen Quellen – unterschieden (Bertaux 1981:7).

<sup>2</sup> Vgl. zum Beispiel Abu-Lughod (1993), Hoskins (1998), Matthes (1884), Michel (1985), Röttger-Rössler (1993).

ausgeprägte filiale Treue-Beziehung – besonders der Töchter gegenüber den Eltern –, es geradezu verbot, inter-generationelle Konflikte wahrzunehmen, geschweige denn anderen gegenüber zu erzählen.<sup>3</sup>

Gespräche über intime Themen<sup>4</sup> – und die Reflexion des eigenen Lebens in Bezug auf Familie und Ehe gehört zu den privaten, nicht leicht zu veräußernden Themen – verlangten nach einer Vertrautheit, die nur über den allmählichen Begegnungs-Prozess der teilnehmenden Beobachtung zu erlangen war. Erst in dem Wechselspiel der ethnografischen Begegnung konnte ein Fremdheits-Vertrautheits-Verhältnis<sup>5</sup> ausbalanciert werden und die kulturellen Basisregeln des „Gesicht-Wahrens“ bzw. des „Gesicht-Gebens“ (Matthes 1985, 2000) unter Beweis gestellt werden.

Was mit dem philippinischen Sprichwort: „Du musst mich nicht lieben, aber du darfst mich nicht beschämen!“<sup>6</sup> formuliert ist, wird in der philippinischen Sozialpsychologie als „smooth interpersonal relation“ bezeichnet (Lynch 1973). In die Gesprächssituation übersetzt heißt das, dass eine Reziprozität in der Kommunikation nicht verletzt werden darf. Das einseitige ‚Hervorlocken‘ von Aussagen (wie es in einem Frage-Antwort-Interview durchaus üblich ist), erscheint dann unschicklich und führt zu einem Antwortverhalten, „das zwischen beredter Verweigerung und zielstrebigem ad-absurdum-Führen der Fragen schwanken kann“ (Matthes 2000:26).

Eine derart auf Harmonie ausgerichtete Kommunikation basiert auf der Konzeptualisierung von Person, die sich nie als ‚selbstbewusstes‘

<sup>3</sup> Beziehungen, die nach unserer psycho-analytisch geschulten Konzeptualisierung als konfliktbeladen reflektiert und verhandelt werden, scheinen im Kontext philippinischen, sozio-kulturellen, familiären Interpretationswissens selbstverständlich und unhinterfragbar zu sein. Eine Charakterisierung solcher „Erzähltafeln“ als verdrängte „Erzähltafel“ wäre unangemessen (vgl. Matthes 1985).

<sup>4</sup> Umso mehr als die interkulturelle Ehe – wie im Falle der philippinischen Frauen in Deutschland – ein öffentlich umstrittener und widersprüchlich verhandelter Bereich ist, der mit einer Reihe von exotisch-erotischen Stereotypen und viktimisierenden Assoziationen besetzt ist.

<sup>5</sup> In der philippinischen Sprache werden mehrere Ebenen und Formen der sozialen Interaktion konzeptionalisiert: Für die „Outsider“-Kategorie (*Ibang-tao*) werden genannt die Ebenen der Höflichkeit (*pakikitungo*), des Zusammenkommens, sich ‚Vermischens‘ (*pakikisalamuha*), des Teilhabens (*pakikilahok*), des sich Anpassens und Übereinstimmens (*pakikibagay*), noch einmal gesteigert und vertieft in der Ebene des *pakikisama*. Für die „One-of-us“-Kategorie (*Hindi ibang tao*) gelten die Ebenen *pakikipagpalagayang-loob* (level of mutual trust / rapport), *pakikisagkot* (level of getting involved) und *pakikiisa* (level of fusion, oneness and full trust) (vgl. nach Enriquez 1989:35,45).

<sup>6</sup> „*hindi baleng huwag mo akong mahal in huwag mo lang akong hiyain.*“

Individuum losgelöst von anderen versteht, sondern immer den anderen in seiner Selbstbeschreibung mit einbezieht (Enriquez 1986, Bulatao 1964). Mit dem Konzept des *pakikipapwa* – eines gemeinsam geteilten inneren Selbst – wird die Einheit von Selbst und Anderen ausgedrückt. *Pakikipapwa* steht für Egos Bewusstheit einer geteilten, gruppenabhängigen Identität. Menschen, die sich weigern, andere positiv zur Kenntnis zu nehmen, verlieren nach Enriquez (einem philippinischen Psychologen) ihre Persönlichkeit (*pagkatao*) und ihr *pakikipagkapwa* (‘shared inner self’), was ja gerade ihre menschliche Qualität ausmacht (Enriquez 1989:35,45).

