

HAMBURGER BEITRÄGE ZUR ÖFFENTLICHEN WISSENSCHAFT

Im Auftrag der Universität Hamburg
herausgegeben von Harald Schliemann,
Arnold Sywottek, Helmut Vogt

Band 14

Dorle Dracklé (Hg.)

JUNG UND WILD
Zur kulturellen Konstruktion
von Kindheit und Jugend

DIETRICH REIMER VERLAG BERLIN • HAMBURG

1996

Gedruckt mit Unterstützung der Universität Hamburg

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Jung und wild : zur kulturellen Konstruktion von Kindheit und Jugend / Dorle Dracklé (Hg.). – Berlin ; Hamburg : Reimer, 1996

(Hamburger Beiträge zur öffentlichen Wissenschaft ; Bd. 14)

ISBN 3-496-02602-2

NE: Dracklé, Dorle [Hrsg.]; GT

© 1996 by Dietrich Reimer Verlag

Dr. Friedrich Kaufmann

Unter den Eichen 57

12203 Berlin

Umschlaggestaltung: Thomas Ulrich, Hamburg

Alle Rechte vorbehalten

Printed in Germany

ISBN 3-496-02602-2

Inhaltsverzeichnis

Jung und wild: Zur Einführung	7
1. Kulturelle Repräsentationen von Jugend in der Ethnologie <i>Dorle Dracklé</i>	14
2. Die Reproduktion der Gesellschaft: Rolle und soziale Bedeutung der Nachkommenschaft - interkulturell gesehen <i>Jürgen Jensen</i>	54
3. Der Beitrag der Literatur für eine Anthropologie der Kindheit <i>Dieter Richter</i>	76
4. Zwischen Idealisierung und Entzauberung Kindheitsbilder in der Musik des 19. und 20. Jahrhunderts <i>Annette Kreuziger-Herr</i>	90
5. „Nobody will ever know what takes place in initiation ceremonies.“ Das Schweigen der Jüngeren und die Macht der Älteren: Beispiele zur Erwachsenenentzerrtheit in der Ethnologie <i>Bernhard Baudler</i>	118
6. Fließende Übergänge ... Kindheit, Jugend, Erwachsenwerden in einer ritualarmen Gesellschaft (Mangyan / Mindoro / Philippinen) <i>Peter J. Bräunlein und Andrea Lauser</i>	152
7. Sozialisation: Kinder- und Jugendwelten in einer matrilinearen Gesellschaft: Die Minangkabau in West Sumatra, Indonesien <i>Ute Marie Metje</i>	183
8. Die Symbolisierungsfähigkeit in der Adoleszenz <i>Mario Erdheim</i>	202
9. „Kultur“ ist eine Metapher für: „Das ist deren Problem!“ <i>Diedrich Diederichsen</i>	225
10. Rassismus und die Macht der Zuschreibung: Die „Frage nach der Jugend“ und die „Frage nach der Kultur“. Anmerkungen aus der Rassismusforschung <i>Rudolf Leiprecht</i>	240
11. Zur Lebenssituation minderjähriger unbegleiteter Flüchtlinge am Beispiel betreuter Jugendlicher in Hamburg <i>Susanne Patzke</i>	273
Autorinnen und Autoren	294

Peter J. Bräunlein & Andrea Lauser

Fließende Übergänge ...

Kindheit, Jugend, Erwachsenwerden in einer ritualarmen Gesellschaft
(Mangyan / Mindoro / Philippinen)

Als der Gelehrte Arnold van Gennep 1909 sein Buch *Les rites de passage* veröffentlichte, wurden die sich gerade formierenden Kulturwissenschaften Soziologie, Ethnologie und Volkskunde mit einem wirkungsvollen Modell zur Erfassung von dynamischen Elementen gesellschaftlicher und individueller Wirklichkeit bereichert. Zunächst von den Autoritäten der einflußreichen *anné sociologique*-Gruppe abschätzig kritisiert, entfaltete das Buch und die griffig formulierte zentrale Idee seine Wirkung über die Vermittlung britischer und amerikanischer Ethnologen, vor allem nach seiner Übertragung in die englische Sprache (1960).¹ Der Blick auf Übergangsrituale und die Rede von ihnen sind seither unverzichtbare Bestandteile der Kulturanalyse.

Mit *rites de passage* meint van Gennep all jene rituellen Vorgänge, die den Übergang von einer Statusposition in eine andere markieren. Gemeint sind auch Übergänge von einer Welt in eine andere, gleichgültig, ob diese räumlich, kosmisch, jahreszeitlich oder sozial definiert wird. Erstmals wurden in seinem Buch systematisch die Riten gesellschaftlicher Statusveränderung (wie Geburt, Ehe, Tod) untersucht, aber auch jene Riten, die Bewegungen im Raum begleiten. Die mit dem Namen van Gennep verbundene Entdeckung war der prozessuale Charakter dieser Übergangsriten. Obwohl phänomenologisch verwirrend vielgestaltig folgen doch alle einer dreigliedrigen Verlaufsform: Loslösung (*séparation*), Übergangs- oder Transformationsphase (*marge*) und Eingliederung in den neuen Status (*agrégation*). Diese Dreigliederung wurde zur universellen Formel.² Das angehäuften Material zeigte, daß das Leben eines Individuums unweigerlich und in jeder denkbaren Gesellschaftsform von Raum-, Status-, Tätigkeits- und Altersveränderungen begleitet ist. Diese Veränderungen werden gesellschaftlich wahrgenommen und im Ritual markiert.

Die Fülle der Übergangsriten, wie sie Van Gennep ausbreitete, wurde im Laufe der Zeit eingeschränkt wahrgenommen. Hervorgehobene

Beachtung fanden die Riten des Lebenszyklus: Geburt, Initiation, Hochzeit, Tod. Während van Gennep Initiationsriten allgemein als Aufnahmearten in jedwede Art geschlossener Gruppen verstand, wurden diese im Gange der Rezeptionsgeschichte begrifflich auf reine Adoleszenz-Riten, sogenannte Pubertäts-, bzw. Reife-Riten eingengt. Riten also, die den Übergang von der Jugend zum Erwachsenendasein markieren (Schomburg-Scherff 1986:245).

Vor allem aus dem Blickwinkel der *social anthropology* entstanden eine ganze Reihe von bedeutenden Studien, in denen unser Wissen über Übergangsrituale beträchtlich erweitert wurde. Der gesellschaftliche Wert von Initiationsriten, ihre Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit wurden darin aufgezeigt, ihre konfliktregulierende, soziale Ordnung schaffende Funktion im Sozialgefüge hervorgehoben.³ Victor und Edith Turner erweiterten die struktur-funktionalistische Betrachtungsweise und entdeckten den Reichtum der hier zutage tretenden Symbole, die regenerativen und transformierenden Möglichkeiten des Ritualerlebnisses und den reflexiven Charakter dieser Rituale, durch die eine Gesellschaft ihr Innerstes zu thematisieren und tradieren imstande ist.⁴

Übergangsrituale, Pubertätsriten vor allem, scheinen aus dieser Optik das sine qua non einer harmonischen Gesellschaft zu sein und für die gedeihliche Entwicklung des Individuums unabdingbar. Die universelle Verbreitung solcher Rituale in „vormodernen“, nicht-westlichen Gesellschaften scheint erwiesen. Ihren maximalen Ausdruck und Wirkungsgrad erreichen diese Riten, so Victor Turner, in „small-scale, relatively stable, and cyclical societies“ (1964:4). Jene Gesellschaften erhalten somit seit den Tagen eines Arnold van Gennep immer aufs Neue den Charakter des Ganzheitlichen und des Heilen, das zyklisch über rituelles Handeln hergestellt wird. Im Gegensatz dazu steht die komplexe, entzauberte Welt der Moderne. Übergangsrituale erwecken hier den Eindruck folkloristischer Leerformeln, verloren ist ihre ordnungs- und sinnstiftende Macht. Das Individuum leidet unter Sinn- und Identitätsverlust. Zahlreiche Deutungen von Initiationsritualen sind Bemühungen, auch augenscheinlich bizarren Abläufen, nicht zuletzt auch offenkundigen Grausamkeiten Sinn zuzuweisen, und nicht wenige dieser Deutungen lassen sich - zwischen den Zeilen - als Diagnose von Defiziten des Eigenen lesen, als Variationen jener intellektuellen „Sehnsucht nach dem Ursprung“, die die abendländische Moderne begleitet.

Sigmund Freud sieht den Ursprung der Knabenbeschneidung im fami-

liären Drama, welches ausgelöst wird von Inzestbegierden der Söhne und deren Kampf um Autorität. Die durch die Väter einst zur Sicherung des Inzestverbotes verhängte Kastration wird hier symbolisch wiederholt, Reiferiten dramatisieren Ödipus- und Kastrationskomplex. Theodor Reik greift den Freudschen Urhordenmythos auf, um die „Triebökonomie“ der Pubertätsriten zu deuten. Angst der Vatermörder vor Vergeltung und die Integration der ersatzkastrierten Knaben in die Gemeinschaft der Männer sind die Grundmotive des Gesellschaftsdramas. Sexuelle Ausschweifungen, Massenvergewaltigungen, ritualisierter Sadismus sind Belohnungen für den Verzicht der Initianden auf Vatermord und Mutterinzest. C. G. Jung erkennt in Initiationsritualen die notwendige Auflösung der magischen „uranfänglichen unbewußten Identität“ zwischen Kind und Eltern. Das Zerreißen der intensiven Eltern-Kind-Bande durch rituelle Handlungen dient zur Eingliederung des Individuums in einen neuen Zusammenhang, Klan oder Stamm. Diese Ablösung ist für die höhere geistige Entwicklung des Individuums unabdingbar. Bruno Bettelheim vermutet einen tiefsitzenden Neid der Männer auf die Gebärfähigkeit der Frau. Dieser Neid veranlaßt die rituelle Beibringung „symbolischer Wunden“. Die Subinzision, das Aufschneiden der Harnröhre, wie es beispielsweise von australischen Aborigines praktiziert wurde, imitiert weibliche Sexualorgane und deren Funktionen. Für Frank W. Young dienen Pubertätsriten (männlicher Jugendlicher) dazu, die Bedrohung, die die Solidarität der Erwachsenen durch Heranwachsende erfährt, abzuwenden. Rituell zugefügte Schmerzen und Angst fördern die Akzeptanz von Autorität und hergebrachten Normen. Mircea Eliade versteht Initiationsrituale als die Aktualisierung der Ursprungsmythen, eine Vergegenwärtigung von göttlichen Wesen und Ahnen. Dem Individuum wird damit „das Heilige“, religiöse Überlieferungen, Geheimnisse der Gesellschaft offenbart und gleichzeitig werden Kosmos und menschliche Gemeinschaft erneuert. Adolf Ellegard Jensen entdeckte in vielen Reifezeremonien wesentliche Elemente des altpflanzerischen Weltbildes. Das beobachtbare „Stirb-und-Werde“ der Natur, die Einheit von Leben und Tod, wird dramatisiert, das mythische Urzeitgeschehen, die Unterwerfung des Individuums unter dieses kosmische Gesetz wird rituell ausagiert. Novizen werden symbolisch verschlungen und neu geboren - Welt und Gemeinschaft werden damit neu geschaffen. Victor Turner richtet sein Augenmerk auf die in Initiationsritualen deutlich ausgeprägte Übergangsphase, die einen ausgesprochenen Grenzcharakter - Liminalität - aufweist. In der Phase ritueller Liminalität, „betwixt and between“, wird „communitas“ möglich, d. h. die

direkte, hierarchiefreie und solidarische Begegnung zwischen den Novizen und damit ursprüngliches Erleben von wahrer Menschlichkeit. Diese intensive Erfahrung vermag Gesellschaft zu stabilisieren, aber auch erneuern. Pierre Clastres erkennt in der Anwendung von Grausamkeiten, von psychischen und physischen Torturen während der Initiationsrituale eine „bewundernswerte Tiefe“ der nichtstaatlichen Gesellschaften. Denn diese Gesellschaften „gegen den Staat“, die sich durch das Prinzip der Egalität auszeichnen, übermitteln durch die Zeichen auf den Körpern der Novizen das Gebot: „du sollst nicht den Wunsch nach Macht haben, du sollst nicht den Wunsch nach Unterwerfung haben“ und „keiner von Euch ist weniger als wir, keiner von euch ist mehr als wir“.⁵

Beispiele für gelehrten Deutungseifer in Sachen Adoleszenz-Riten ließen sich beliebig vermehren. Ungeachtet jeder interpretatorischen Einfärbung und jenseits allen theoretischen Beweiszwanges ist allen diesen Versuchen gemeinsam, auf die herausragende Bedeutung dieser Rituale bei nicht-staatlichen, vormodernen Gesellschaften hinzuweisen. Implizit legt sich die Schlußfolgerung nahe, daß ohne solche Rituale ein „gesundes“ Funktionieren dieser Gesellschaften kaum möglich sei.

