



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Geschlechtsegalitäre Gesellschaften
oder: „*Same same but different*“

Verfasserin

Monika Oberhuber

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2009	
Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 307
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Diplomstudium Kultur- und Sozialanthropologie UniStG
Betreuerin / Betreuer:	Univ.- Doz. Dr. Helmut Lukas

DANKSAGUNG

Mein besonderer Dank gilt meinem Betreuer Univ.-Doz. Dr. Helmut Lukas, der meine Faszination für Jäger- und Sammlergesellschaften geweckt hat und mit seiner Hilfsbereitschaft und fachlichen Kompetenz ausschlaggebend ist für die positiven Assoziationen, die ich mit dieser Arbeit verbinde. Sein großes persönliches Interesse an der Arbeit und seine Bereitschaft, mir jederzeit hilfreich zur Seite zu stehen und mich immer wieder aufs Neue zu inspirieren, haben meine Erwartungen in einen Betreuer bei weitem übertroffen.

Mein weiterer Dank gilt meiner Familie – meinen Eltern und (vor allem) meiner Schwester Alexandra – die es ertrugen, dass meine Ausführungen über Geschlechterrollen, über ritualisierte Homosexualität und über Verwandtschaftsklassifikationen monatelang die Gespräche am Mittagstisch dominierten. Meiner Mutter möchte ich besonders für die Korrektur der Arbeit danken.

Schlussendlich möchte ich meinem Freund Thomas Enengl danken, dessen Wunsch, den *Taman Negara* in Malaysia zu besuchen, mich erstmals mit den Batek in Berührung gebracht hat. Seine stetige Bereitschaft, mir ohne Anzeichen von Ermüdung zuzuhören und meine Ausführungen kritisch zu hinterfragen, haben mir beim Schreiben dieser Arbeit sehr geholfen. Außerdem stammt die Idee für den Untertitel „*Same same but different*“ von ihm.

ANMERKUNG

Ich verzichte im Rahmen dieser Diplomarbeit aufgrund der besseren Lesbarkeit und Verständlichkeit auf genderneutrale Formulierungen. Ich bin mir jedoch sicher, dass der aufmerksame Leser trotzdem eindeutig feststellen kann, ob ich mich im Text auf Männer, Frauen, oder auf beide beziehe.

INHALTSVERZEICHNIS

DANKSAGUNG	1
ANMERKUNG	1
1. EINLEITUNG	6
2. GESCHLECHTSEQUALITÄRE GESELLSCHAFTEN	8
Was ist eine geschlechtsequalitäre Gesellschaft?	8
Streit um die „Natur“ des Menschen	10
Theoretische Fragestellungen	18
Theorien über die Basis equalitärer Geschlechterbeziehungen	19
Parker und Parker: Ungleichheit als Ergebnis von Angebot und Nachfrage?	19
Woodburn: Das immediate-return-System als Voraussetzung für eine equalitäre Gesellschaft	23
Faktoren, die der Erhaltung der Equalität dienen	25
Nomadismus, Mobilität, Flexibilität	27
Allgemeiner Zugang zu Nahrung und Ressourcen	28
Teilen	29
Besitzlosigkeit	31
Persönliche Autonomie	32
Ablehnung von Gewalt	34
Wettbewerbslosigkeit	35
Welche Faktoren führen zur Entwicklung eines immediate- oder eines delayed-return Systems?	36
Kritik an Woodburns Theorie anhand des Sonderfalls Australien	37
3. DREI ETHNOGRAPHISCHE BEISPIELE: BATEK; AGTA; JU/'HOANSI	40
Sichtweisen der Geschlechter	40
Sozialleben	40
Ökonomie	41
Kindererziehung	42
Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen	42
4. DIE BATEK	44
ÜBERBLICK	44
GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN	46
Sichtweisen der Geschlechter	46
<i>Kleidung und Schmuck</i>	48
<i>Religion und Ritual</i>	49
Sozialleben	50
Ethische Prinzipien	50
<i>Persönliche Autonomie</i>	50
<i>Respekt</i>	51
	2

<i>Hilfe</i>	52
<i>Teilen der Nahrung</i>	52
<i>Gewaltlosigkeit</i>	53
<i>Wettbewerbslosigkeit</i>	53
Leben im Camp	54
Heirat und Familie	55
Freundschaft	56
Politische Entscheidungen	57
Ökonomie und Arbeitsteilung	58
Jagd	59
<i>Die Jagd mit dem Blasrohr</i>	59
<i>Andere Formen der Jagd</i>	60
Fischerei	62
Sammeln	62
Handel	64
Handwerkliche Tätigkeiten	66
Kindererziehung	68
Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen	71
Ökonomie und Arbeitsteilung der sesshaften Batek im Jahr 1990	72
5. DIE AGTA	76
ÜBERBLICK	76
GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN	77
Sichtweisen der Geschlechter	77
Soziale Organisation der Agta	78
Leben im Camp	78
Gruppenzusammensetzung und Verwandtschaftsbeziehungen	79
Heirat	81
Politische Organisation der Agta	83
Konflikte	83
Politische Entscheidungen	85
Teilen	86
Ökonomie	87
Jagd	87
Fischerei	91
Brandrodungsfeldbau	92
Handel	93
Sammeln und Graben nach Wurzeln	95
Handwerkliche Tätigkeiten und Arbeitsteilung	96
Kindererziehung	97
Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen	99
6. DIE JU/'HOANSI	100
ÜBERBLICK	100
GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN	104