Im Laufe des ethnografischen Forschungsprozesses hatte ich also zu lernen, dass zunächst Verständigung im semi-privaten Erzählkontext (das heißt jenseits familiärer, freundschaftlich-nachbarschaftlicher Beziehungen, wo man ohnehin auf gemeinsame Erfahrungen zurückgreift) über Anspielungen aus zweiter Hand organisiert wurde. Oder gar 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). Beliebt war dementsprechend auch das Erzählen über Bilder und Anekdoten, die auf Rhetoriken der Legende, des Märchens oder der Soap Opera rekurrierten (vgl. auch Lauser und Bräunlein 2002).

Erst als ich recht wörtlich den Spuren meiner Gesprächspartnerinnen, ihren Geschichten, Lebenslinien und Kontakten folgte und damit ein fast empathisches Gefühl (*pakikiramdam*) für die soziale familiäre Situation des ‚Zusammenseins‘ (*pakikisama*, *pakikiisa*) ausbildete und vermitteln konnte, trat ich in einen Kreis (kultureller) Vertrautheit und Zugehörigkeit ein. Erst dann konnte ich wichtige (und wie ich meine wesentliche) Migrationsmotive und -Wege, Konfliktlinien und Kontaktbereiche auffindig machen.

Am Beispiel einer „Erzählbegegnung“ zwischen Ethnografin und philippinischer Heiratsmigrantin möchte ich den Weg in ein transnationales relationales Beziehungsnetz und die damit verbundenen Positionierungen und Erweiterungen der Erzählinhalte beschreiben. Aufgrund der gebotenen Kürze werde ich mein Argument an drei Etappen illustrieren.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Eine ausführliche Diskussion ist nachzulesen in meiner Ethnografie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen: „Ein guter Ehemann ist harte Arbeit“ (Lauser n.d.).

## 1. Sequenz: Erfolgreiches Angekommensein im Hier und Jetzt

Die Filipina Paty Frank<sup>8</sup> lernte ich in einer süddeutschen Stadt über das Netzwerk eines asiatischen Lebensmittelladens kennen. Unsere ersten Begegnungen fanden in der alltäglichen, offenen und unstrukturierten Form dieses Einkaufsladens statt, der von vielen philippinischen Migrantinnen als ein vitaler Begegnungsort und ein Stückchen Heimat inszeniert wird (Lauser 1997). In geselliger Runde, bei einer Tasse Kaffee erfuhr ich in einer ersten Version die Rahmendaten ihrer Lebensumstände, die Paty als ein ‚erfolgreiches Angekommensein im Hier und Jetzt‘ schilderte.

Paty ist seit 10 Jahren mit dem deutschen Mann Karl verheiratet. Sie leben mit ihren drei gemeinsamen Kindern und der Schwiegermutter (bzw. Mutter) in einem nahe gelegenen Dorf, wo sie im Nebenerwerb noch eine kleine Landwirtschaft betreiben. Nach anfänglichem heftigem Kulturschock scheint sich Paty angenommen und wohl zu fühlen. Sie lobt die Nachbarschaftlichkeit und Hilfsbereitschaft der deutschen Frauen im Ort, die sie zunächst skeptisch stereotypisierend beäugt hätten. Und sie ist voll des Lobes über ihre Schwiegerfamilie, die Brüder und Schwestern ihres Mannes, die einen guten Zusammenhalt haben, und besonders über ihre Schwiegermutter, deren breiten Dialekt sie bis heute nur „ahnend“ versteht. Die Schwiegermutter bleibe immer freundlich, selbst dann, wenn Paty unter dem Vorwand, heftige Kopfschmerzen zu haben, sich vor der Stallarbeit schütze.