Töricht wäre es, die große Bedeutung von Ritualen in jenen Gesellschaften bestreiten zu wollen. Doch es mag bei dem Gewicht dieses ethnographischen Befundes lohnenswert sein, den Blick an dieser Stelle auf Gesellschaften zu richten, die sich durch das Fehlen von Adoleszenzriten, ja durch Ritual-„Armut“ auszeichnen. Es sind dies Gesellschaften, die ritualtheoretisch unbeachtet blieben, die in dieser Hinsicht schlichtweg übersehen wurden.⁶ Das Ausklammern ritualarmer Gesellschaften fällt vor allem bei Versuchen auf, universelle Erklärungsmodelle für Initiationsriten zu entwickeln.⁷

Bei den hier gemeinten Gesellschaften ohne Initiations-, bzw. Reife-riten handelt es sich nicht um „akkulturierte“, d. h. durch westlichen Einfluß gewissermaßen „verdorbene“ Gesellschaften, sondern um eine Reihe jener von Turner so charakterisierten „small-scale, relatively stable, and cyclical societies“. Es sind häufig sogenannte egalitäre Gesellschaften „gegen den Staat“, wie sie Pierre Clastres so bewunderte. Würde und wird von wissenschaftlicher Seite bei den Gesellschaften mit Adoleszenzriten, die zweifellos in der Mehrzahl sind, stets darauf Wert gelegt, die Sinnhaftigkeit dieser Riten für das gesellschaftliche Funktionieren betont, so dürfte bei Gesellschaften ohne Adoleszenzriten ihr Funktionieren trotz dieses „Mangels“ erklä-

rungsbedürftig sein. In jedem Fall bietet die Betrachtung und Beachtung solcher wenig hierarchisierten Gesellschaften Einsichten in eine besondere Dynamik der Eltern-Kind-Beziehung, in die Entwicklung der Geschlechterbeziehung und die „Krise“ der Pubertät, ja in den Prozeß des Erwachsenwerdens insgesamt. Selbst in der Kontroverse um Margaret Meads Samoa-Forschung, in der genau jene Aspekte eine zentrale Rolle spielten, verharnte die Diskussion zumeist bei dem Beispiel Samoa, ohne die Thesen Meads andernorts auf die Probe zu stellen.⁸

Wir, die Autoren des vorliegenden Beitrages, führten unsere Feldforschung bei einer sogenannten egalitären Schwendbauerngesellschaft durch. Es handelt sich um eine Siedlungsgemeinschaft der Alangan-Mangyan der philippinischen Insel Mindoro.⁹

Die Mangyan stellen die Urbevölkerung der philippinischen Insel Mindoro dar, die mit 10.300 qkm die siebtgrößte des Archipels ist. Das Innere der Insel, dicht bewachsenes Bergland, ist nur sehr schwer zugänglich und wird bis heute von den Mangyan bewohnt. Aufgrund linguistischer und kultureller Kriterien unterscheidet man sieben Mangyan-Gruppen. Groben Schätzungen zufolge, wird eine Bevölkerungszahl von ungefähr 30.000 angenommen. Die in den Bergen lebenden Mangyan sind zum großen Teil Brandrodungsfeldbauern, die einen semi-nomadischen Lebensstil pflegten und zum Teil bis heute noch pflegen. Süßkartoffel, diverse andere Knollenfrüchte und Bergreis sind die Hauptanbaufrüchte. Jagen und Sammeln zählen zu den wirtschaftlichen Grundtätigkeiten. Die Jagd kann allerdings heute aufgrund mangelnder Ressourcen nur noch sehr eingeschränkt betrieben werden. Die Gruppe der Alangan-Mangyan, bei denen wir unsere Forschung durchführten, bewohnen den nordöstlichen Teil der Insel. Diese Gruppe umfaßt eine (vorsichtig geschätzte) Zahl von 3000 Menschen. Wir lebten in der Siedlung Malula mit ca. 200 Einwohnern, welches zwischen dem unzugänglichen Inneren und dem akkulturierten Tiefland gelegen war, und verbrachten dort etwas mehr als einen Jahreszyklus.

Wirtschaftsweise und Weltbild der Mangyan weisen in bestimmten Bereichen deutliche Parallelen zu anderen südostasiatischen Schwendbauern und Wildbeutern auf. Eines dieser gemeinsamen Merkmale ist das Fehlen von „Riten der Statusänderung und des Rollenwechsels“. Insbesondere fällt das Fehlen jeglicher, d. h. sowohl kollektiver wie auch individueller Pubertätsriten auf.¹⁰ Riten, die andernorts in der Regel aufgrund körperlicher und seelischer Torturen,

im wortwörtlichen Sinne, „einschneidende“ Zäsuren im Leben eines Individuums darstellen. Die Übergänge von Kindheit zur Jugend, und von der Jugend zum Erwachsensein sind bei den Alangan-Mangyan fließend. Um dieses Beispiel soll es im folgenden gehen, wobei die besondere Schwierigkeit darin besteht, auf etwas aufmerksam machen zu wollen, was nicht vorhanden ist.¹¹

Lebensalter und der Lebensabschnitt der „Geschlechtsreife“

Die Mangyan beziehen sich auf ihr Lebensalter nicht in abzählbaren Jahresangaben.¹² Der soziale Status wird bei ihnen wie in vielen nicht-industriellen Gesellschaften (vgl. Elwert 1990) nicht an einem chronologischen Altersbegriff (Anzahl gelebter Jahre) festgemacht, sondern vielmehr am relativen Alter, an der Stellung innerhalb der Geschwister- und Generationenfolge. Dabei tragen verwandtschaftliche Anredetermini sehr deutlich der Geburtenreihenfolge Rechnung, und die Mangyan wissen sehr genau, wer vor wem und wer nach wem geboren wurde. Bei einer relativ dichten Geschwisterfolge (einschließlich der Vettern und Basen, die bisweilen wie soziale Geschwister betrachtet werden) ergibt sich dadurch eine recht gute Altersbestimmung. Die Gleichgültigkeit gegenüber exakten, abstrakten Jahreszahlen bedeutet aber nicht, daß die Mangyan dem Prozeß des Reifens und Alterns keine Rechnung tragen würden. Sie tun es nur nicht in Jahreszahlen - und nicht mit Reiferiten. Vielmehr handhaben die Mangyan ihre Altersschichtung sehr flexibel und messen dem relativen Alter besondere Aufmerksamkeit zu. Dementsprechend kann niemand für „sein Alter noch unreif geblieben“ oder „frühreif“ sein, sondern jeder / jede ist so alt, wie es für eine bestimmte Altersschicht charakteristisch ist.

Als wir bei unseren genealogischen Abfragungen und Aufzeichnungen das „Jahresalter“ von Lindas Sohn auf 17 Jahre rekonstruierten und darüber unsere Verwunderung äußerten - benahm sich dieser Junge doch sehr viel „kindlicher“ und „verspielter“ als seine „Altersgenossen“, die sich bereits als junge Liebhaber versuchten - schien unser Erstaunen wiederum unsere Mangyan-Gesprächspartner zu erstaunen: „Er spielt eben noch gerne!“ Dabei schien es ihnen nicht im entferntesten in den Sinn zu kommen, ihn in „altersgemäße“ Beschäftigungen, wie z. B. Bäumefällen, zu drängen. Seine Kraft und Reife werde schon noch kommen, war die allgemeine Überzeugung.

Mangyan-Kinder, Mädchen wie Jungen, werden bis zur Pubertät gleich behandelt. Von ihnen werden keine nach Geschlechtern unter-

schiedenen Verhaltensweisen erwartet, allenfalls Verhaltensweisen, die ihrem jeweiligen (relativen) Alter entsprechen. Dabei ist das Heranwachsen der Kinder von weitgehender Autonomie bestimmt. Diese Autonomie resultiert zu einem großen Teil aus einer Arbeitsorganisation, wonach die Erwachsenen tagsüber auf den Brandrodungsfeldern abseits der Siedlung arbeiten und die Kinder in einer „Kinder-Community“ zurücklassen. Die Mangyan gehören nicht zu jenen Kulturen, in denen Kinder ständig, und auch bei anstrengender Arbeit, nahe am Körper getragen werden.¹³ Schon wenige Wochen nach der Entbindung können erste längere Trennungsperioden von der Mutter erfolgen. Säuglinge werden dann ebenso wie Kleinkinder von Geschwistern versorgt.

Das Spiel, die Arbeit, die spielerische Arbeit der Selbstversorgung (Kochen, Geschwisterhüten, „Jagen und Sammeln“) der Kinder ist in dieser Zeit von Erwachsenen nicht reglementiert. Regulativ wirken allenfalls die Altersunterschiede der Geschwister. Der Zusammenhalt der Geschwisterschaft, die für das spätere Leben von zentraler sozialer Bedeutung ist, wird damit eingeübt und gestärkt. Autonomie wird jedoch nicht allein durch Verfügbarkeit über unreglementierte Zeit und Tätigkeit hergestellt, sondern auch durch die vorherrschende Ideologie „egalitärer“, nicht-hierarchischer Beziehungen von Seiten der Erwachsenen. Kinder leben zudem in einem verzweigten Beziehungsnetz zu Erwachsenen, die in aller Regel über die Beziehungsstruktur der Kleinfamilie hinausgeht und damit die Möglichkeit der Meidung von Personen und Konflikten beinhaltet. Kinder werden von den Eltern, von Erwachsenen als eigenständige menschliche Wesen wahrgenommen. Das Heranwachsen in der Kinderwelt der Mangyan ist indes keinesfalls paradiesisch. Die allmorgendliche Trennung von den Eltern, die aufs Feld ziehen, wird nicht schulterzuckend hingenommen, sondern hinterläßt innere Spuren. Und obgleich die Autorität der Elternwelt keine unumschränkte und beherrschende ist, so existiert daneben doch die drohende Verfügungsgewalt einer weit unerbittlicheren Welt der Geister. Der Hinweis auf strafende und krankmachende Waldgeister dient als wirkungsvolles Disziplinierungsinstrument. Da wir an anderer Stelle bereits ausführlich über Kinderwelten und Erziehung in der frühen Kindheit berichtet haben (vgl. Lauser 1994a; 1996), möchten wir uns hier vor allem auf den Lebensabschnitt zwischen Kindheit und Erwachsensein, dem der sogenannten Geschlechtsreife zuwenden.