Sichtweisen der Geschlechter	104
Soziale Organisation der Ju/'hoansi	106
Kinship und soziale Organisation	106
Leben im Camp	112
Heirat	114
Sexualität	118
Politische Organisation der Ju/'hoansi: Eigentumsrecht, Entscheidungsfindung, Konfliktlösung und Austausch	119
Ökonomie	123
Sammeln	124
Jagen	127
Die Ernährung der Ju/'hoansi und der Beitrag von Männern und Frauen zur Ernährung	131
Andere Tätigkeiten	131
Geschlechtliche Arbeitsteilung	134
Kindererziehung	135
Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen	140
7. DREI REGIONALBEISPIELE HIERARCHISCHER GESELLSCHAFTEN: MELANESIEN, AUSTRALIEN, AMERIKANISCHE NORDWESTKÜSTE	145
REGIONALBEISPIEL AUSTRALIEN – DIE BEVÖLKERUNG VON ARNHEM LAND	145
REGIONALBEISPIEL MELANESIEN - DIE BARUYA	150
REGIONALBEISPIEL AMERIKANISCHE NORDWESTKÜSTE – KWAKIUTL	158
8. VERGLEICH UND INTERPRETATION DER ETHNOGRAPHISCHEN BEISPIELE	164
Sichtweisen der Geschlechter, Religion und Mythologie	164
Sozialleben	167
Siedlungsstruktur	167
Soziale Beziehungen, Sexualität, Ehe	168
Ökonomie	171
Kindererziehung	174
Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen	176
Ausarbeitung der theoretischen Fragestellungen	178
9. CONCLUSIO	184
LITERATURVERZEICHNIS	185
ABSTRACT	193
Abstract (in deutscher Sprache)	193
Abstract (English)	194

“ [...] everywhere, in every known culture, women are considered in some degree inferior to men” (Ortner 1974: 69).

“ [...] all contemporary societies are to some extent male-dominated, and although the degree and expression of female subordination vary greatly, sexual asymmetry is presently a universal fact of human social life” (Rosaldo and Lamphere 1974: 3).

“Recent writings on several hunter-gatherer societies [...] do, however, report the existence of sexual egalitarianism. This equality is, in fact, treated as a socio-cultural datum that hardly needs justification” (K.L. Endicott 1981: 1).

1. EINLEITUNG

Statusunterschiede zwischen den Geschlechtern haben die Kultur- und Sozialanthropologie seit den 1970er Jahren intensiv beschäftigt (vgl. u.A. Ortner 1974, Rosaldo and Lamphere 1974, Friedl 1975, Slocum 1975, Leibowitz 1975 und 1986), wobei ursprünglich die Meinung vorherrschte, dass alle Gesellschaften bis zu einem bestimmten Grad männlich dominiert sind. Männliche Superordination wurde mit der Biologie des Menschen erklärt, die die Frau durch Schwangerschaft, Entbindung und geringere Muskelmasse in eine schwächere Position bringt, und galt somit als universales Phänomen.

Erst durch die Jäger- und Sammlerforschung hat sich diese Meinung geändert: sie lieferte Daten von einer Reihe von Gesellschaften¹, in denen keine Statusunterschiede zwischen den Geschlechtern beobachtet werden konnten. Dies führte zu einem Umdenken: Männliche

¹ Dazu gehören in Afrika die Ju/'hoansi, Mbuti und Hadza, in Südostasien die Batek und Agta, in Indien die Malapantaram und Paliyan (K.M und K.L. Endicott 2008: 10)

Dominanz kann nicht in der Biologie begründet sein, sondern muss andere Ursachen haben. Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit drei dieser als geschlechtsegalitär geltenden Gesellschaften: den Batek (Malaysia), den Agta (Philippinen), und den Ju/'hoansi (Namibia/Botswana).

Ich möchte im Rahmen dieser Arbeit sowohl prüfen, ob die Bezeichnung „geschlechtsegalitär“ für diese drei Beispiele überhaupt angebracht ist, als auch welche Voraussetzungen egalitäre Strukturen zu ihrer Entstehung benötigen, und mittels welcher Mechanismen sie erhalten bleiben.

Im ersten Teil meiner Arbeit werde ich einen theoretischen Überblick zum Thema Geschlechtsegalität geben, den Begriff definieren und theoretische Ansätze präsentieren, die das Entstehen von egalitären bzw. nicht-egalitären Strukturen erklären sollen. Hierbei wird vor allem die Arbeit von Woodburn (1998, 2005) im Zusammenhang von Produktionsweise und Sozialstruktur bei Jäger- und Sammlergesellschaften einen wichtigen Platz einnehmen. Anschließend möchte ich eine Reihe von Fragestellungen definieren, die sich aus den obigen Punkten ergeben und diese anhand meiner Arbeit überprüfen.

Der zweite Teil besteht aus drei ausführlichen ethnographischen Beispielen: den Batek, den Agta und den Ju/'hoansi, welche ich im dritten Teil der Arbeit miteinander vergleichen möchte. Dieser abschließende Part soll die Verbindung zwischen dem theoretischen ersten und dem ethnographischen zweiten Teil herstellen und die anfangs definierten Fragestellungen beantworten.

Diese Arbeit ist eine reine Literaturarbeit und basiert nicht auf persönlichen Feldforschungen. Die ethnographischen Daten meiner Beispiele beruhen zu großen Teilen auf Arbeiten von Kirk und/oder Karen Endicott (1979, 1981, 1988, 2000, 2008) zu den Batek, Richard B. Lee (1968, 1979, 2003), Patricia Draper (1975) und anderen Autoren zu den Ju/'hoansi und P. Bion Griffin (1981, 1984, 1992, 1999), Agnes Estioko- Griffin (1981, 1985), Marcus Griffin (1992, 1999, 2000) und weiteren Autoren (u. A. Rai: 1990; Early und Headland: 1998; Barbosa: 1985) zu den Agta.

Die in Thailand gebräuchliche Redewendung „*Same same but different*“ bezeichnet Dinge, die strukturell gleichwertig, aber doch unterschiedlich sind, und wird als Synonym für *similar* verwendet. Ich habe diese Redensart als Untertitel für die vorliegende Arbeit benutzt, da sie die Geschlechterbeziehungen in egalitären Gesellschaften hervorragend charakterisiert: Die Geschlechter werden als gleichwertig, aber unterschiedlich wahrgenommen (vgl. Leacock 1989: 33).

2. GESCHLECHTSEQUALITÄRE GESELLSCHAFTEN

Was ist eine geschlechtsequalitäre Gesellschaft?