Paty fühlt sich nicht zuletzt deswegen gut angenommen, weil sie – trotz gelegentlicher Kopfschmerzen – arbeiten kann wie eine Einheimische: auf dem Feld, im Wald, sie macht Heu, und wenn es sein muss, versorgt sie auch den Stall. Sie ist sehr stolz auf ihre Kinder, die gut in der Schule vorankommen, und sie ist in der städtischen philippinischen ‚community‘ rege vernetzt, bei festlichen Tanzvorführungen ist sie unentbehrlich.

Neben ihrer eigenen Familie, ihren eigenen Kindern, die ihr Ein und Alles sind, ist sie immer noch eng verbunden mit ihrer philippinischen Herkunftsfamilie, ihren Eltern, ihren sechs älteren Geschwistern und deren Familien. Sie formuliert sehr deutlich, wie unauflösbar und wichtig diese beiden Familienangehörigkeiten für sie sind.

<sup>8</sup> Aus Gründen der Anonymisierung ist der Name ein von mir gewähltes Pseudonym. Ich folge dabei dem beliebten und weit verbreiteten Brauch der Verwendung von ‚Nicknames‘: Namen wie Girly, Boy, Dee, Fee ... gehören zum üblichen Repertoire.

Gestern habe ich zu meinem Mann gesagt, dass ich meine Mutter vermisse. Ich schließe dann meine Augen und sehe sie sehr deutlich vor mir. Dann bin ich ruhig, oder bete, oder denke an meine eigenen Kinder. Gott sei Dank haben wir eigene Kinder, sonst wäre ich vielleicht schon auf die Philippinen zurück.

Diese beiden Familienangehörigkeiten bedeuten für sie nichtauflösbare Bande. Angesichts der großen geographischen Entfernung und des finanziellen Aufwandes sind reale Begegnungen jedoch höchstens alle fünf Jahre zu verwirklichen.

## 2. Sequenz: Die (selbstverständlichen) Pflichten einer Tochter und Schwester – erlebt als machtvolle Einflussnahme und schwer auszusprechende Spannung

Welch intensiven Austausch an Kommunikation und sonstigen Gaben sie zu ihren philippinischen Familienmitgliedern pflegt, realisierte ich in vollem Umfang, als ich selbst eine Perspektive „von den Philippinen aus“ einnehmen konnte. Zwischen 1996 und 1998 lebte ich insgesamt 10 Monate auf den Philippinen in der Provinz Bulacan, der Herkunftsprovinz von Paty. Zu ihrer Familie entstand ein intensiver Kontakt. Nicht zuletzt auf Vermittlung von Paty arbeitete ihr Neffe zusammen mit meinem Mann, der ebenfalls eine ethnologische Forschung in der Provinz Bulacan durchführte. Mit einzelnen Familienmitgliedern hatte ich (und meine Familie) regelmäßig Kontakt. Über informelle Alltagsgespräche, Interviews und gemeinsame Familienfeiern lernte ich Familiengeschichten kennen und ging selbst in einige Geschichten ein. Zurück in Deutschland verblüffte mich Paty mit ihrer detaillierten Informiertheit über die alltäglichen Gespräche und Ereignisse ihrer philippinischen Familie, die ich mit eigenen Fotos, Videoaufnahmen und Erzählungen zu erweitern hatte. Eine gewisse „Alltäglichkeit“ lese ich auch von den *pasalubong* („Mitbringseln“) ab, die ich bei meinen Reisen zwischen den beiden Ländern – „from-door-to-door“ sozusagen – zu übermitteln hatte: es waren (neben Geld) vor allem kulinarische Gaben wie Schokolade, Sekt, Salami ... aus Deutschland und Nüsse, San-Miguel-Bier, Mangos, Bananen ... von den Philippinen.

So sehr Paty an den Lebensverläufen ihrer philippinischen Verwandten mit regem Verantwortungsbewusstsein und häufigen Telefonaten, Briefen und Videos teilnimmt, so schwierig scheinen sich ihre Lebensverhältnisse in den philippinischen Alltag übersetzen zu lassen.