Zwischen ihrem achten und zehnten Lebensjahr etwa werden Kinder, die bis dahin nackt sind, bekleidet. Traditionellerweise waren dies für

die Mädchen die ersten geflochtenen Reifen des *lingob*-Rockes und ein breiter Streifen, der die Brüste bedeckt.¹⁴ Die Jungen erhalten ihre ersten Lendenschurze (*abay*). Heute im Zuge der Missionierung geschieht die Einkleidung schon einige Jahre früher mit Stoffshorts, Stoffröckchen und T-Shirts. In diesem Alter sind Mangyan-Kinder längst reif genug, um die Sorge und Aufsicht über jüngere Geschwister zu übernehmen.

Ab der Pubertät beginnen die Mangyan zwischen einer jungen (heiratsfähigen) Frau - *daraga* - und einem jungen (heiratsfähigen) Mann - *boglo* - zu unterscheiden. Diese Altersstufe liegt in der Regel zwischen 12 und 17 Jahren, wobei, wie bereits erwähnt, weniger auf die Anzahl der Lebensjahre geachtet wird, sondern vielmehr auf die körperliche und soziale Reife. Der Übergang vollzieht sich fließend und allmählich. Dabei wird auch der Menarche nicht mehr oder weniger Aufmerksamkeit gewidmet als der normalen Menstruation. Für beide Vorgänge wird eine Bezeichnung verwendet: *daya* - Blut, bzw. *agdaya* - bluten. Obwohl, zumindest aus Sicht westlicher Theoretiker, die Menarche allgemein hin als bedeutendes körperliches Phänomen im Übergang von asexueller zu sexueller Weiblichkeit, hervorgehoben wird, welches nahezu in allen Kulturen rituell gekennzeichnet werde,¹⁵ sind die Mangyan auch in dieser Hinsicht erstaunlich achtlos. Die erste Menstruation erfährt hier keine rituelle Aufmerksamkeit. Menstruierenden Frauen werden allgemein sehr wenige Handlungseinschränkungen auferlegt und sie gelten keinesfalls als „unrein“. Abgesehen davon, daß sich eine menstruierende Frau bei der Reisaussaat und während der Reifezeit von den Reispflanzen fernhalten sollte, wurden keine Tabus genannt. Die Vorsicht gegenüber den äußerst sensiblen Reispflanzen, und nur hier galten diese Vorsichtsmaßnahmen, wurde mit dem strengen Menstruationsgeruch begründet, der ebenso wie der Geruch von Rattan oder Körperwinden das Wachstum negativ beeinflussen könne. Ansonsten gehen menstruierende Frauen durchaus auf die Kamotepflanzung oder sammeln Nahrung, sie bereiten Essen zu und sind keinerlei Nahrungstabus unterworfen. Allerdings bleibt es der individuellen Entscheidung einer Frau überlassen, an Tagen, an denen sie z. B. besonders stark blutet, zu Hause in der Hütte zu bleiben und wenig herumzugehen. In dieser Zeit wechselt sie auch ihren *abayon* (ein geklopfter Rindenstoff, der den Reifrock zusammenhält und die Geschlechtsteile bedeckt) häufiger. Ansonsten verhalten sich menstruierende Frauen kaum anders als sonst und bewegen sich frei, auch wenn Männer

anwesend sind. Niemand schien sich an dem Anblick von Blut, das bisweilen an den Beinen der Frauen herunterlief, zu stören.

Wann ein Mädchen als *daraga* (heiratsfähig) bezeichnet wird, hängt zum einen von den physischen Merkmalen, wie Menstruation und das Anschwellen der Brüste ab. Zum anderen muß sie neben ihrer körperlichen Ausstattung auch bestimmte Arbeitsfähigkeiten unter Beweis stellen. Sie sollte körperlich stark sein und schwere Körbe tragen können. Eine *daraga* bekommt eine eigene Feldparzelle, auf der sie ihre eigene Kamote pflanzen und ernten kann, sie kann mit Frauen aus der Nachbarschaftsgruppe (Mutter, Tante, Schwägerin ...) als gleichberechtigte Kooperationspartnerin zusammen Feldarbeit verrichten. Damit ist jeder heranwachsenden Frau die Möglichkeit der wirtschaftlichen Unabhängigkeit geboten. Allerdings ist Feldarbeit keine Arbeit, der junge Frauen - auch verheiratete junge Frauen - häufig nachgehen.¹⁶ Auch wenn Fleiß und Arbeitswilligkeit für zukünftige Schwiegereltern ein ausschlaggebendes Kriterium bei ihrer Zustimmung für die Ehe sind, ist auffallend, wie wenig gerade Jugendliche zu ihren zukünftigen Aufgaben gedrängt werden. Im Gegenteil, gerade in dieser Zeit scheinen Jungen wie Mädchen große Freiheiten eingeräumt zu werden. Sie entziehen sich häufig dem elterlichen Haushalt, pendeln und schlafen in Hütten von nahen Verwandten (z. B. von älteren Geschwistern mit eigenem Hausstand, oder von Vettern und Basen, auch in entfernteren Siedlungen) oder errichten sich gar eine eigene Hütte.

In dieser Zeit erproben sie ihre Sexualität in meist heimlichen Begegnungen. Auch einer *daraga* wird dies eingeräumt. Das Ideal einer jungfräulichen Braut gibt es bei den Mangyan nicht. Im Falle einer Schwängerung gilt das Paar in der Regel als verheiratet.

Wann ein junger Mann als *boglo* angesprochen wird, hängt ebenfalls davon ab, wie physisch kräftig und arbeitswillig er ist und wieviel Arbeit ihm zugemutet werden kann. Arbeit bedeutet für einen *boglo* vor allem die schwere Arbeit des Rodens und Bäumeffällens. Auch ein *boglo* bearbeitet eine eigene Feldparzelle und stellt seine ökonomische Eigenständigkeit unter Beweis. Während unseres Forschungsaufenthaltes schienen einige *boglos* es mit dieser Beweisspflicht nicht gar zu eilig zu haben. Vor allem Minas und Semo taten sich in einer engen Interessengemeinschaft zusammen, bauten eine gemeinsame Hütte, in der sie bisweilen tagelang melancholisch sinnierend „rumhingen“, um dann wieder für einige Tage in benachbarte Siedlungen aufzubrechen. Für die nun unruhigen und gleichzeitig in sich

gekehrten jungen Männer ist es nichts Ungewöhnliches, sich einige Zeit, mitunter mehrere Monate auf Wanderschaft zu begeben.¹⁷ Der Besuch von nahen und auch weit entfernt lebenden Verwandten, die gemeinschaftliche Reisaussaat und Ernte oder rituelle Schweineschlachtungen in fernen Siedlungen geben die Möglichkeit, sich auf langen Märschen zu erproben. Das Abenteuer der Selbstbewährung in der Wildnis ist verbunden mit der Sehnsucht auch nach erotischen Abenteuern. Der Reiz des Fernen und Fremden liegt nicht zuletzt in der Vorstellung, dort „die Richtige“ zu finden.

Haben nun, ob junger Mann oder junge Frau, in der Nähe oder Ferne, über kurz oder lang die oder den „Richtigen“, jedenfalls „Attraktiven“, entdeckt, wird eine vermittelnde dritte Person hinzugezogen. Über eine solch vermittelnde Person aus der Alters-, Freundes- oder Verwandtschaftsgruppe wird die Zuneigung diskret angefragt. Damit die Zuneigung einer Prüfung unterzogen werden kann und die sich zunehmend bemerkbar machenden Begierden zu ihrem Recht kommen, muß ein abseitiger Treffpunkt im Urwald (*kubat*) arrangiert werden. Dort finden die ersten Treffen statt, verbunden mit kleinen Aufmerksamkeiten wie Zigaretten oder Biskuit, die der/die Initiator/in des Treffens überreicht. Das gemeinsame Betelnußkauen, bzw. das Akzeptieren der angebotenen Betelnuß (die heute mitunter durch Zigaretten ersetzt wird) gilt als deutliches Zeichen der Bereitschaft zu weiterführenden Intimitäten. Sonstige raffinierte Vorspiele sind nicht mehr vonnöten. „Walang romance“ wurde uns erklärt: die Mangyan kennen keine Romantik. Küssen, im Mondschein spazieren gehen, das Anstimmen herzerweichender „court-songs“, Händchen halten - all dies sei Sitte der Tiefland-Philippinos, über die sich die Mangyan-Jugend erstaunlich informiert zeigte, ohne diese allerdings kopieren zu wollen. Ja, man erkannte darin sogar ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber der Tieflandkultur. Die Mangyan, so die verhaltene Selbstauskunft, seien in diesen Dingen nicht so umständlich. Wie es scheint, entwickelte die Mangyan-Kultur keine sonderlich ausgefeilte „ars erotica“, woraus man im übrigen keine vorschnellen Rückschlüsse auf das Gefühlsleben ziehen sollte. Das Mangyan-Verb *agbuotlagkabuot* umfaßt den Bedeutungsgehalt von lieben, sexuell begehren und wünschen im weitesten Sinne. Aus biographischen Schilderungen war zu erfahren, daß auch die Mangyan ein breites Spektrum menschlicher Zuneigung kennen und erfahren. Vom schlagartigen Verliebtsein „wie vom Blitz getroffen“ bis zu einem allmählichen sich aneinander gewöhnen und

partnerschaftlich gewogen sein verlief die Bandbreite der beschriebenen Gefühlszuwendung zwischen den Geschlechtern.

Erotische Erfahrungen während der Jugendzeit zu sammeln, gilt als erstrebenswert. Ausführliche Berichte darüber, mitunter genügten schon Anspielungen, waren ein allzeit belebender Gesprächsstoff. Die Initiative bei der Partnersuche wird sowohl Mädchen wie Jungen eingeräumt. Die Fähigkeiten dazu sind individuell unterschiedlich. Wie andernorts gibt es auch bei den Mangyan schüchterne und extrovertierte Menschen. In Malula, jener Mangyansiedlung, in der wir lebten, hatten bestimmte Individuen einen beachtlichen Ruf in dieser Hinsicht. Eine *daraga* vor allem, so hieß es, verdrehe allen jungen (und alten) Männern den Kopf. Ohne Umschweife und ohne eine vermittelnde Dritt-Person würde sie zur Sache kommen, vertraute uns ein ehemaliger „Liebhaber“ an.

Nachdem Minas und Semo, beide auf Brautschau, ihre Ausflüge unternommen hatten, kursierten schnell halboffizielle Klatschversionen über ihre Abenteuer. Aufgezählt wurden dabei die verschiedenen Frauen- und Mädchenherzen, die sie angeblich gebrochen haben sollten. Doch ganz so viele konnten es wohl doch nicht gewesen sein, denn nach einigen Monaten schon verrichteten beide ganz offiziell für bestimmte Auserwählte den erforderlichen Brautdienst (*agsilbe*).