Egalitäre Gesellschaften zeichnen sich durch ein Fehlen von Hierarchien und übergeordneten autoritären Instanzen aus, sodass alle Individuen desselben Geschlechts denselben sozialen Status einnehmen. In geschlechtsequalitären Gesellschaften bezieht sich diese Gleichwertigkeit geschlechterübergreifend auf alle Mitglieder der Gruppe.

Endicott (1981: 1) nennt mehrere Jäger- und Sammlergesellschaften, die als geschlechtsequalitär gelten, darunter fallen auch die Ju/'hoansi (!Kung), Agta und Batek, mit denen ich mich in dieser Arbeit näher beschäftigen werde. Wie Woodburn schreibt, ist die Egalität dieser Gruppen nicht nur ein Produkt ihrer Lebensumstände, sondern wird aktiv aufrechterhalten (Woodburn 1998: 87).

Als egalitär werden Gesellschaften klassifiziert, in denen keine institutionalisierten Autoritäten den sozialen Status einer Person und ihren Zugang zu Ressourcen kontrollieren. Jede Person hat Kontrolle über ihre Nahrung und Ressourcen, über ihre Arbeit, ihre sozialen Kontakte, den sozialen Status und ihre Sexualität (Endicott 1981: 1, 2).

In geschlechtsequalitären Gesellschaften gilt diese Gleichheit nicht nur für Personen desselben Geschlechts, sondern auch unter den Geschlechtern: Männer haben nicht grundsätzlich einen höheren Status als Frauen und nehmen ihnen gegenüber keine dominante Rolle ein. Endicott definiert Dominanz folgendermaßen (1981: 1): „*By dominance I mean control over others' labour, decision-making, social contacts, access to food and resources and sexuality.*”

In der Philosophie gilt der Egalitarismus als ein Idealzustand einer Gesellschaft, der allen Bürgern gleiche Chancen, gleiche Rechte, und gleichen Wert zugestehen soll. Diese Form von Gleichheit ist ein Ziel, das es anzustreben gilt, aber kein realer Zustand. Die Kultur- und Sozialanthropologie hingegen kennt verschiedene Gesellschaften, die als egalitär beschrieben werden. Dies ist der Fall, wenn „*everyone in a society has the same rights and perceived social value*“ (K.M. Endicott and K.L. Endicott 2008: 7). Allerdings wird diese Definition meist unter Ausschließung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern und jener zwischen Jung und Alt verwendet. Woodburn (2005: 22, 23) schreibt, dass egalitäre Gesellschaften die soziale Gleichwertigkeit positiv werten und sich Mechanismen bedienen, die diese Gleichheit erhalten sollen.

In der Kultur- und Sozialanthropologie ist es gebräuchlich, akephale Gesellschaften – Gesellschaften ohne formelle Anführer – als egalitär zu bezeichnen (Woodburn 1998: 104). Dieser Definition zufolge können egalitäre Gesellschaften in kompetitive und nicht-kompetitive egalitäre Gesellschaften unterschieden werden, wobei nur die nicht-kompetitiven dem zuvor genannten und von mir verwendeten Begriff von Egalität entsprechen.

Kompetitive Gesellschaften heben die Chancengleichheit hervor. Sie sind wettbewerbsorientiert, schaffen jedoch gleiche Ausgangsbedingungen, um Erfolg zu haben. Gleichheit bedingt hier nicht unbedingt, dass es keine Unterschiede in Besitz, Macht und Prestige zwischen einzelnen Gruppen geben kann, sondern dass diese Unterschiede nicht an nachfolgende Generationen weitergegeben werden. Der Status, den eine Person im Laufe ihres Lebens erwirbt, kann nicht vererbt werden, wodurch jedes Mitglied der Gesellschaft unabhängig von den Erfolgen der Eltern gleiche Ausgangsbedingungen hat (K.M. Endicott and K.L. Endicott 2008: 8). Die Egalität in diesen kompetitiven Gesellschaften ist jedoch nicht mit dem zuvor vorgestellten Begriff egalitärer Beziehungen zu vergleichen: Erstens sind die gleichwertigen Ausgangsbedingungen nur ein gemeinsamer Anfangspunkt im Wettkampf um Reichtum und Prestige, dessen Ergebnis eine stark stratifizierte Gesellschaft ist. Zweitens gelten diese gleichwertigen Bedingungen nur für die Haushaltsoberhäupter, denen Frauen, Kinder und jüngere männliche Verwandte unterstehen. Die Beziehungen innerhalb des Haushalts sind von der Kontrolle des Familienoberhaupts über Arbeit und Ressourcen geprägt und gerade zwischen den Geschlechtern und gegenüber den männlichen Erben in keiner Weise egalitär (Woodburn 1998: 104). Als Beispiele für kompetitive Gesellschaften nennen Woodburn und Endicotts Big-Man Gesellschaften in Neu Guinea und afrikanische Hirtengesellschaften (Woodburn 1998: 105, K.M und K.L. Endicott 2008: 8).

Nicht-kompetitive Gesellschaften legen den Schwerpunkt auf gleiche Lebensbedingungen und gleichen Erfolg: *“Although they may value certain social qualities differently, their ideologies emphasize the right of everyone to equal amounts of wealth, power, and prestige, and they maintain practices – commonly termed „levelling mechanisms“ – that promote this“* (K.M. Endicott and K.L. Endicott 2008: 8). Zu diesen *levelling mechanisms* gehören beispielsweise der gleiche Zugang zu Ressourcen, die Obligation, Nahrung – besonders Fleisch – gerecht aufzuteilen oder Mechanismen, die jeder Person Autonomie garantieren. Die *levelling mechanisms* verhindern, dass Einzelne oder Gruppen größeren Reichtum und größere Macht als andere akkumulieren und somit Kontrolle über diese ausüben können

(Woodburn 2005: 22, 23; 1998: 91-103). Zu den nicht-kompetitiven egalitären Gesellschaften zählen nomadische Jäger- und Sammlergruppen wie die Ju/'hoansi, die Batek oder die Agta.