Welche Spannung Paty auszuhalten hat, offenbarte sich anlässlich eines einwöchigen Besuches ihrer ältesten Schwester Nora, die im Rahmen ihrer Tätigkeit im Erziehungsministerium eine Dienstreise von

Manila nach Hamburg genehmigt bekam. Aus der Kernfamilie ist sie damit die erste und einzige, die Paty in Deutschland besuchen konnte. Schon Wochen vor Noras Ankunft zügelte Paty ihre Aufregung in einer großen Geschäftigkeit: Die begleitenden Kolleginnen und Vorgesetzten von Nora müssten wenigstens an einem Tag bewirtet werden. Paty plante ein großes Essen bei uns in Bremen (700 km entfernt von ihrem dörflichen Wohnort).<sup>9</sup> Bereits Wochen vorher bereitete sie das philippinische Festessen zu, froh es in der Tiefkühltruhe ein, um es dann unter dem größten Entzücken aller in unserer Bremer Wohnung aufzutischen.

Noras kurzer Deutschland-Besuch schien sich in die Familiengeschichten eingeschrieben zu haben und ihre Eindrücke vor Ort schienen sich (zumindest zeitweise) mäßigend auf die Erwartungen nach Geldüberweisungen ausgewirkt zu haben. Erst zu diesem Zeitpunkt, da sowohl ihre philippinische Familie, als auch ich in dem jeweils anderen Kontext „ortskundig“ geworden waren, begann Paty ihre Herkunftsfamilie unter der Perspektive von Spannung und Konflikt zu reflektieren. Dies allerdings in einer sehr zurückhaltenden und andeutenden Art und Weise.

Weißt du Andrea, seit *Ate* Nora hier gewesen war und gesehen hat, wie viel und hart ich arbeiten muss, sagt sie am Telefon: „Du brauchst doch dein Geld für deine eigenen Kinder, du brauchst nicht mehr so viel [zu] schicken.“ „Ja, aber lass uns nicht mit unseren Eltern *Amang* und *Inang* darüber reden“ [antwortete Paty]. Vorher hat sie gedacht, hier ist das Geld nur da und kann ohne Schwierigkeit verdient werden. – Jetzt vor Weihnachten haben mein Mann und ich trotzdem etwas geschickt.

Neben dem vordergründigen Verhandeln über Geldüberweisungen wird in dieser Passage auch eine Ebene angesprochen, in der es um die Situierung der beiden Schwestern innerhalb der Geschwisterschaft und die damit verbundenen Verpflichtungen gegenüber den Eltern und der Herkunftsfamilie geht. Es findet ein Aushandeln und eine Verständigung zwischen der ältesten Tochter (bzw. Schwester) Nora und der jüngsten Tochter (bzw. Schwester) Paty über das Ausmaß ihrer jeweiligen Verantwortung statt.

Im philippinischen Kontext gilt die Altersfürsorge der Eltern als unhinterfragbare Dankeschuld (*utang na loob*) der Kinder. Von Töchtern wird eher als von Söhnen erwartet, dass sie gegebenenfalls unverheiratet bleiben, um ihre Eltern im Alter zu pflegen (Trager 1988:83). Diese Verpflichtung trifft häufig entweder die älteste oder die jüngste Tochter:

<sup>9</sup> Als Universitätsangestellte, so waren ihre Überlegungen, böten mein Mann Peter Bräunlein und ich einen angemessenen Rahmen – vor allem für die begleitenden „ministerialen“ Vorgesetzten ihrer Schwester.

Die Älteste wird von Anfang an in die Verantwortung ihren jüngeren Geschwistern gegenüber genommen, und „verpasst“ darüber häufig die eigene Verheiratung und Familiengründung. In vorliegendem Beispiel hat die älteste Tochter und Schwester Nora eine eigene Familie, aber auch einen relativ gut situierten Beruf. Daher wird von ihr (trotz der Sorge um ihre eigene Familie) auch die Unterstützung der Eltern in gewissem Umfang erwartet. Haben die älteren Geschwister bereits eigene Familien und möglicher- und verständlicherweise keine ausreichenden (finanziellen und sozialen) Kapazitäten für die Altersfürsorge der Eltern, bleibt diese Aufgabe für die Jüngste „übrig“. Paty als jüngste Tochter fühlt sich von diesem Wertekanon besonders angesprochen, zumal sie damals entgegen des väterlichen Wunsches in den Philippinen zu bleiben ihre Migration forciert hatte. Generell bedeutet sowohl für die älteste als auch für die jüngste Tochter die Verpflichtung gegenüber den Eltern und Geschwistern ein Spannungsverhältnis zu der eigenen Familiengründung. In diesem Kontext erscheint die Heiratsmigration in ein reiches Land durchaus als Ausweg aus diesem Dilemma: die Heiratsmigrantin kann die Eltern und Geschwister finanziell unterstützen und der wenig geschätzten Rolle einer *matandang dalaga* (alten Jungfer) entkommen.