Der Übergang vom heiratsfähigen in das verheiratete Alter verläuft ebenfalls ohne ausgearbeitete rituelle Markierung, wenn auch nicht immer ohne Aufsehen. Die Mangyan sprechen von einem Ehepaar (*taybalang*) oder von einem frisch verheirateten Paar (*bayo taybalang*), wenn ein Mann und eine Frau zusammen essen, zusammen auf derselben Matte schlafen, in ökonomischen Aktivitäten kooperieren und sich gegenseitig mit dem Freundschaftsbegriff *kale* rufen. Dementsprechend ist es manchmal gar nicht so einfach, zu bestimmen, wann ein Paar verheiratet ist, oder nur eine „Affäre“ hat. So gibt es keine speziellen Mangyan-Worte für Hochzeit und Scheidung. Für Heirat wurde immer der Begriff *agpaglaylay* - 'zusammenliegen' genannt, der genauso für ein intimes Zusammenliegen eines durch eine „Affäre“ verbundenen Liebespaares gilt. Auch Scheidung wurde mit dem generellen Begriff der Trennung, des Auseinandergehens *malsuwayan* beschrieben. Eine solche sprachliche Ungenauigkeit von „Hochzeit“ (*agpaglaylay*) und „Scheidung“ (*malsuwayan*) ist Ausdruck einer etwas „verschwommenen“ Konzeption des Hochzeitsverhaltens. Paare können schnell eine „Hochzeit“ eingehen, sich aber auch schnell wieder durch eine „Scheidung“ lösen. Da dies vor allem

bei jungen und kinderlosen Ehepaaren ohne große Sanktionen geduldet wird, hat fast jeder/jede Mangyan mehrere Ehepartner gehabt. Allerdings sind Trennungen auch bei den Mangyan bisweilen von heftigen Gefühlen begleitet. So wird in der Regel ein Partner als der/die Zurückgelassene definiert, dem/der um des emotionalen Ausgleiches willen Kompensationsforderungen zustehen. Solche Verhandlungen sind immer Anlaß für öffentliche, allen zugänglichen Verhandlungen.

Bei der Wahl der Ehepartner wird den jungen Heiratswilligen praktisch große Entscheidungsfreiheit zugestanden. Zwar sei es theoretisch besser, wenn die Eltern die Ehepartner aussuchen und zusammenbringen, hieß es in Gesprächen, die Alltagswirklichkeit zeigte indes, daß die von den Eltern favorisierten Ehepartner von den Heiratswilligen oft nicht akzeptiert wurden. Will ein Paar also gegen den Willen der Eltern zusammenleben, dann läuft es für einige Tage oder gar Wochen weg - *maylaylay*¹⁸, um in einer Feldhütte 'beisammenliegen' zu können. Gegen eine solche Demonstration des eigenen Willens seien Eltern letztendlich machtlos, hieß es. Je mehr Fürsprecher¹⁹ ein solches Paar hat, desto schneller und harmonischer, lassen sie sich wieder in den Alltag eingliedern.

Egal ob sich ein junges Paar aus eigener Entscheidung und Liebe oder durch elterliches Arrangement zu einem Zusammenleben entschieden hat, es folgt eine einjährige Zeit, in der der Bräutigam eine Art „Brautdienst“ (*agsilbe*) verrichtet. Das junge Paar lebt dabei häufig bis zur Geburt des ersten Kindes im elterlichen Haushalt der Frau (uxorilokal), allerdings mit eigener Herdstelle. Von dem jungen Schwiegersohn wird nun erwartet, daß er seine Arbeitskraft auch für die Schwiegerfamilie zur Verfügung stellt. Im Falle einer Trennung werden eventuelle Rückzahlungen in öffentlichen Versammlungen (*agpulong*) ausgehandelt.

Während unseres Forschungsaufenthaltes konnten wir den Verlauf einer „modernerer“ Verheiratung beobachten. Das meiste, so bestätigten unsere Gesprächspartner, war dem Hochzeitsritual aus der Tieflandkultur der Tagalog entnommen. Es handelte sich dabei um ein Hochzeitsfest mit einem Festessen (bestehend aus viel Schweinefleisch und Reis), „Tanz“ und Musik aus einer „Musikbox“, d.i. ein batteriebetriebener Kassettenrecorder mit externen Lautsprechern, welche aus dem Tiefland in die Berge geschleppt worden war.

Im folgenden soll die arrangierte Verheiratung von Marcelina und Julian etwas ausführlicher beschrieben werden. Bemerkenswert scheint

uns zum einen die geduldige und abwartende Haltung der Eltern bzw. Schwiegereltern gegenüber den etwas unschlüssigen jungen Brautleuten, zum anderen der flexible, bisweilen ungelenke (und für ritualisierte Ethnologen beinahe chaotisch anmutende) Umgang mit einem aus der Tieflandkultur übernommenen Ritual.

Die Verheiratung von Marcelina und Julian

Nach dem siebten oder achten Versuch, Marcelina und Julian zu verheiraten, wurde schließlich wieder einmal ein Termin für ein Hochzeitsfest angekündigt. Bisherige Verheiraturungsversuche scheiterten vor allem an Marcelinas Unwilligkeit, hieß es. Beim letzten groß angekündigten Anlauf - es waren schon Gäste aus anderen Siedlungen eingetroffen und man war bereits dabei, die Schweine für das Festessen zu schlachten - weigerte sich Marcelina erneut, die von ihr erwartete Hauptrolle zu übernehmen. Sie liebe den Julian nicht, sie wolle lieber einen anderen. Sie nannte beliebig ein paar andere heiratsfähige junge Männer (*boglo*) - unter anderem auch einige, die bereits um andere *daragas* warben - und zog aus dem elterlichen Haushalt aus, um Unterschlupf bei ihrem Cousin Arbas und dessen Familie zu finden. Die Hochzeitsgäste mußten wieder unverrichteter Dinge abziehen. Man beschloß, Marcelina noch Zeit zu geben, während Arbas versuchte, die beiden jungen Leute mit Liebeszauber auszustatten.

Gespräche und Erklärungen um diese Verheiratung waren von einer verwirrenden und widersprüchlichen Vielfalt. Schon seit ungefähr einem Jahr lag diese Hochzeit in der Luft, ohne daß sie vollzogen wurde. Ursprünglich sei es Julian gewesen, der immer wieder Gründe gefunden hätte, diese Heirat aufzuschieben. Nun sei es an Marcelina, trotzig und zögernd zu reagieren. Im Gegensatz zu Julian habe Marcelina schon eine Menge sexuelle Erfahrungen gesammelt, war in Klatschgesprächen zu erfahren, wohingegen Julian etwas scheuer und zurückhaltender sei und sich vermutlich deswegen wieder etwas zurückgezogen habe. Auch über Marcelinas derzeitige Freiheiten und Eigenwilligkeiten wurde kräftig spekuliert ...

Einen erneuten Hochzeitstermin kommentierten unsere Gesprächspartner skeptisch und abwartend. In der Tat scheiterte nach langem Hin und Her auch dieser Versuch. Angeblich sträube sich Marcelina nach wie vor. Julian wolle mittlerweile wirklich, er wäre nun auch zu einer Reihe von luxuriösen Geschenken (wie T-shirts und Armband- uhr) bereit.

Liebe und Arrangement der Eltern, beides wäre wichtig, erklärte man uns. Eine Ehe zwischen beiden erschien vor allem den Eltern ideal. Könnten durch eine Verheiratung der beiden doch bereits bestehende lose affinale Bande zwischen den Familien zu einer unmittelbaren *balayi*-(Schwieger)-Beziehung²⁰ verstärkt werden. Julians Mutter bekam mit der Zeit allerdings auch ihre Zweifel. Marcelina wäre ihr als Schwiegertochter zu faul, behauptete sie zwischenzeitlich, sich distanzierend.

Das Warten auf die Hochzeit setzte sich fort. Einige vage Termine verstrichen unverrichteter Dinge. Das eine Mal wollte Julian nicht, dann wieder Marcelina nicht, dann wollten zufällig beide, aber da hätte man weder Schweine noch Reis aufreiben können und ohne diese Festtagsnahrung wolle man diese Hochzeit nicht feiern.

Eines Tages wurde das Hochzeitsfest doch noch konkret. Zwei Schweine und Reis waren besorgt und einige junge Männer bereiteten einen mit Blätter überdachten Platz vor. Auf diesem Fest sollte nämlich getanzt werden, wie bei den Tagalog. Julian hatte seine Tagalog-Kreditpartner eingeladen, sie würden diese Hochzeit ausrichten mit hellen Gaslampen, Musik aus Kassettenrekorder und Lautsprechern und einem weißen geliehenen Brautkleid für Marcelina. Am Nachmittag begann man in großen Töpfen Reis zu kochen und Schweine zu schlachten. Das Fest nahm seinen Anfang.

Gäste aus anderen Siedlungen erschienen, wenn auch nicht so zahlreich, wie das letzte Mal (die mehrmaligen Absagen hatten wohl demotivierend gewirkt). Dafür machte sich eine große Anzahl von Tagalog ganz entgegen ihrer sonstigen Gewohnheit die Mühe des Berganstieges. Eine Hochzeit mit Schweinefleisch wollten auch sie sich nicht entgehen lassen.

Dies wiederum war Anlaß für große Unzufriedenheit und Empörung unter den Mangyan, denen die Tagalog zuviel des köstlichen Schweinefleisches „weggefressen“ hätten. Das „Fest“ mußte am nächsten Morgen mit einer weiteren Schweineschlachtung und ohne Tagalog fortgesetzt werden. Das heißt, daß das Fleisch dieses Mal wieder ganz nach Mangyan-Art unter den Augen aller in gleichgroße Portionen für jeden Haushalt aufgeteilt wurde.

Folgende Punkte erscheinen bei diesem „tagalogisierten“ Hochzeitsfest, das die Mangyan immer mit dem Tagalogbegriff *kasalan* bezeichneten, bemerkenswert: Je mehr die anwesenden Tagalog mit ihrer draufgängerischen, „fröhlichen“ Stimmung den „Festplatz“ bevölkerten, desto mehr zogen sich die Mangyan mit ihrem Essen in

ihre Häuser zurück. Einige der anwesenden Tagalog nutzten, geschäftstüchtig in jeder Lebenslage, die Situation, jede Menge Candys (Bonbons), Zigaretten und Lambanok (Palmwein) zu verkaufen. Die Mangyan sollten in die „richtige“ Festtagsstimmung versetzt werden. Zur vorgerückter Stunde wurde der Braut in dem Haus ihrer Schwiegereltern ein viel zu großes und unpassendes weißes Hochzeitskleid angelegt. Eine als „Braut-Sponsor“ bezeichnete Tagalogfrau hatte das Kleid in einem Koffer mitgebracht. Zu jeder richtigen Hochzeit gehört es eben, aus der Sicht der Tiefländer, daß die Braut weiß trägt.

Die eigentliche Zeremonie dieses arrangierten Hochzeit-Rituals bestand zunächst aus einem gemeinsamen Reismahl, das auf einer langen „Tafel“ auf Bananenblättern aufgetürmt war. Die Teilnehmer dieses Essen waren die jeweiligen Kernfamilienmitglieder des Brautpaares. Während also der Reis von eben genannten Personen mit einer bemerkenswerten Geschwindigkeit verschlungen wurde, sprach Arbas mit palmweinschwerer Zunge die vereinigenden Vermählungsworte: „Ihr seid nun ein Paar, das Mahl vereint uns. Dank an Gott, daß wir auch in Zukunft immer genug zu essen haben ...“

An dieses Hochzeitsmahl schloß sich der Hochzeitstanz an. Die Gestaltung und Animation für den weiteren Hochzeitsverlauf übernahm die Tagalog Braut-Sponsorin. Das schüchterne Paar drehte sich in tapsigen Schritten,²¹ während die Zuschauer Geldscheine an die Kleidung der „Tanzenden“ hefteten oder heften sollten, wie dies auf Tieflandhochzeiten üblich ist. Die beiden Jungvermählten starteten währenddessen angestrengt und sehr ernst vor sich hin, während vor allem die umstehenden Tagalog lautstark Stimmung machten.