Die soziale Gleichheit der als egalitär klassifizierten Gesellschaften gilt jedoch gerade in den kompetitiven Gruppen nicht für alle Altersklassen und auch nicht für beide Geschlechter, sondern bezieht sich oft nur auf erwachsene Männer oder auf Personen desselben Geschlechts. Die Frage, ob Gesellschaften existieren, in denen sich diese Gleichwertigkeit auf beide Geschlechter bezieht, ist Ausgangspunkt vieler Kontroversen.

Was macht eine geschlechtsegalitäre Gesellschaft aus? K. M. Endicott und K. L. Endicott (2008: 8) schreiben: „*We define gender egalitarian societies as those in which neither males nor females as groups have control over the other sex and neither sex is accorded greater value than the other by society as a whole [...]*“. Das bedeutet nicht, dass es keine Unterschiede zwischen den Geschlechtern geben darf. In geschlechtsegalitären Gesellschaften existieren neben biologischen auch kulturelle und soziale Unterschiede zwischen den Geschlechtern, zum Beispiel im Bereich der Arbeitsteilung. Allerdings werden diese Unterschiede nicht benutzt, um eine Gruppe zu kontrollieren oder zu entwerten (K.M. Endicott and K.L. Endicott 2008: 8, Endicott 1981: 1, 2).

Streit um die „Natur“ des Menschen

Lange Zeit war die Existenz geschlechtsegalitärer Gesellschaften umstritten. Die feministischen Theorien der 1970er Jahre gehen von der Universalität männlicher Dominanz und weiblicher Unterordnung aus und schließen daher Gleichwertigkeit zwischen den Geschlechtern von vornherein aus: „*[...] everywhere men have some authority over women, [...] they have a culturally legitimated right to her subordination and compliance*“ (Rosaldo 1974: 21).

Ortner (1974: 70) schreibt in „Is Female to Male as Nature is to Culture? “: „*[...] I would flatly assert that we find women subordinated to men in every known society*“. Sie begründet dies mit der Theorie, dass Frauen mit Natur, Männer hingegen mit Kultur assoziiert werden. Die Kultur stellt einen Gegensatz zur Natur dar, und der Mensch versucht mit der Kultur die Natur zu dominieren. Laut Ortner wird der Kultur in allen Gesellschaften höherer Wert zugeschrieben als der Natur, und die Natur will vom Menschen beherrscht werden. Frauen sind aufgrund der Menstruation und ihrer Fähigkeit zu gebären in ihren Tätigkeiten stark an

ihre körperliche Voraussetzungen gebunden, und werden daher eher mit der Natur assoziiert. Männer hingegen sind frei von solchen biologischen Bindungen und können verstärkt kulturellen Tätigkeiten nachgehen. Dadurch stehen sie der Kultur näher: „[...] *women's body seems to doom her to mere reproduction of life; the male, in contrast, lacking natural creative functions, must (or has the opportunity to) assert his creativity externally, „artificially“, through the medium of technology and symbols. In so doing, he creates relatively lasting, eternal, transcendent objects, while the woman creates only perishables – human beings*“ (Ortner 1974: 75). Da Frauen laut Ortner weltweit mit Natur assoziiert werden und die Natur von der Kultur dominiert wird, werden Frauen von Männern dominiert. Gleichwertige Beziehungen zwischen den Geschlechtern sind damit ausgeschlossen.

Rosaldo (1974) vertritt einen ähnlichen Ansatz: sie setzt das Verhältnis zwischen Männern und Frauen dem Verhältnis von öffentlicher und privater Sphäre gleich. Frauen sind aufgrund ihrer Biologie – sie gebären Kinder und sind dadurch nicht mobil – an die häusliche Sphäre gebunden, während Männer sich der öffentlichen Sphäre zugehörig fühlen: „[...] *the domestic unit – the biological family charged with reproducing and socializing new members of the society – is opposed to the public entity – the superimposed network of alliances and relationships that is the society [...]*“ (Ortner 1974: 78). Da die Verbindungen zwischen den einzelnen häuslichen Einheiten nur über die öffentliche Sphäre bestehen können, kann man die öffentliche Sphäre als ein der häuslichen Sphäre übergeordnetes System betrachten. „*Now, since women are associated with, and indeed more or less confined to, the domestic context, they are identified with this lower order of social/cultural organisation*“ (Ortner 1974: 79).

Friedl (1975: 22, 23) argumentiert, dass Männer in Jäger- und Sammlergesellschaften aufgrund der sexuellen Arbeitsteilung eine dominante Position einnehmen. Männer sind als Jäger diejenigen, die über die begehrteste Nahrung – das Fleisch – verfügen. Der Mann als Jäger kann im Gegensatz zur Frau als Sammlerin durch die Verteilung des Fleisches zu Macht und Prestige gelangen.

Alle drei Autorinnen sehen den Ursprung der männlichen Dominanz in der geschlechtlichen Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau, die es nur den Männern gestattet, an Macht und Prestige zu gelangen. Grund für die Arbeitsteilung sind die biologischen Unterschiede zwischen den Geschlechtern: die Frau ist körperlich schwächer und zudem mit ihrer Rolle als Mutter vollkommen ausgelastet, während der Mann über größere körperliche Kräfte und zusätzliche Bewegungsfreiheit verfügt, da er keine kleinen Kinder zu betreuen hat. Zudem wird dem Mann größere Aggressivität zugesprochen, die ihm hilft, sich im Machtkampf

durchzusetzen. Daraus folgt der Schluss „biology is destiny“: von Natur aus ist der Mann dominant über die Frau, und somit wird sich keine Gesellschaft finden, in denen Männer nicht in irgendeiner Form den Frauen übergeordnet sind.