Ähnlich zaghaft wurde die mittlere „Sorgenschwester“ und Lieblingstochter des Vaters erst dann als ein Problem thematisiert, nachdem ich selbst von meinen eigenen Erfahrungen mit ihr berichtete und Paty meine eigene Rolle in ihrer philippinischen Familie als sowohl involviert als auch gleichzeitig distanziert verorten konnte.

Ich wollte meine Schwester Lourdes nach Deutschland holen. Aber weißt du, ich bin zaghaft. Lourdes ist so ein Temperament, so ... Ich bin ganz anders. Sie ist meine Schwester. Ich habe Angst wegen Lourdes, wenn es dann wieder Probleme gibt. Wenn es nicht gut geht, ist es meine Schuld. Lourdes ist meine Schwester, aber na ja, die ist anders. Sie lebt in den Tag hinein – mit dem Geld und den Menschen. Ich habe zu ihr gesagt: „Wenn du dich noch mal verliebst, dann nicht so viel im Herz, mehr im Kopf ...“. Ich habe kein Vertrauen in Lourdes, ich kenn schon ... und vor allem sie ist meine Schwester.

Die ansonsten redegewandte Paty rang immer wieder um Worte für ihre widerstreitenden Gefühle, auf der einen Seite das Leben ihrer Schwester unterstützend begleiten zu müssen, und dem Bedürfnis auf der anderen Seite, für diese unzuverlässige Schwester keine Verantwortung übernehmen zu wollen. So scheint die Schwester Lourdes zwar im familiären Gefüge eine Bevorzugte zu sein, im gesellschaftlichen Ansehen jedoch weniger. Seit einigen Jahren lebt sie mit ihren drei Kindern von verschiedenen Vätern bei den Eltern, und nicht nur Paty, sondern auch ich wurden in ihr Migrationsbegehren involviert.

### 3. Sequenz: Eine biografische Krise als Migrationsmotor

Emotional bedrängende, konfliktreiche Beziehungen lösen häufig die Entscheidung zur Migration aus. Getragen von der Vorstellung, mit der Migration auch den Problemen entkommen zu können, lassen sich die für den Aufbruch nötigen Energien mobilisieren und der Traum vom besseren Leben träumen. Das Argument der ökonomischen Verbesserung ist dabei als überzeugende Legitimation immer artikulierbar angesichts persönlicher und emotionaler Unaussprechlichkeiten (vgl. auch Pertierra 1992).

Die Positionierung innerhalb der Geschwisterschaft und die daran geknüpften Rollenanweisungen, gepaart mit einer unglückseligen Liebesgeschichte wurden schließlich von Paty als Migrationskatalysator formuliert.

Patys reflektierende Rückschau wurde durch zwei aktuelle Kontakte mit Familienmitgliedern im globalen Migrationsnetzwerk aktiviert: So berichtete Paty zum einen von einem Telefonat mit ihrer Schwägerin Vicky auf den Philippinen, die eine Migration nach Taiwan plane. Zum anderen hatte sie kurz zuvor ihren Neffen Boy in London besucht, der vor drei Jahren dorthin „heiratsmigriert“ ist.

Paty: Letzte Woche habe ich mit meiner Schwägerin telefoniert. Sie will auch nach Taiwan, um die teure Schulausbildung der Kinder zu finanzieren. [Und nach einer Pause:] Wegen meinem Bruder, der ist so und so...

Andrea: Wie ist der Bruder? [lachend]

Paty: Also so ..., es gibt eine andere Frau, ahmm... Bei Pilipinos ist das soo. Sie will das nicht sehen ... Ich habe es ähnlich erlebt ... Aber doch ein wenig anders, ehh, ... ich habe zwei Freunde gehabt.