Nach diesem „Tanz“ forderten die, nunmehr durchweg betrunkenen *aplakis* (angesehene alte Männer der Siedlung), in kurzen Ansprachen alle, aber vor allem die jungen *daragas* und *boglos* auf, zur Musik aus dem Kassettenrecorder zu tanzen. Die Tagalog-Animatrice erklärte die Regeln. Jeder Mann muß für einen Tanz 1 Peso bezahlen, für einen Brauttanz 3 Peso. Die Mangyan ließen sich schleppend und schüchtern auf dieses Tanzspiel ein. Die jungen „Helden“ forderten die verschämten Mädchen auf, traten möglichst weit auseinanderstehend etwa eine halbe Minute auf der Stelle, bis sich ein Mädchen losriß und zu seinem Sitzplatz floh, und ihr alle anderen panikartig folgten.

Bis zum Morgenrauen sei getanzt worden, wurde den Ethnologen, die zu früh schlapp gemacht hatten, am nächsten Morgen berichtet. Ob das Tanzen mit den Stunden etwas ausgelassener wurde, entzieht

sich unserer Kenntnis. Es wurden jedenfalls keine weiteren *maylaylay*-„Hochzeiten“ (junge Paare, die „weglaufen“ - siehe oben) bekannt, wie das sonst bei ähnlichen Veranstaltungen vorkommen soll.

Julian und Marcelina gingen sich jedenfalls auch in der darauffolgenden Woche noch ziemlich aus dem Weg. Beide schliefen nach wie vor in getrennten Häusern bei ihren jeweiligen Familien, bis schließlich beide Familien sich in einem Haus zusammentaten. Als eine weitere Woche später Marcelinas Familie sich wieder in ihr eigenes Haus zurückzog, blieb Marcelina bei Julian und ihrer Schwiegerfamilie.

Mit der Zeit jedenfalls schienen sich die beiden aneinander zu gewöhnen. Marcelina schickte sich allmählich in ihre neue Rolle und begann regelmäßig aufs kamotian (Kamotefeld) zu gehen und Julian mit Mahlzeiten zu versorgen, während Julian sich in die Schwerarbeit des Bäumeffällens und Brettersägens stürzte, um im Tiefland seine - aus der Hochzeit erwachsenen - Schulden ausgleichen zu können.

Als wir 1993 nach fast 5-jähriger Abwesenheit wieder in der Mangyan Siedlung weilten, besuchte uns Marcelina als selbstbewußte, mittlerweile dreifache, Mutter regelmäßig mit ihren Kindern auf unserer „Terrasse“. Unsere neugierigen Fragen nach ihrer Ehe und ihrem Befinden beantwortete sie mit einem Lächeln: *masaya ako* - ich bin zufrieden.

Ritualarmut und Egalität

Wie deutlich gemacht wurde, kennen die Mangyan keine Initiationsriten. Weder für Mädchen noch für Jungen wird der Übergang von der Kindheit in das Erwachsenenleben rituell markiert, und auch der Übergang in eine Ehegemeinschaft, in zahllosen anderen Gesellschaften der Übergang in das Erwachsensein schlechthin, erfährt hier traditionellerweise keine besondere Kennzeichnung. Geht man nach Mary Douglas (1981) davon aus, daß sich im Umgang mit dem Körper, in Körperbildern und Körpersprache auch die sozialen Beziehungen einer Gesellschaft ausdrücken, so weist auch das Fehlen von Initiationsritualen, neben anderen Aspekten (Lauser 1994b), auf eine herrschaftsfreie Beziehung zwischen den Geschlechtern und den Generationen hin. Die Mangyan-Jugend muß sich keinen schmerzhaften, oft traumatisierenden Ritualen unterwerfen. Eine soziale Ein- und Unterordnung, die in vielen Kulturen über drastische, oft einschneidende Körperdisziplinierungsmaßnahmen oder zumindest in symbolisch signifikanter, d. h. in nicht zu übersehender Weise ausge-

drückt wird, fehlt. Vielmehr verläuft der Übergang von der Kindheit zum heiratsfähigen Status - und weiter in die Ehe - fließend.

Wir verstehen die Mangyan-Gesellschaft als eine sogenannte 'egalitäre' Gesellschaft.²² Hierin sehen wir auch den Bezugsrahmen, der die Abwesenheit von Adoleszenz- und Eheritualen begreiflich macht. Bekanntlich ist die Diskussion um den Begriff 'egalitäre Gesellschaft' ('egalitarian society') längst nicht abgeschlossen. In den 60er und 70er Jahren galten klassenlose oder akephale Gesellschaften als egalitär. In dieser Zeit, in der nicht wenige den westlichen, kapitalistischen Staat massiv in Frage stellten, fanden einige Ethnologen großes Interesse an jenen Gesellschaften „gegen den Staat“. Das Fehlen von politischen Führern und deutlichen ökonomischen Unterschieden schien das Attribut „egalitär“ zu rechtfertigen. Der Hinweis auf solche, real existierenden „anarchischen“ Gesellschaften diente westlichen Systemkritikern nicht zuletzt als utopischer Fluchtpunkt im Kampf um die Abschaffung des „Repressionsinstrumentes Staat“.²³ In der wissenschaftlichen Analyse solcher Gesellschaften, die sich zumeist der ethnographischen Beschreibungen afrikanischer segmentärer Gesellschaften bediente,²⁴ wurde jedoch nicht genügend berücksichtigt, daß das Fehlen zentralistischer Herrschaft keineswegs Gleichheit innerhalb von kollektiven Lineages garantierte. Die Frage nach einem gleichwertigen Status der Frau (Geschlechteregalität) mußte von vornherein verneint werden.²⁵ Die Frage nach egalisierenden Mechanismen zwischen den Generationen wurde gar nicht gestellt. So konnte Pierre Clastres unbefangen die Klugheit jener Gesellschaften „gegen den Staat“ loben, die ihre Jugend schlimmsten Torturen unterzieht, um ihr die Botschaft von Gleichheit einzuzupfen.

Bernhard Baudler kritisiert die „adultistische“ Befangenheit solcher Betrachtungsweise. Damit werden die Initiationsmärtern und die damit verbundenen Leiden einseitig aus Sicht der Erwachsenen interpretiert (bzw. aus der des Gesellschafts-Systems); eine Sichtweise, die darin sogar „tiefe Symbolik“, psychologische Einsicht und Weisheit entdecken kann. Baudler hingegen erkennt in diesen harten Initiationsritualen die brutale Durchsetzung der Generationenhierarchie (Baudler 1994).

Die Problematisierung des Egalitätsbegriffes verweist auf die aktuelle Diskussion. Egalität kann heute nicht mehr erörtert werden, ohne das Verhältnis zwischen Geschlechtern und Generationen zu berücksichtigen. Besteht zwar breiter Konsens, daß Beziehungen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Älteren und Jüngeren und zwischen Män-

nern und Frauen per se inegalitär sind, so folgern nicht alle Theoretiker daraus, daß es damit keine egalitären Gesellschaften geben kann. Morton Fried schließt Gleichheit im symmetrischen, mathematischen Sinne zwar aus. Doch nennt er eine Gesellschaft dann egalitär, wenn aus diesen universellen (zum Teil) minimalen Differenzen keine gesellschaftlichen Stratifizierungszuschreibungen erwachsen: „An egalitarian society is one in which there are as many positions of prestige in any given age-sex grade as there are persons capable of filling them“ (Fried 1967:33).

Da wir uns an anderer Stelle bereits eingehend mit dem Problem der Geschlechteregalität bei den Alangan-Mangyan befaßten, genügt es hier zu betonen, daß die Alangan-Mangyan nicht nur eine akephale und staatenlose Gesellschaft sind, sondern darüber hinaus eine Gesellschaft, die deutliche Merkmale von Geschlechteregalität aufweist und in der überdies keine Dominanz der Alten über die Jungen feststellbar ist. Individualismus und Autonomie sind hier bemerkenswert deutlich ausgeprägte Kräfte, die sich Versuchen von Hierarchisierung erfolgreich zu widersetzen vermögen.

Gewiß werden auch in der Alangan-Mangyan-Gesellschaft die universellen Differenzen, wie Geschlechter- und Altersunterschiede, wahrgenommen, und sie finden Eingang in die alltägliche Praxis. Kinder und Jugendliche haben in Versammlungen allenfalls „ein Wörtchen“ mitzureden, Frauen gehen nicht auf Wildschweinjagd und müssen keine Bäume fällen. Entscheidend ist jedoch, daß aus diesen Differenzen keine Machtzuschreibungen erfolgen.

Aus dem bisher Gesagten legt sich nahe, daß in solch einer Gesellschaft Statuspositionen immer nur schwach ausgeprägt sein können und immer nur relatives Charisma beinhalten.

So gehört es bei den Alangan-Mangyan durchaus zum Ideal eines Erwachsenenlebens Kinder zu haben, doch nicht aus Gründen der Altersversorgung und aus der Vorstellung heraus, die eigene Familie und mit ihr Prestige zu vergrößern. Kinder zu haben, so erklärte man häufig, sei einfach schön und das beste Mittel gegen Einsamkeit. Ein junges Ehepaar, das ungewollt, vermutlich aus biologischen Gründen, kinderlos blieb, wurde deswegen in keinster Weise marginalisiert.

Wenn es eine Position gibt, die mit Status und gesellschaftlichem Prestige verbunden ist, dann ist es die des Heilers - *balaonan*. Doch gehört es zum Ideal, zumindest für jeden Mann, im Laufe des Lebens ein *balaonan* zu werden. Diese Fähigkeit dazu, so wurde stets versichert, habe eigentlich jeder Mann und jede Frau. Heiler zu werden,

d. h. der Erwerb von Hilfsgeistern, ist im übrigen eine individuelle Angelegenheit, die das Erleben bestimmter Träume voraussetzt. Es gibt dafür keine formale Ausbildung und damit auch keine überragenden Autoritätspersonen, denen man sich unterordnen müßte. In Malula nahmen eine Reihe Personen für sich in Anspruch, Heiler zu sein. Über ihren Status als Heiler entschied letztlich nur Erfolg oder Mißerfolg. Nicht wenige Heiler standen außerdem in einem unausgesprochenen Wettbewerb untereinander, der an sich schon statusrelativierend wirkte. Zudem nehmen Heilerfähigkeiten im Alter ab, so daß sich über die Fertigkeit des Heilens nicht automatisch Altersautorität zementiert. Auf die Frage, was einen guten *balaonan* denn ausmache, wurde betont, daß ein *balaonan* ein guter Mensch, d. h. vor allem bescheiden sein müsse. Wolle ein *balaonan* seine Macht schändlich ausnützen, dann würden ihn seine Hilfsgeister bald verlassen und seine Fähigkeiten seien dahin.²⁶

In einer Gesellschaft ohne hierarchische Schichtung, ohne absolute Statuspositionen, ohne den Gruppen- oder Rollenzwang des Prestigerwerbs, gibt es so gesehen nichts, in das ein Individuum hineinzuinitiiert wäre. Die Notwendigkeit, über die Disziplinierung der Jugend gesellschaftliche Stabilität, d. h. die Aufrechterhaltung des status-quo zu wahren, ist überflüssig. Umgekehrt kann in dieser Gesellschaft ohne eine unumschränkte „Macht der Alten“ auch keine Angst vor der Bedrohung der erworbenen Machtposition durch das Veränderungspotential der Adoleszenten reifen. Drastische Disziplinierungsmaßnahmen durch die Torturen der Initiation erübrigen sich dementsprechend.²⁷

Betrachtet man nun Initiationsrituale weniger als Disziplinierungsinstrument für die Aufrechterhaltung von Machtbeziehungen, sondern als Drama von Tod und Wiedergeburt, ergeben sich für die Erklärung der Abwesenheit von Initiationsritualen weitere Aufschlüsse. In herkömmlichen religionsethnologischen Deutungen wird Initiation als Transformation der Daseinsstruktur des Individuums, als eine religiöse und soziale Wiedergeburt (Eliade) gedeutet. Die Initianden sterben einen symbolischen Tod. Sie werden von Ahnenwesen verschlungen, zerstückelt, ihre Körper werden deformiert. Die Dramaturgie des Geschehens setzt eine Wiederholung des Urzeitmythos in Szene. Ein Geschehen, welches nicht nur für den Erhalt der Gesellschaft, sondern für das Weiterbestehen des gesamten Kosmos unabdingbar ist (Jensen). In der Initiation werden die Novizen mit den heiligen Dingen konfrontiert und in der Enthüllung ihres Geheimnisses wird das Innerste einer Gesellschaft offenbar (Turner).