Die stärksten Kritikpunkte an der Annahme, dass männliche Dominanz universell ist, bietet die Jäger- und Sammlerforschung: „Recent writings on several hunter-gatherer societies – the !Kung [...], Mbuti [...], Agta [...], Hadza [...], Paliyan [...] and Malapantaram [...] – do, however, report the existence of sexual egalitarianism” (K.L. Endicott 1981: 1). Karen Endicott führt an, dass in diesen Gesellschaften Frauen denselben Status und denselben Wert wie Männer haben. Die Tätigkeiten von Männern und Frauen unterscheiden sich, jedoch ist keine Arbeit mit mehr oder weniger Prestige verbunden. Weiters übt keines der beiden Geschlechter Kontrolle über das andere aus (K.L. Endicott 1981: 1, 2, 8). Ob man bei den betreffenden Gruppen wirklich von geschlechtsegalitären Gesellschaften sprechen kann, möchte ich unter anderem im Rahmen dieser Arbeit anhand dreier ethnographischer Beispiele klären.

Weiters üben eine Reihe von Autoren Kritik an der Theorie der natürlichen männlichen Überlegenheit: Slocum führt an, dass viele Theorien in der Anthropologie einen starken männlichen Bias aufweisen. Dazu zählt sie auch die Theorie vom „Man the Hunter“ (Washburn and Lancaster 1968), die den jagenden Mann als treibende Kraft hinter der Entstehung der Kultur und hinter der menschlichen Evolution sieht. Washburn und Lancaster argumentieren, dass die Jagd nicht nur eine ökonomische Tätigkeit ist, sondern dass die meisten menschlichen Eigenschaften und Errungenschaften sich direkt auf die Jagd zurückführen lassen können: „The biology, psychology and customs that separate us from the apes – all these we owe to the hunters of the past“ (Slocum 1975: 38 zit. Washburn und Lancaster 1968: 303). Diese These zieht drei Schlussfolgerungen nach sich, denen Slocum kritisch gegenübersteht: Erstens, dass Frauen nach der obigen Definition keine richtigen Menschen sind, da sie nicht die Voraussetzungen für jene Tätigkeit haben, die den Menschen erst richtig menschlich gemacht hat: die Jagd. Zweitens impliziert diese These, dass alle menschlichen Kulturleistungen auf Aggression basieren, die dem Mann als natürliche Eigenschaft zugesprochen wird. Weiters spricht die Theorie dem weiblichen Teil der Menschheit jegliche Kulturleistungen ab (Slocum 1975: 38). Die „Man the Hunter“-These zeichnet folgendes Bild der kulturellen Evolution des Menschen: Männer gehen auf die Jagd, während Frauen mit Säuglingen und Kleinkindern nahe des Camps bleiben und dort nach pflanzlicher Nahrung suchen. Frauen sind durch ihre Kinder gebunden, können nicht jagen gehen und sind von den Männern abhängig, die das Fleisch nach Hause bringen. Männer

hingegen jagen in der Gruppe, wobei sie neue Technologien entwickeln und kommunikative und organisatorische Fähigkeiten stärken, um die Erfolgsrate zu erhöhen. Inzesttabus, Heirat und das Familienkonzept entstehen aus dem Bedürfnis der Männer heraus, „ihre“ Frauen von anderen Männern fernzuhalten: *„Thus the peculiarly human social and emotional bonds can be traced to the hunter bringing back the food to share“* (Slocum 1975: 41).

Slocum stellt den männlichen Bias bloß, der hinter diesen Schlussfolgerungen steht, indem sie sich fragt: *„What were the females doing while the males were out hunting?“* (1975: 49).

Dabei kommt sie zu einer gänzlich anderen Schlussfolgerung über die Entstehungsgeschichte menschlicher Kultur. Sie schreibt, dass Frauen in modernen Jäger- und Sammlerkulturen sich und ihre Kinder unabhängig von den Männern ernähren können, indem sie Pflanzen sammeln und kleine Tiere jagen. Sie sieht keinen Grund zur Annahme, dass das in der Frühzeit grundlegend anders war. Frauen waren also nicht abhängig davon, dass Männer Fleisch mit ihnen teilten. Weiters folgert sie, dass die frühesten Familien wahrscheinlich aus Müttern und deren heranwachsenden Kindern bestanden und dass in diesem Zusammenhang begonnen wurde, Nahrung zu teilen: *„Food sharing and the family developed from the mother-infant bond“* (Slocum 1975: 45). Sie argumentiert, dass die Jagd nach großen Tieren wahrscheinlich erst später entwickelt wurde, und zwar nachdem es zur Bildung von Familien aus Müttern und deren Kindern kam: *“When hunting did begin, and the adult males brought back food to share, the most likely recipients would be first their mothers and second their siblings“* (Slocum 1975: 45). Daraus leitet Slocum ab, dass die frühesten kulturellen Innovationen nicht auf die Jagd zurückzuführen sind. Eine weit verbreitete Annahme besagt, dass die ersten Werkzeuge des Menschen Waffen für die Jagd waren. Allerdings könnten bearbeitete Steine genauso gut auch als Hilfen für das Graben nach Wurzeln verwendet worden sein. Slocum geht davon aus, dass eine der frühesten und wichtigsten Erfindungen der Menschheit Behältnisse und Tragehilfen waren: Schlingen, mit denen Säuglinge getragen wurden erleichterten der Mutter die Arbeit, und in Körben oder anderen Gefäßen konnten gesammelte Pflanzen transportiert werden (Slocum 1975: 46). Das komplexe Wissen, das das Sammeln von Pflanzen erfordert, sowie die lange Abhängigkeitsperiode und Erziehung der Kinder, verlangen von den Frauen hohe Fähigkeiten zur Kommunikation und sozialen Organisation. Diese sozialen Errungenschaften werden in der „Man the Hunter“- Hypothese jedoch einzig auf die Jagd zurückgeführt: *„Too much attention has been given to the skills required by hunting, and too little to the skills required for gathering and raising of dependent young“* (Slocum 1975: 46, 47). Slocum führt ebenfalls an, dass das größere männliche Aggressionspotential sich besser durch die Beschützerfunktion gegen Predatoren erklären

lassen kann, als durch die Jagd und den Wettbewerb um Frauen. Sie ist der Meinung, dass *„competition for females has been greatly exaggerated. [...] The only division of labor that regularly exists in primate groups is the females caring for infants and the males protecting the group from predators“* (Slocum 1975: 47).