So erfuhr ich erst nach ca. 16-monatiger Begegnungsgeschichte („zwischen den Kontinenten“), dass sich Paty in eine komplizierte Liebesgeschichte verstrickt hatte: Paty hatte ihren damaligen Verlobten wegen seiner übertriebenen Eifersucht und besitzergreifenden Dominanz in die zweite Reihe verwiesen und nach Alternativen Ausschau gehalten. Daraufhin war dieser gekränkt und nach Rehabilitierung suchend dem Ruf einer Filipina nach London gefolgt. Es handelte sich bei dieser Frau um eine Migrantin aus der ersten Krankenschwesterngeneration (der 70er-Jahre), die sich ökonomisch etabliert hatte und in der Arbeitsmigration beinahe die Zeit für eine eigene Familiengründung verpasst hatte.

Patys damaliger Verlobter migrierte, um zu heiraten, genauso wie Patys Neffe in London, den sie gerade besucht hatte:

Mein Neffe ist seit drei Jahren mit einer viel älteren Pilipina verheiratet, die schon seit 15 Jahren in London lebt und ihn geholt hat. Weißt du, in London gibt es so viele Frauen, die holen und heiraten philippinische Männer von den Philippinen. Umgekehrt wie bei mir. Aber es sind alte philippinische Frauen und junge philippinische Männer. So kann man schon sagen.

Patys Verlobter habe damals seine unschlüssige Verlobte gebeten, auf ihn zu warten, da er sie nach einer schnellen Scheidung nachholen wolle.

Diese Zurücksetzung und Kränkung gepaart mit der Furcht vor einem unverheirateten Dasein im Haushalt ihrer Eltern – eine Rolle, die der Vater entsprechend dem philippinischen Wertekanon durchaus für sie in Erwägung zog – ließ Paty „dickköpfig“ (*matigas ng ulo*) jede Migrations-Ausbruchsmöglichkeit – auch gegen den Wunsch des Vaters – prüfen.

Ich habe viel geweint. Und jeden Tag an eine Migration gedacht. Ich hatte Angst, dass ich keinen guten Mann bekomme. ... Amang hat gesagt. „Bleib ein paar Jahre bei uns.“ ... Ich habe alle Möglichkeiten durchgespielt, bevor ich schließlich nach Deutschland ging. Amang war immer dagegen. Ich wollte nach Australien, Saudi, dann nach Singapur. Aber Amang hat immer gesagt: „nein, nein, nein!“

Schließlich, nachdem sie viele Möglichkeiten im Kontext migratorischer Familiennetze durchgespielt hatte, öffnete sich ihr ein Weg über ihres jüngsten Bruders Schwiegerfamilie. Paty konnte ihre „fluchtartige“ internationale Migration eingebettet in familiären Netzwerken antreten. Mit der Heirat (die schließlich über die Vermittlung der Schwester der Schwiegermutter ihres Bruders in Deutschland zustande gekommen war) verband Paty die Hoffnung, mehrere sich zunächst ausschließende Ziele zusammenzubringen: ein prestigeträchtiger sozialer Aufstieg in den Westen, die Unterstützung der philippinischen Familie, besonders der alternen Eltern und die Gründung einer eigenen Familie.

In Patys Handeln hallt ein Konzept des widerspenstigen Gehorsams wider, das sich in den vielfältigsten Erzählungen artikuliert (vgl. auch Lauser n.d., Cannell 1999). Im Nachspüren dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit zeigt sich, dass Eigenwilligkeit innerhalb einer Verwandtschaftsordnung, die durch symmetrische Multilateralität charakterisiert ist (Stoodley 1957, Shimizu 1991) schon immer eine verhandelbare Größe eingeräumt wurde. Während es die Pflicht der Kinder ist, ihren Eltern zu gehorchen, kann eigener Wille durch „Flucht“ durchgesetzt werden. Dabei findet das „Entlaufen“ (*pagtatanan*) relativ formalisiert und in der Regel innerhalb verwandtschaftlicher Netzwerke statt. Das „ausreißende“ Mädchen bzw. das ausreißende Paar (im Falle einer Heirat gegen den Wunsch der Eltern) kam normalerweise bei kooperierenden

Verwandten unter, die sich dann auch als Vermittler (*tagapamagitan*) für eine spätere Versöhnung einsetzten. Denn „it is unthinkable in Tagalog Psychology that the eloping couple should be socially severed“ (Stoodley 1957:244). Als stimmstarke Vermittler erweisen sich häufig Tanten und Onkeln, also Geschwister der Eltern, deren Autorität aufgrund eines Senioritätsprinzips innerhalb der Geschwisterschaft zum Tragen kommen kann. Im Konzept des „widerspenstigen Gehorsams“ mag eine Spannung widerhallen, die sich durch die Verschränkung der Logiken einer bilateralen, geschwisterzentrierten, tendenziell symmetrischen Verwandtschaftsideologie mit patriarchalischen Tendenzen kolonial-spanischer Logiken ergibt (vgl. auch Cannell 1999:48ff).