Auf die Alangan-Mangyan bezogen sind auch hier Besonderheiten festzuhalten. Ein allgemein verbindlicher Urzeitmythos ist unbekannt. Ein speziell kosmogonischer Mythos, der detailliert die Existenz der vorfindbaren Welt begründet, war nicht zu dokumentieren. Grundsätzlich ist der Umgang mit „metaphysischem“ Wissen individuellen Deutungen und Spekulationen überlassen, zumal, wie bereits erwähnt, religiöse Autoritäten fehlen. Das Wissen einer Gesellschaft, welches in Initiationsritualen weitergegeben werden könnte, gibt es nicht, da niemandem die Befugnis zugestanden wird, dieses Wissen niederzulegen und zu kanonisieren. Geheimes Wissen, welches Relevanz für die gesamte Gesellschaft besäße, existiert nicht. Es gibt hingegen, im Rahmen des kulturell Denkbaren, so viele Ansichten über „Gott und die Welt“ wie es Individuen gibt.²⁸

Mythen können in der Wiedergabe persönlich „eingefärbt“ werden, ohne daß sich der Erzähler der Verfälschung bezichtigen lassen müßte. Die eigene Kreativität im Umgang mit oraler Überlieferung ist nicht nur erlaubt, sondern gefordert. Mythen haben jedoch für die gegenwärtige Lebenswirklichkeit keine Bedeutung. Sie transportieren keinerlei Verbindlichkeit oder Legitimation des Bestehenden. Auch in der Zeitlichkeitsvorstellung der Alangan-Mangyan wird kein aktueller Bezug zur Urzeit und zu den Ahnen hergestellt. Weder Urzeit noch Ahnen stellen daher eine regenerative Potenz dar, die durch rituellen Nachvollzug aktiviert werden könnte. Überdies sind Spekulationen über längst Vergangenes oder unsichtbar Jenseitiges eher Sache der Ethnologen denn der Alangan-Mangyan.²⁹ Übergreifende, kollektive Rituale, die ja eines allgemein anerkannten Ritualspezialisten bedürften, sind unbekannt. Praktiziert werden hingegen Vegetationsrituale, übrigens ohne jeden Bezug zu Mythen, um das Wachstum des hochgeschätzten Bergreises zu fördern. Diese Rituale werden jedoch individuell vom Besitzer des Reisfeldes ausgeführt und beziehen sich speziell auf das jeweils neu angelegte Reisfeld. Bei schweren Erkrankungen werden rituelle Schweineschlachtungen praktiziert, um *agalapat*, den fernen Hüter der Menschen, um Gesundung der erkrankten Person zu bitten. Doch auch hier sind individuelle Entscheidungen und Handlungen ausschlaggebend.³⁰

Wie zu zeigen war, widersetzen sich die Alangan-Mangyan nicht nur internen Hierarchisierungen, sondern sie sperren sich gewissermaßen auch ethnologischen Ordnungs- und Theoriebemühungen. Aufgrund der theoretischen Vorgaben war es uns in diesem Beitrag nur möglich, über Initiationsrituale als Verlustmeldung zu berichten. Wann immer das Wort Ritualarmut verwendet wurde, die Bezeichnung eines

Mangels also, geschah dies mit einer gewissen Unzufriedenheit über diese Wortwahl. Gesellschaften, die ein hohes Maß an egalisierenden Mechanismen erkennen lassen und in denen Individualität und Autonomie große Bedeutung besitzen, wurden sehr häufig als zu störrisch für die ethnologische Theoriebildung ausgegrenzt. An ihr gemessen treten hier mehr die Ausnahmen als Regeln in Erscheinung. Wir glauben indes, daß Individualität und Autonomie in tribalen Gesellschaften mehr Beachtung finden sollte, um der Gefahr einer unzulässigen Vereinheitlichung und Exotisierung jener Ethnien entgegenzuwirken, und um damit auf die „blinden Flecken“ manch allzu griffiger Theorien hinzuweisen. So gesehen, sind ritualarme Gesellschaften von vorneherein keine Mangelgesellschaften, sondern weisen vielfach einen zu entdeckenden Reichtum an Handlungsspielräumen und Lebensentwürfen auf, den man gemeinhin nur der eigenen, hochentwickelten Industriegesellschaft zubilligt.

Anmerkungen

- 1 Als deutsche Übersetzung liegt vor: van Gennep (1986). Zu van Genneps Lebens- u. Wirkungsgeschichte siehe Belmont (1979), Levy-Zumwalt (1988) und Zumwalt (1982). Eine prägnante Zusammenfassung mit Hinweisen auf weiterführende Literatur bietet Schomburg-Scherff (1986). Wissenschaftsgeschichtlich folgenreich war der von Max Gluckman edierte Band „The Ritual of Social Relations“ (1962). Darin vor allem Gluckmans Würdigung und Kritik (1-52).
Wouter W. Belier (1994) ging jüngst erneut der Frage nach der Ausgrenzung van Genneps durch den Kreis um Durkheim nach. Belier sieht vor allem in der unterschiedlichen Auffassung vom Individuum in der Gesellschaft den überwindlichen Graben zwischen van Gennep und den Durkheimianern.
- 2 Van Gennep war nicht der erste, der diese Struktur entdeckte. Bereits Fustel de Coulanges (1864) legte dieses Schema seiner Darstellung antiker Hochzeitsriten zugrunde. Robertson Smith (1894) sah Rituale als vermittelnde Instanzen zur Überschreitung strikt getrennter sakraler und profaner Bereiche. Mauss und Hubert (1899) entdeckten rituelle Dreigliedrigkeit in ihrer Studie über das Opfer, und Robert Hertz (1907) in seinem Aufsatz über die kollektive Repräsentation des Todes. Vgl. Belier (1994:148) und Schomburg-Scherff (1986:242).
- 3 Für die strukturfunktionalistische Sichtweise auf „rituals of social relations“ nur einige wichtige Beispiele: Richards (1956); Wilson (1957; 1959); Forde (1962); Meyer Fortes (1962); Gluckman (1962); Douglas (1966).
- 4 Die Forschungen der Turners bei den Ndembu (Sambia), zwischen 1950 und 1954, sind als Meilenstein der neueren Ethnologiegeschichte zu werten. Sym-

bol- und Ritualtheorie erhielten und erhalten durch die Schriften der Turners ganz wesentliche Impulse. Vgl. u. a. Turner (1964;1989;1989a).

- 5 Freud (1912); Reik (1919); Jung (1971); Bettelheim (1971); Young (1969); Eliade (1961); Jensen (1932); Turner (1969; 1989); Clastres (1976). Zur allgemeinen Übersicht siehe vor allem den informativen Artikel von Bernhard Streck: 'Initiation'; vgl. auch Müller (1992) und die Ausstellungspublikation von Biasio und Münzer (1980).
Auffällig ist ein virizentristischer Blickwinkel allgemeiner Abhandlungen zu Reiferiten: in der Regel sind damit implizit die Knabeninitiationen gemeint. Mädcheninitiationen werden entweder gar nicht erwähnt oder „nur“ als „körperliche“ Menarcheriten kurz abgehandelt. Daß diese Vernachlässigung nicht unbedingt mit einem tatsächlichen Fehlen von Mädcheninitiationen zusammenhängt, lassen die wenigen (guten) Studien über Mädcheninitiationen vermuten. Für eine Literaturübersicht siehe auch Lauser (1984).
- 6 Die Rolle, die Wildbeutekulturen in der ethnologischen Wissenschaftsgeschichte spielen, ist für diesen Zusammenhang bezeichnend. Waren es ehemals evolutionistische Spekulationen über Urkultur und Urmonotheismus, unter deren Vorzeichen Wildbeute erforscht wurden, dominieren seit den 60er Jahren wirtschaftliche und ökologische Fragestellungen. Religion, Weltbild, Ritual wurden und werden in den meisten Forschungen eher vernachlässigt, Adaption an die natürliche Umwelt, „carrying capacity“, Territorial- und Konfliktverhalten indes bevorzugt untersucht. So findet das Thema Rituale z. B. in dem so einflußreichen Band von Lee/DeVore (1968) keinen oder kaum einen Eingang, ebensowenig wie in den neueren Sammelbänden von Ingold/Riches/Woodburn (1988), Burch (1994) und Kelly (1995).
Service schreibt, daß zwar nicht alle, so doch viele Jäger und Sammler selbstverständlich „life crisis rites“ kennen, wobei die Pubertätsriten „most distinctive at the band level“ seien. Sie seien zudem „more socially significant and larger in scale than the others“ (1966:75). Als Belege werden die Wildbeute Australiens und Feuerlands genannt. Vor allem die Riten australischer Aborigines dienen bis heute zahlreichen Autoren immer wieder als Beispiele, um Theorien über Pubertätsriten auf dem Jäger- und Sammler-Niveau zu illustrieren. Doch lassen sich die Besonderheiten des Rituallbens der Aborigines und Feuerländer für die Wildbeute keineswegs verallgemeinern. Überdies kann anhand der Wildbeutekulturen eher die Abwesenheit von Adoleszenzriten als deren universelles Vorkommen belegt werden. Häufiger, aber nicht stets, werden individuelle „Jägerweihen“ für die männlichen Angehörigen solcher Gesellschaften durchgeführt, die sich nur mit Mühe unter den Begriff „Pubertäts“- bzw. „Adoleszenz“-Ritual charakterisieren lassen. Müller (1992:66) betrachtet diese gar als typisch für Wild- und Feldbeutekulturen insgesamt. Hierbei spielen Sexualität, Geschlechtsreife, Disziplinierung, Eingliederung in die Altershierarchie keine Rolle.
Aufschlußreich in dieser Hinsicht ist das Beispiel der Onge Wildbeute auf den Andamanen. Die Onge, so zeigt neuerdings Vishvajit Pandya, praktizieren das Ritual *tanageru*, das jedes männliche Mitglied der Gemeinschaft durchlaufen muß. Die Initiation erfolgt individuell, d. h. das männliche Individuum, das verheiratet sein muß, wird, begleitet von seinem „initiator“, in den Urwald

geschickt, um Schweine zu jagen und um anschließend die Reise in die Welt der Geister anzutreten. Durch die dabei erfolgende Kommunikation mit den Geistern transformiert der Körper des Novizen, er wird „leicht“ und erhält die Fähigkeit, auch in Zukunft zu den Geistern zu fliegen. Gleichzeitig wird der Verlauf jahreszeitlicher Rhythmen sichergestellt. Der notwendige Besuch der Geister auf der Insel wird damit ermöglicht, das periodische Vorkommen von Jagdwild sichergestellt. Nach seiner Rückkehr wird er in die menschliche Gemeinschaft „resozialisiert“, ist nun vollwertiges Mitglied und darf zukünftig alleine jagen (Pandya 1993).