Leibowitz argumentiert gegen zwei Theorien, die männliche Dominanz als Ergebnis der biologischen Unterschiede zwischen den Geschlechtern und somit als unabwendbares Faktum zu betrachten ist. Die erste Hypothese, die sie zu widerlegen versucht, geht davon aus, dass der sexuelle Dimorphismus der Menschen Rückschluss auf natürliche Dominanz des körperlich größeren, stärkeren Geschlechts – also des Mannes – über das kleinere, schwächere Geschlecht – die Frau – geben kann: *„Dominance and large size (as well as threatening teeth, bony crests, and other male physical characteristics) supposedly go together in nonhuman dimorphised primate species. In fact, it is argued, the reason that men are larger, bonier, and more muscular than women is that these features, and „dominance“ in its various expressions, are intrinsically related to one another and gave those males who had them reproductive advantage. [...] In short, the argument traces physical differences between the sexes (which are supposed to shape contemporary social-role differences) back to social-role differences among our supposed ancestors“* (Leibowitz 1975: 23). Die körperlichen Merkmale der Frauen – besonders die Brüste und runde Hüften – dienen dazu, die Paarbindung aufrecht zu erhalten. Der Mann verteidigt seine Stellung gegenüber anderen Männern, übernimmt die sexuelle Kontrolle und die Rolle des Anführers und Beschützers gegenüber Frau und Nachwuchs (Leibowitz 1975: 27, 28).

Sexualdimorphismus bei Säugetieren determiniert demnach zwei Aspekte des sozialen Rollenverhaltens: die Paarbindung und die Dominanz des Männchens. Leibowitz zeigt anhand einiger Beispiele auf, dass sexueller Dimorphismus nicht mit sexuellen Geschlechterrollen gleichgesetzt werden kann. Sie vergleicht dafür eine Reihe von Affen- und Primatenarten mit und ohne sexuellen Dimorphismus und untersucht das jeweilige Sozialverhalten in Korrelation mit körperlichen Unterschieden zwischen den Geschlechtern. Dabei kommt sie zu dem Ergebnis, dass diejenigen Affenarten, die Paarbindung und dominantes Verhalten des Männchens gegenüber dem Weibchen zeigen, sich nicht mit jenen Arten decken, die einen großen Geschlechtsdimorphismus aufweisen. Gibbons sind nicht dimorph, leben jedoch in Paaren, wobei beide Geschlechter die Beschützerrolle für den Nachwuchs übernehmen. Orang Utans weisen große geschlechtliche Unterschiede auf, leben jedoch nicht in Paaren. Weibchen und Nachwuchs leben in Gruppen, während das Männchen als Einzelgänger

unterwegs ist. Männchen haben kaum Gelegenheit, aggressives Verhalten zu demonstrieren oder als Anführer und Beschützer der Weibchen aktiv zu werden. Dimorphe Gorillas leben in Gruppen von Weibchen mit ihrem Nachwuchs, die von einem Männchen – meist einem alten Silberrücken – geführt werden. Der Silberrücken übernimmt schützende Funktion gegenüber der Gruppe, bezieht daraus jedoch keine sexuellen Vorteile, da die Weibchen selbst ihre sexuellen Partner bestimmten (Leibowitz 1975: 25, 26). Leibowitz nennt eine Reihe weiterer Beispiele, die keinen Rückschluss auf einen Zusammenhang zwischen Sexualdimorphismus und sexueller Rollenverteilung erlauben (Leibowitz 1975: 27- 31). Sie kommt zum Schluss, dass andere Gründe die Evolution sexueller Zweigestaltigkeit begünstigten: Primaten, die am Boden leben, sind Räubern eher ausgesetzt als auf den Bäumen lebende Spezies. Weibchen und ihre Jungen schließen sich zu Gruppen zusammen, da diese größeren Schutz bieten. Männchen, die auch nach Eintreten der Geschlechtsreife noch weiter wachsen, haben die Möglichkeit, am Rande der Gruppe Nahrung zu suchen, sich weiter von der Gruppe zu entfernen oder zwischen Gruppen zu wechseln. So kann das begrenzte Nahrungsangebot innerhalb eines Gebietes besser genutzt werden (Leibowitz 1975: 32, 33). Gleichzeitig verschafft den Männchen dieses Verhalten auch reproduktive Vorteile: *“Since primate females are in infrequent estrus, males who move around on the edges of groups, and from group to group, are more likely to find fertile females than those who are bound to their own small groups all their lives, or who stay in the centre with nursing mothers all the time”* (Leibowitz 1975: 33) . Die größere Körpermasse verschafft den Männchen mehr Mobilität und daraus resultierend reproduktive Vorteile. Mobilität – und nicht die Rolle als Anführer oder der Kampf um sexuelle Vorherrschaft – ist der Schlüssel zu reproduktivem Erfolg. Allerdings kann die Körpergröße dem Überleben dienlich sein, wenn aggressives Verhalten gefordert wird (Leibowitz 1975: 33, 34).

In einem zweiten Artikel versucht Leibowitz (1986) die Theorie zu widerlegen, dass geschlechtliche Arbeitsteilung vorkulturell und somit natürlich ist.

Sie argumentiert, dass die frühesten Menschen durchschnittlich ein Alter von 12 Jahren erreichten² und somit körperliche Geschlechtsunterschiede kaum ausgeprägt waren. Die Menschen erreichten selten ein fortpflanzungsfähiges Alter und die Reproduktionsrate war äußerst gering. Gruppen bestanden hauptsächlich aus Kindern, die Pflanzen sammelten und gemeinsam kleinere Tiere jagten. In diesen Gruppen, wo kaum einer das Erwachsenenalter erreichte, war geschlechtliche Arbeitsteilung hinfällig (Leibowitz 1986: 131-132, 134, 135).