### Resümee

Was wollte ich an diesem Beispiel illustrieren? Zunächst sollte deutlich geworden sein, dass lebensgeschichtliches Erzählen immer positioniert ist und nie losgelöst von der Erzählsituation stattfindet. Dementsprechend gibt die Reflexion der Erzählsituation und des Erzählanlasses Aufschluss über Erzählbarkeit bzw. „Nicht-Erzählbarkeit“ von Lebensereignissen. Die Erzählbegegnung mit Paty erhielt durch den Kontext der Migration und den damit einhergehenden transnationalen (sozialen) familiären Räumen eine besondere Dynamik. Erst als ich mich recht wörtlich einer „multi-sited ethnography“ (Marcus 1998 [1995]) aussetzte und selbst Teil des transnationalen (philippinischen) Familiennetzwerkes wurde, erhielt unsere Beziehung ein Vertrauensverhältnis, das die Erweiterung der Erzählinhalte ermöglichte.

Paty erzählte sich immer in Relation zu anderen, zu Familienmitgliedern und ging alles andere als chronologisch vor. Wie sehr ihre autobiografische Positionierung einem familienzentristischen Modell von Person verpflichtet ist, wird in unzähligen Gesprächsfragmenten deutlich. Dabei scheint die Rolle der Tochter und Schwester einen großen Teil ihrer Identität auszumachen und bisweilen in konfliktiven Widerspruch zur eigenen Familie zu stehen. Erst in der Rolle als Mutter mag sie partiell aus der starken töchterlichen Verpflichtung entlassen werden. Die ansonsten redegewandte und temperamentvolle Paty, wurde bei selbstreflexiven, konfliktbesetzten Themen stotternd, sprachlos. Und das, obwohl sie in ihrer 10-jährigen interkulturellen Ehe bereits lernen musste, sich der konfrontativen Forderung nach Selbsterklärung zu stellen.

Dennoch: Paty artikuliert sich nicht nur als gehorsame Tochter und Schwester. Wo sich ihr eigener Wille nicht mit dem Wollen des Vaters, der Mutter oder der Schwestern harmonisieren lässt, scheut sie sich nicht, sich dezidiert abzugrenzen: So will sie nicht die Verantwortung für eine unberechenbare Schwester übernehmen. Und sie will auf keinen Fall das Risiko eingehen, als unverheiratete Jüngste alleine die Altersfürsorge der Eltern zu tragen. So tritt neben das familienzentristische Selbst die egozentrische Person Paty, die ihre eigenwilligen Bedürfnisse und Lebensentwürfe verfolgt.

Paty konstruiert sich in der Gleichzeitigkeit von Gehorsam und Widerständigkeit. Diese Gleichzeitigkeit – oder vielmehr die Widerständigkeit – ist jedoch nicht als eine emanzipatorische Folge im Zuge der Migration zu interpretieren, sondern rekuriert durchaus auf tradierte Konventionen: Bemerkenswert ist, dass Töchter zwar gehorsam zu sein haben, dass es gleichzeitig auch ihre Widerspenstigkeit ist, die zählt. Schon immer konnten ungehorsame Töchter, die sich beispielsweise den Verheiraturarrangements ihrer Eltern widersetzen, um eigene Vorlieben zu verwirklichen, ihren Willen durchsetzen. Im äußersten Fall konnten sie „ausreißen“ (*magtanan*) und mit einer späteren Versöhnung rechnen, in moderaterer Form fanden sie stimmstarke Verbündete aus der multilateralen Verwandtschaftsgruppe, die durch affektionale Bande verzahnt ist.