- 7 Während die ethnologischen, zumeist strukturfunktionalistischen Deutungen detailliert die Wirkungen von Initiationsriten auf die jeweilige Gesellschaft herausarbeiten, sind es mythologische und hauptsächlich psychologische Deutungen, mitunter von Ethnologen belächelt, die die allgemeinen Ursachen für diese Riten erklären sollen. All jene Autoren, die Initiationsrituale aus anthropologischen, psychologischen, meist auch evolutionstheoretisch begründeten Konstanten ableiten, ignorieren in der Regel das Phänomen des Nichtvorhandenseins von Initiationsritualen in manchen Gesellschaften. Die Zeit der Universaltheorien ist, betrachtet man die internationale mainstream-Ethnologie, (zunächst) vorüber. Noch in den 70er Jahren gehörte es indes zum unbefangenen Ehrgeiz nicht weniger Ethnologen, essentialistische Entwürfe zu zeichnen. Eine solche Universaltheorie lieferte in jenen Jahren beispielsweise der Ethnologe James L. Brain, der über ethnologische und psychoanalytische Ansätze die universelle Verbreitung von Initiationsriten erklären möchte. Er sieht den Sinn solcher Rituale in der Bewältigung des Übergangs von der asexuellen Welt der Kindheit in die sexuelle Welt der Erwachsenen. Ein Übergang, der allgemein als gefährlich und dramatisch gilt angesichts eines grundmenschlichen Bedürfnisses nach Ordnung. Eine Ordnung, die bedroht wird durch Sexualität, Inzest, Exkremate und Tod. Anthropologische Unsicherheitsfaktoren, die Angst erzeugen. So sind die Menschen veranlaßt „to exorcise them by bringing them under control“. Zwar räumt Brain die Schwierigkeit ein, „to account for the absence of such rites in some societies and the great variation in their character“, um anschließend jedoch unverzagt an der Formulierung seiner Universaltheorie ritueller Angst-Bewältigung weiterzuarbeiten (Brain 1977).
- In Kommentaren zu den Thesen Brains werden Zweifel an den behaupteten Universalien laut. So bei Tekla Dömötör: „Thus initiation rites are not „universals“ and constant factors in all communities, but depend on the structure of the community“ (201), bei Jean S. La Fontaine: „Moreover, it is clearly not true that all societies initiate - the Ganda and other interlacustrine Bantu do not, nor do the Tallensi (...). The evolutionist argument leaves us with the much more difficult problem of explaining why some societies have suppressed this generic tendency“ (202), und Alice Schlegel hat Probleme mit Brains Theorie aufgrund der Tatsache „that initiation ceremonies are not universal, whereas anxieties about sexuality and death very likely are. Not only are initiation ceremonies not universal, but presence or absence, and whether the ceremony is held for boys and girls or both, is patterned, being significantly correlated with world area and with level of socioeconomic complexity“ (204).

- 8 Mead (1974). Zur Mead-Freeman-Kontroverse Freeman (1983); Holmes (1987); Foerstel/Gilliam (1992).
- 9 Vgl. hierzu unsere gemeinsame Dissertationsschrift Bräunlein/Lauser (1993). Die 16-monatige Forschung wurde 1987/88, gefördert durch den DAAD, durchgeführt.
- 10 Auffällig sind in dieser Hinsicht z. B. die Parallelen zu den malayischen Schwendbau- und Wildbeuter-Gruppen der Semai, Temiar, Chewong, Ma'Betisek und zu den dort lebenden Negrito. Vgl. Dentan (1968); Roseman (1991); Benjamin (1993; 1994); Jennings (1995); Wazir-Jahan (1981); Howell (1984); Endicott (1979).
- Das Fehlen von Pubertätsriten bedeutet nicht, daß diese Gesellschaften rituallos wären. Sehr ausgeprägt sind hier Heilungsrituale, wie vor allem Marina Roseman, Kirk Endicott und Sue Jennings zeigen.
- 11 Ethnologische Annäherungen an die 'Jugend', eine „Ethnologie der Jugend“ nahm bislang keinen besonderen Platz in dieser Wissenschaft ein. Seit Margaret Meads „Coming of Age in Samoa“ betrachten die meisten ethnologischen Untersuchungen, in denen Jugendliche auftreten, Jugend als einen Übergangszustand hin zum Erwachsenwerden. Verwandtschaftsstruktur und Familie waren hier die relevanten wissenschaftlichen Bezugspunkte. Wenn wir durch unsere Themenstellung das Schwergewicht auch auf 'Übergang' legen, so sind wir uns gleichzeitig bewußt, daß eine ethnologische Wahrnehmung von 'Jugend' als eigenständige und produktive Lebensphase eine Forderung der Zeit ist. Neben der zunehmenden Bedeutung der Analysekategorie „Geschlechterbeziehung“, der Entdeckung von Kinderwelten und der Lebenswelt der Alten, entwickelt sich, so ist zu hoffen, nun auch eine Sensibilisierung für eine „Kultur der Jugend“, ohne ausschließliche Focusing auf Abweichungen, Protestverhalten, Marginalisierung und ohne die häufig vorgenommene Ausklammerung weiblicher Jugendlicher. Zu neuen Entwicklungen siehe Wulff (1995).
- 12 Dies wird nur von der staatlichen Verwaltung und der Mission verlangt, wobei bei Registrierungsversuchen das Alter (in Zahlenangaben) meist geschätzt wird.
- 13 Einen illustrativen Überblick wie (und wie lange) Kinder in verschiedenen Kulturen getragen werden, liefert die niederländische Katalogpublikation von van Hout (1993).
- 14 Jede heranwachsende Frau hält ihre Brüste bedeckt. Frauen, die Kinder stillen, lassen häufig die Brüste unbedeckt, bzw. gehen sehr nachlässig mit dem Brusttuch um.
- 15 So schreibt Klaus E. Müller: „Individualinitiationen für Mädchen dagegen kannten fast alle naturvölkischen Gesellschaften. Gewöhnlich wurden sie anläßlich der Erstmenstruation vorgenommen ('Menarcheriten)“. Müller (1992:67; Hervorhebung Müller).
- 16 Der Arbeitseinsatz vergrößert sich mit dem Alter und der Anzahl der Kinder „crying from hunger“. Vgl. auch Richards (1961:402).

- 17 Diese Wanderung junger Männer ist jedoch keineswegs ein „muß“, es gibt auch keinen sozialen Druck für solche Unternehmung. Es handelt sich nicht um eine Art von „Individualinitiation“, vergleichbar etwa der Schutzgeistsuche bei den Plainsindianern Nordamerikas.
- 18 Die Wortwurzel *laylay* gehört zum selben Wortfeld wie *agpaglalay* Heirat, Zusammenliegen'.
- 19 In den von uns beobachteten Beispielen waren dies vor allem Geschwister und Schwäger.
- 20 Zur Verwandtschaftsstruktur siehe auch Bräunlein/Lauser (1993:144ff).
- 21 Tanz scheint den Mangyan ein unvertrautes Ausdrucksmittel zu sein, und bis auf diesen einen Abend sahen wir während unseres ganzen Aufenthaltes nie Mangyan tanzen.
- 22 Diese Charakterisierung, mithin die Abwesenheit von Reiferiten, trifft auf alle sieben Manyan-Gruppen der Insel Mindoro zu. Für die unmittelbare Nachbargruppe der von uns hier beschriebenen Alangan Mangyan, es handelt sich um die Buid-Mangyan, legte Thomas Gibson jüngst einen Aufsatz vor, in dem er zu vergleichbaren Ergebnissen kommt. Er spricht von „the extreme nature of Buid egalitarianism“, und auch er erkennt „an extreme emphasis on equality and on individual autonomy to the point where even differences of age and sex tend to be ignored“. Bemerkenswert ist auch für Gibson „the significant absence of any reference to 'rites of passage'. (...) There is no ceremony to mark the birth of child, nor the transition to adulthood. Even marriage, so often the equivalent of a declaration of adult status in other societies, is played down, and indeed begins without any ritual whatsoever“ Gibson (1994:199;203).
- 23 Es waren naheliegenderweise Anhänger der „Anarcho-Szene“, die, oft als „Stadtindianer“ tribal organisiert in besetzten Häusern zwischen Freiburg und Berlin, sich mit solchen Gesellschaften identifizierten (vermutlich unter erheblichen Mißverständnissen und Auslassungen). Pierre Clastres 'Staatsfeinde' beispielsweise wurde in jenen Tagen als Raubdruck vom „Ethno surrealistischen Zaun Könige Verlag“ in einer VOLXausgabe für nur 7.- DM unter die Stammesangehörigen gebracht, die Druckkosten wurden mit „geld sowie mit haschisch beglichen“ (Vorwort). Der Berliner Libertad Verlag brachte 1985 wesentlich professioneller (statt dessen für 24.80 DM) Harold Barclays 'Völker ohne Regierung. Eine Anthropologie der Anarchie', in der edition schwarze kirschen 6, heraus. Für Christian Sigrist's 'Regulierte Anarchie' (Erstauflage 1967) interessierte sich in den turbulenten 70er Jahren vor allem der Verfassungsschutz. Dies brachte dem Buch, vor allem seinem Titel, in der einschlägigen „Szene“ eine gewisse Popularität ein. Ob es dort auch gelesen wurde und ob dadurch das theoretische Niveau der ungemein (ge)wichtigen Debatten angehoben wurde, entzieht sich unserer Kenntnis.
- 24 Sowohl die deutsche Völkerkunde wie auch die britische *social anthropology* formulierten, mit wenigen Ausnahmen, ihre zentralen theoretischen Aussagen entlang afrikanischer ethnographischer Befunde. Die Ethnographie Afrikas stellte somit das Material für Modellbildungen. Ethnologen, die in Asien,