² Andere Quellen geben ein Alter von 20 Jahren an (Leibowitz 1986: 131)

Nach und nach verbesserten sich die Jagdstrategien und somit stieg der Prozentsatz an Protein und Fett in der Nahrung, was zu längerer Lebenserwartung führte. Die postpupertäre Lebenserwartung stieg und mit ihr auch die Anzahl an körperlich ausdifferenzierten Männern und Frauen in der Gruppe (Leibowitz 1986: 141, 142). Die losen Gruppen begannen sich über größere Flächen zu verteilen und sich auszutauschen. Leibowitz sieht den Beginn der geschlechtlichen Arbeitsteilung jedoch erst durch die Entwicklung von Schusswaffen und die Beherrschung des Feuers induziert. Sie geht davon aus, dass die Möglichkeit, eine steigende Anzahl größerer Tiere zu erlegen und diese mit komplizierten Verfahren essbar oder konservierbar zu machen, zu einer Spezialisierung geführt hat. Dabei spezialisierten sich die Frauen – die aufgrund der steigenden Reproduktionsrate durch Schwangerschaften und Kleinkinder weniger mobil waren – eher auf die Tätigkeiten, die mit der Zubereitung des Fleisches am Feuer in Zusammenhang standen, während die Männer sich auf die Jagd spezialisierten. Somit entwickelte sich eine sexuelle Arbeitsteilung, in der beide Geschlechter von den Fähigkeiten des anderen abhängig waren und Kinder von Anfang an in den Fertigkeiten unterrichtet wurden, die dem jeweiligen Geschlecht zugeschrieben wurden (Leibowitz 1986: 137-139).

Leibowitz' Argument, dass geschlechtliche Arbeitsteilung aufgrund der kurzen Lebensspanne früherer Menschen nicht dem menschlichen „Naturzustand“ entspricht, ist nachvollziehbar. Allerdings deckt sich ihre Theorie über die Entstehung der Arbeitsteilung nicht mit den Daten über die Ju/'hoansi (Lee 1968; Lee 2003; Draper 1975, 1998), die Batek (K.M. Endicott and K.L Endicott 2008; K.L. Endicott 1979) und die Agta (Estioko-Griffin and P.B.Griffin 1981; Barbosa 1985; Estioko-Griffin 1985). Alle drei Gesellschaften benutzen Feuer und Schusswaffen und müssten somit dem von Leibowitz besprochenen Schema entsprechen, aufgrund dessen die Männer jagen und die Frauen – durch die Kinder immobilisiert – im Haus bleiben und das Fleisch zubereiten. Allerdings sind in keiner dieser drei Gesellschaften die Frauen aufgrund ihrer Kinder nicht mobil. Kleinkinder werden in Schlingen am Körper getragen und Frauen legen auf ihrer Suche nach essbaren Wurzeln oft große Entfernungen zum Camp zurück. Bei den Agta gehen Frauen auf die Jagd, wobei sie angeben, dass die Jagd auch mit einem Kind möglich sei (Estioko-Griffin 1985; Estioko-Griffin and P.B.Griffin 1981). In nomadischen Jäger- und Sammlergesellschaften sind Frauen also durchaus mobil. Männer hingegen sind nicht allein auf die Jagd spezialisiert, sondern können wie Frauen kochen und sammeln. Auch die Aussage, dass die Geschlechter durch die Spezialisierung voneinander abhängig sind, stimmt nicht mit der Realität der Agta, Batek und Ju/'hoansi überein. Hier sind beide Geschlechter potentiell unabhängig voneinander. Arbeitsteilung ist

insofern relativ schwach ausdifferenziert, als dass durchaus auch Arbeiten des anderen Geschlechts durchgeführt werden, und beide Geschlechter verfügen über ein breites Spektrum an Fähigkeiten. Ich stimme Leibowitz zu, dass die geschlechtliche Arbeitsteilung nicht von Anbeginn der Menschheit existierte, bin aber der Meinung, dass nicht Schusswaffen und Feuer den alleinigen Ausschlag für die Spezialisierung gaben, die zur sexuellen Arbeitsteilung führte. Solange Nahrung sofort konsumiert wird, bleiben Organisation und Technologie relativ simpel. Erst wenn Lebensmittel haltbar gemacht und gelagert werden, ändert sich diese einfache Organisation der Produktionsweise. Die Produktion von Lebensmitteln auf Vorrat verlangt nach Spezialisierung und erfordert eine Organisation der Arbeit auf einem neuen, höheren Niveau (siehe Woodburn 1998). Hier sehe ich den Hauptansatzpunkt für organisierte geschlechtliche Arbeitsteilung (siehe Draper 1975).

Theorien über die soziale Organisation der frühen Menschen können nicht überprüft werden. Um aus Daten über die Frühzeit eine Theorie zu formen, braucht man ein großes Maß an Interpretation, und diese ist wiederum sehr stark von der Persönlichkeit des Interpreten beeinflusst. Es gibt viele Argumente, die dagegen sprechen, dass Männer Frauen von Natur aus dominieren. Wenn man sich aber von der Frühzeit ab- und der Jetztzeit zuwendet, findet man zwar kein Modell, das die „Natur“ des Menschen erklärt, dafür aber eine empirische Basis zur Annahme, dass geschlechtsegalitäre Gesellschaften existieren: Endicott und Endicott schreiben: *„Most cultural anthropologists now accept that some gender egalitarian societies exist, but consider such societies very rare. Most, but not all, are nomadic hunting and gathering peoples, including the Ju/’hoansi (formerly called “!Kung”), Mbuti, and Hadza of Africa; the Malapantaram and Palyian of India; and the Agta of Luzon in the Phillipines. [...] Some horticultural societies, such as the Semai of Malaysia [...] and the Vanatinai of Papua New Guinea [...] appear to be gender egalitarian as well. But gender equality is not necessarily produced the same way in all gender egalitarian societies”* (K.M. Endicott and K.L.Endicott 2008: 10).