Im Lichte von Paty's lebensgeschichtlichen Erzählungen erweist sich die Heiratsmigration nicht nur als eine vorrangig ökonomisch motivierte Migrationsstrategie, sondern als ein komplexer Lebensentwurf zwischen Konvention und Rebellion, zwischen „Gehorsam“ und „Widerspenstigkeit“ in einem transnational erweiterten und vernetzten sozialen Familienraum.

### Literatur

ABU-LUGHOD, LILA

1993 Writing Women's Worlds: Bedouin Stories. Berkeley: University of California Press.

BERTAUX, DANIEL (ed.)

1981 Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences. Berverly Hills: Sage.

- BULATAO, J.C.  
1964 Hiya. *Philippine Studies* 12:424–438.
- CANNELL, FENELLA  
1999 *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CRAPANZANO, VINCENT  
1984 Life Histories: A Review Essay. *American Anthropologist* 86:953–60.
- ENRIQUEZ, VIRGILIO G.  
1986[1978] Kapwa: A Core Concept in Filipino Social Psychology. In: V. G. Enriquez (ed.), *Philippine World View*; pp.6–19. Singapore: Institute of South-East Asian Studies.  
1989 *Indigenous Psychology and National Consciousness*. Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- HOSKINS, JANET  
1998 *Biographical Objects. How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York: Routledge.
- LAUSER, ANDREA  
1997 Beziehungsnetzwerke, Frauenraum und ein wenig Heimat. Ein „Asian Food Store“ als Treffpunkt von Filipinas in einer deutschen Großstadt. *Kea* 10:155–180.  
n.d. „Ein guter Ehemann ist harte Arbeit“. Eine Ethnographie zu philippinischen Heiratsmigrantinnen (in Vorbereitung).
- LAUSER, ANDREA und PETER J. BRÄUNLEIN  
2002 Inszenierungen – Auslassungen – Übertragungen. Zur Ethnographie lebensgeschichtlichen Erzählens in philippinischen Kontexten; S.241–264. In: I. W. Schröder und S. Voell (Hg.), *Moderne Oralität*. Marburg: Curupira.

- LYNCH, FRANK  
1973 Social Acceptance Reconsidered. In: F. Lynch and A. de Guzman II. (eds.), *Four Readings on Philippine Values*; pp.1–68. Quezon City: Institute of Philippine Culture, Ateneo de Manila University.
- MARCUS, GEORGE E.  
1998[1995] *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*; pp.79–104. In: G. E. Marcus, *Ethnography through Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- MATTHES, JOACHIM  
1984 Über die Arbeit mit lebensgeschichtlichen Erzählungen in einer nicht-westlichen Kultur. In: M. Kohli und G. Robert (Hg.), *Biographie und soziale Wirklichkeit*, S.284–295. Stuttgart: Methlersche Verlagsbuchhandlung.  
1985 Zur transkulturellen Relativität erzählanalytischer Verfahren in der empirischen Sozialforschung. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37(2):310–326.  
2000 Wie steht es um die interkulturelle Kompetenz der Sozialwissenschaften? *IMIS-Beiträge* 15:13–29.
- MICHEL, GABRIELE  
1985 Biographisches Erzählen – zwischen individuellem Erlebnis und kollektiver Geschichtstradition. Untersuchungen typischer Erzählfiguren, ihrer sprachlichen Form und ihrer interaktiven und identitätskonstituierenden Funktion in Geschichten und Lebensgeschichten. Tübingen: Niemeyer.
- PERTIERRA, RAUL (ed.)  
1992 *Remittances and Returnees. The Cultural Economy of Migration in Ilocos*. Quezon City: New Day Publishers.
- RÖTTGER-RÖSSLER, BIRGITT  
1993 *Autobiography in Question. On Self Presentation and Life Description in an Indonesian Society*. *Anthropos* 88:365–373.

SHIMIZU, HIROMU

1991 Filipino Children in Family and Society: Growing Up in a Many-People Environment. In: Department of Sociology-Anthropology (ed.), SA 21. Selected Reading; pp.106-125. Quezon City: Ateneo de Manila University.

STOODLEY, BARTLETT H.

1957 Some Aspects of Tagalog Family Structure“. In: *American Anthropologist* 59:236-249.

TRAGER, LILLIAN

1988 The City Connection. Migration and Family Interdependence in the Philippines. Ann Arbor: University of Michigan Press.