- speziell Südostasien forschten, hatten und haben bis heute die Schwierigkeiten, die lokalen Befunde gegen die Gesetzmäßigkeiten der klassischen Autoritäten, vor allem die Sozialstruktur betreffend, zu rechtfertigen und einzu-passen. Die bilaterale Verwandtschaftsstruktur Südostasiens sowie egalitäre Gesellschaftsorganisation stellen hier besondere Herausforderungen dar.
- 25 „Die eigentliche Aporie liegt im stagnierenden Grundwiderspruch segmentärer Gesellschaften: Identität und Egalität gelten nur für die halbe Bevölkerung. Frauen sind keine Subjekte des egalitären Systems, sondern nur seine Medien. Die Hauptproduktivkraft und die Hauptreproduktionskraft treten in diesem egalitären System nur objekthaft auf. Dies folgt aus der tendenziellen Gleichung segmentär = patrilinear“ (Sigrist 1983:43).
- 26 Zum *balaonan* als Heiler und Mittler zur jenseitigen Welt siehe Bräunlein/Lauser (1993:48ff).
- 27 Mario Erdheim sieht hier die Funktion von Initiationsritualen in stabilen, konservativen, tribalen, von ihm sogenannte „kalte“, repetitive Gesellschaften. Die durch die Heranwachsenden auftretende Bedrohung der „zyklischen Zeit“, und damit der Tradition, muß durch psychische und physische Gewalt abgewendet werden. Das in Initiationen vermittelte Wissen konstituiert Identität und hält „zyklische Zeit“ gegen die folgenschwere, weil potentiell umstürzlerische „lineare Zeit“ aufrecht. Die Sichtweise und symbolische Welt der Erwachsenen wird über Initiationen den Jugendlichen eingepreßt. Erdheim (1984:285ff).
Wir können Mario Erdheims Idee von der Machtbedrohung durch das Veränderungspotential der Jugend und dessen Abwehr über Initiationsrituale grundsätzlich nachvollziehen. Nicht zustimmen können wir der Allgemeinheit dieser Aussage bezogen auf „kalte“ Gesellschaften insgesamt. Beispiele von „kalten“, konservativen und stabilen Gesellschaften ohne Initiationsrituale entkräften diese These. Überdies gibt es traditionelle Gesellschaften, in denen Machtasymmetrien keineswegs durch Initiationsrituale begründet werden. Vgl. dazu auch Helbling (1987:135f). Helbling verweist an dieser Stelle in kritischer Absicht gegen Erdheim auf das Beispiel der Bambuti in der Darstellung von Tumbull (1965).
- 28 Zum Umgang mit „Wissen“ auf Seiten der Alangan-Mangyan wie auch der Ethnologen siehe Bräunlein/Lauser (1993:22ff), zu Mythologie und Weltbeschreibung (ebd.:313-344).
- 29 Aufschlußreich mag hier der Hinweis sein, daß das soziale Gedächtnis gerade noch die Großelterngeneration erfaßt. Das Memorieren von Genealogien ist unbekannt. Zeitliche Tiefe wird dementsprechend nicht tradiert, ebensowenig eine chronologische Abfolge bemerkenswerter Ereignisse, die über die gegenwärtige Generation hinausreicht. Zu Zeitlichkeitsvorstellungen der Alangan-Mangyan siehe Bräunlein/Lauser (1993:561ff).
- 30 Zu den rituellen Schweineschlachtungen und zu den Ritualen zur Reisaussaat siehe Bräunlein/Lauser (1993:498ff;596ff).

Literatur

Baudler, Bernhard

- 1994 Über das „Kontinuum-Konzept“ der Jean Liedloff, die Initiationen der Ye'kuana und die Initiationsfolter bei Pierre Clastres. Oder: Eine Ethnologie, die voll und ganz im Adultismus befangen ist, ist ein „Unding“. KEA - Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 6:49-70

Belier, Wouter W.

- 1994 Arnold Van Gennep and the Rise of French Sociology of Religion. NVMEN 41:141-161

Belmont, Nicole

- 1979 Arnold Van Gennep. The Creator of French Ethnography. Chicago

Benjamin, Geoffrey

- 1993 'Temiar'. In: Hockings, Paul (Hg.), Encyclopedia of World Cultures, Vol. V.: East and Southeast Asia. Boston
 1994 Danger and Dialectic in Temiar Childhood. In: Massard, J. und Koubi, J. (Hg.), Enfants et Sociétés d'Asie du Sud-Est. Paris: 37-62

Bettelheim, Bruno

- 1971 Die symbolischen Wunden. München

Biasio, Elisabeth und Münzer, Verena

- 1980 Übergänge im menschlichen Leben. Geburt, Initiation, Hochzeit und Tod in außereuropäischen Gesellschaften. Zürich

Brain, James L.

- 1977 Sex, Incest, and Death: Initiation Rites reconsidered. Current Anthropology 18:191-208

Bräunlein, Peter J. und Lauser, Andrea

- 1993 Leben in Malula. Ein Beitrag zur Ethnographie der Alangan-Mangyan (Mindoro/Philippinen). Pfaffenweiler

Burch, Ernest S., Ellanna, L. J. (Hg.)

- 1994 Key Issues in Hunter-Gatherer Research. Oxford

Clastres, Pierre

- 1976 Über die Folter in primitiven Gesellschaften. In: Clastres: Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie. Frankfurt: 169-17

Dentan, R.

- 1968 The Semai. A nonviolent people of Malaya. New York

Douglas, Mary

- 1966 Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo. London
 1981 Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Frankfurt

Eliade, Mircea

- 1961 Das Mysterium der Wiedergeburt. Initiationsriten, ihre kulturelle und religiöse Bedeutung. Zürich/Stuttgart

Elwert, Georg; Kohli, Martin und Müller, Harald (Hg.)

- 1990 Im Lauf der Zeit. Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern. Saarbrücken

Endicott, Kirk

- 1979 Batek Negrito Religion. The world-view and rituals of a hunting gathering people of Peninsular Malaysia. Oxford

Erdheim, Mario

- 1984 Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Frankfurt

Foerstel, Lenora und Gilliam, Angela (Hg.)

- 1992 Confronting the Margaret Mead Legacy. Scholarship, Empire, and the South Pacific. Philadelphia

Forde, Daryll

- 1962 Death and Succession: An Analysis of Yakö mortuary ritual. In: Gluckman, M. (Hg.), The Ritual of Social Relations. Manchester: 89-123

Freeman, Derek

- 1983 Liebe ohne Aggression. Margaret Meads Legende von der Friedfertigkeit der Naturvölker. München

Freud, Sigmund

- 1912 Totem und Tabu. In: Studienausgabe Bd. 9:287-444. Frankfurt (1989)

Fried, Morton H.

- 1967 The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology. New York

Fustel de Coulanges, N.D.

- 1956 The Ancient City: An Anthropological View of Greece and Rome. New York (1864)¹

Gibson, Thomas

- 1994 Childhood, colonialism and fieldwork among the Buid of the Philippines and the Konjo of Indonesia. In: Massard, J. und Koubi, J. (Hg.), Enfants et Sociétés d'Asie du Sud-Est. Paris: 183-205

Gluckman, Max (Hg.)

- 1962 The Ritual of Social Relations. Manchester
 1962 Les rites de passage. In: Gluckman: 1-52

Helbling, Jürg

- 1987 Theorie der Wildbeutergesellschaft. Eine ethnosozologische Studie. Frankfurt

Hertz, Robert

- 1907 Contribution à une étude sur la representation collective de la mort. Année sociologique 10:47-137

Holmes, Lowell

- 1987 Quest for the Real Samoa. The Mead/Freeman Controversy and Beyond. Massachusetts

- Howell, Signe
1984 Society and Cosmos: Chewong of Peninsular Malaysia. Oxford
- Hubert, Henry und Mauss, Marcel
1899 Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *Année sociologique* 2:29-138
- Ingold, Tim; Riches, David und Woodburn, James (Hg.)
1988 Hunters and Gatherers: Property, Power and Ideology. Oxford
1988 Hunters and Gatherers: History, Evolution and Social Change. Oxford
- Jennings, Sue
1995 Theatre, Ritual and Transformation. The Senoi Temiars. London
- Jensen, Adolf E.
1932 Beschneidung und Reifezeremonien bei Naturvölkern. *Studien zur Kulturkunde* 1
- Jung, Carl Gustav
1971 Zwei Schriften über analytische Psychologie. *Ges. Werke*, Bd.7, Olten
- Kelly, Robert L.
1995 The Foraging Spectrum. Diversity in Hunter-Gatherer Lifeways. Washington
- Lauser, Andrea
1984 Westafrikanische Initiationsriten für Mädchen - Darstellung einiger Phänomene und Interpretationsperspektiven. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Freiburg
1994a „Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur tayarian („Geschwisterbande“) bei den Mangyan Malulas (Mindoro / Philippinen).“ *Kea - Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 6:71-96
1994b „Geschlechterverhältnisse in einer 'egalitären' Gesellschaft: Ein Fallbeispiel aus den Philippinen.“ *Kea - Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 7:119-148.
(1996, in Druck) ... schlecht gehütet, fast verschlungen ... Beobachtungen über das Heranwachsen in einer egalitären Gesellschaft auf den Philippinen. In: *Ethnomedizinische Perspektiven zur frühen Kindheit, CURARE Sonderband*
- Lee, R.B. und DeVore, Irvén
1968 Man the Hunter. New York
- Levy-Zumwalt, Rosemary
1988 The enigma of Arnold Van Gennep (1873-1957) master of french folklore and Hermit of Bourg-Les-Reine. *F.F. Communications* 104, 241:9-133
- Mead, Margaret
1974 Kindheit und Jugend in Samoa. München (1928)¹
- Meyer Fortes, William Wyse
1962 Ritual and Office in Tribal Society. In: Gluckman: 53-88

- Müller, Klaus E.
1992 Initiationen. In: Müller, K. E. und Trembl, A. K. (Hg.): *Ethnopedagogik. Sozialisation und Erziehung in traditionellen Gesellschaften. Eine Einführung*. Berlin: 61-82
- Pandya, Vishvajit
1993 Above the Forest. A Study of Andamanese Ethnoanemology, Cosmology, and the Power of Ritual. New Delhi
- Reik, Theodor
1919 Die Pubertätsriten der Wilden. In: ders., *Das Ritual*. Leipzig/Wien
- Richards, Audrey
1956 Chisungu. A girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia. London
1961 Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia. London
- Roseman, Marina
1991 Healing Sounds from the Malaysian Rainforest. *Temiar Music and Medicine*. Berkeley
- Schomburg-Scherff, Sylvia
1986 Nachwort. In: Arnold van Gennep: *Übergangsriten*. Frankfurt: 233-255
- Service, Elman R.
1966 The Hunters. New Jersey
- Sigrist, Christian
1983 Gesellschaften ohne Staat und die Entdeckung der social anthropology. In: Kramer, F. und Sigrist, C. (Hg.), *Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit*. Frankfurt
- Smith, Robertson W.
1965 The Religion of the Semites. New York (1894)¹
- Streck, Bernhard
1987 'Initiation'. In: Streck, B. (Hg.), *Wörterbuch der Ethnologie*. Köln: 92-95
- Turnbull, Colin
1965 The Mbuti Pygmies of the Congo. In: Gibbs, J. (Hg.), *Peoples of Africa*. New York
- Turner, Victor
1964 Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: Helm, J. (Hg.), *Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society: Symposium on new Approaches to the Study of Religion*. Washington: 4-20
1989 *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt (1969)¹
1989a *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt (1982)¹
- van Gennep, Arnold
1986 *Übergangsriten (Les rites de passage)*. Frankfurt

van Hout, I.C. (ed.)

1993 *Lieve lasten: Hoe kinderen gedragen worden.* Amsterdam

Wazir-Jahan, Karim

1981 *Ma' Betisek concepts of living things.* London

Wilson, Monica

1957 *Rituals of kinship among the Nyakyusa.* London

1959 *Communal Rituals among the Nyakyusa.* London

Wulff, Helena

1995 Introduction: Introducing youth culture in its own right: the state of the art and new possibilities. In: Amit-Talai, V. und Wulff, H. (Hg.), *Youth cultures. A Cross-Cultural Perspective.* London/New York: 1-18

Young, Frank W.

1969 *Die Funktion von Initiationszeremonien für Männer.* In: Popp, V. (Hg.): *Initiation. Zeremonien der Statusänderung und des Rollenwechsels.* Eine Anthologie. Frankfurt: 160-175

Zumwalt, Rosemary

1982 *Arnold van Gennep: The Hermit of Bourg-la-Reine.* *American Anthropologist* 84:299-313