Theoretische Fragestellungen

Aufgrund der zuvor besprochenen theoretischen Ansätze ergeben sich einige Fragen, die ich im Rahmen der vorliegenden Arbeit beantworten möchte.

1. Ist jede Kultur in einem bestimmten Ausmaß von männlicher Dominanz geprägt?

Anhand der als geschlechtsegalitär geltenden Gruppen Batek, Agta und Ju/'hoansi möchte ich überprüfen, ob der Ausdruck „geschlechtsegalitär“ hier tatsächlich angebracht ist, oder ob auch in diesen Gesellschaften die Frauen – trotz ihrer grundsätzlich hohen Stellung – in einem gewissen Maß den Männern unterstellt sind.

2. Werden Männer und Frauen universal mit den Dichotomien Kultur-Natur und Öffentlich – Privat in Zusammenhang gestellt?

Existieren diese Dichotomien universal und, wenn ja, ist mit ihnen automatisch auch die Superordination des Mannes verbunden?

3. Wann kommt es zu geschlechtlicher Arbeitsteilung – und determiniert diese einen unterschiedlichen Status der Geschlechter?

Welche Faktoren führen zur Einführung geschlechtlicher Arbeitsteilung? Ist der Beginn einer Aufgabenverteilung zwischen Mann und Frau automatisch mit der Ausdifferenzierung von Wertvorstellungen verknüpft, die den Mann der Frau überordnen?

Die Hauptfragestellung meiner Arbeit ist jedoch folgende:

4. Welche Voraussetzungen sind für das Bestehen einer geschlechtsegalitären Gesellschaft nötig?

Wenn geschlechtsegalitäre Gesellschaften existieren, welche Faktoren führen zur Entstehung von Egalität, und welche Faktoren führen zu Ungleichheit?

Theorien über die Basis egalitärer Geschlechterbeziehungen

Auch wenn geschlechtsegalitäre Gesellschaften zu existieren scheinen, so sind nichtsdestotrotz in einem Großteil der Gesellschaften Macht und Prestige ungleich zwischen den Geschlechtern verteilt. Parker und Parker (1979: 291) schreiben: „*In a cross-cultural study of domestic power in 41 societies, Stephens [...] reported that wives defer to husbands in 27 societies, whereas in only 3, wives are dominant. In the remaining 11 cases, both spouses appear to have equal power or they exercise in separate spheres of activity [...]*”. Soziale Strukturen sind tendenziell eher männlich als weiblich dominiert: So sind von 565 Gesellschaften, die in Murdock's Human Area Files genannt und von D'Andrade analysiert werden, nur 84 matriloal, im Vergleich dazu jedoch 376 patriloal. Patrilinearität kommt viermal häufiger vor als Matrilinearität. Von 431 Gesellschaften, die polygame Beziehungen erlauben, gestatten 427 Polygynie, aber nur 4 Polyandrie (Parker und Parker 1979: 291).

Parker und Parker (1979: 291-292) beschreiben ein Gesamtbild, in dem Männer einen höheren Status als Frauen einnehmen: „*Leadership in kin groups, from the simple household to more inclusive collectivities, is controlled by men [...]. Males also generally have greater control of important resources at most technological levels [...]. Even where women are responsible for a substantial part of the food supply, their labors are generally accorded lower social status and are more likely regarded as “routine and pedestrian” and lacking in excitement [...]*”.

Ein Großteil der Gesellschaften ist demzufolge in ihren Beziehungen zwischen den Geschlechtern nicht egalitär. Im Folgenden werde ich zwei Theorien vorstellen, die die Entstehung von Statusunterschieden zwischen den Geschlechtern zu erklären versuchen. Beide sehen den Ursprung der Ungleichheit nicht in der Biologie, sondern in ökonomischen Ursachen. Die erste Theorie von Parker und Parker (1979) versucht, Statusunterschiede mit Angebot und Nachfrage bzw. der Elastizität bestimmter Berufstände zu erklären. Die zweite Theorie von Woodburn (1998) sieht als Basis der Ungleichheit die Stratifikation der Gesellschaft an, die entstehen muss, sobald Nahrung mit komplexer Technik gezielt im Überschuss und auf Vorrat produziert wird.

Parker und Parker: Ungleichheit als Ergebnis von Angebot und Nachfrage?

Parker und Parker weisen zwar auf biologische Unterschiede zwischen den Geschlechtern hin, sehen in diesen aber nicht den Grund für die tendenzielle Dominanz des männlichen

Geschlechts, welche sie vielmehr auf ökonomische Gesetzmäßigkeiten zurückführen. Murdock und Provost (1973) stellen im Vergleich von 185 Gesellschaften fest, dass es typische Muster in der sexuellen Arbeitsteilung gibt: männliche Tätigkeiten erfordern dabei generell relativ größere Kraft, spezialisierte Fähigkeiten und langes Training, höheres Risiko und größere Kooperation in der Gruppe. Tätigkeiten, die statistisch gesehen am häufigsten den Männern zugeschrieben werden, sind unter anderem *„the hunting of large aquatic animals, the smelting of ores, metalworking, lumbering, the hunting of large land fauna, woodworking, fowling, making musical instruments, trapping, boat-building, stonework, working in bone, horn, and shell, mining, quarrying, and bonesetting“* (Parker und Parker 1979: 293). Weibliche Tätigkeiten sind im Vergleich dazu relativ weniger spezialisiert und leichter zu erlernen, sind weniger riskant, erfordern geringere Mobilität, sind eher repetitiv, erfordern weniger Konzentration und können jederzeit unterbrochen und danach wieder aufgenommen werden. Arbeiten, die statistisch gesehen besonders oft den Frauen zugeschrieben werden, sind unter anderem das Sammeln von Brennmaterial und von essbaren Pflanzen, Gartenbau, Zubereitung von Getränken, Milchwirtschaft, Spinnen, Wäsche waschen, Wasser holen und kochen (Parker und Parker 1979: 293). Da beide Geschlechter grundlegende Beiträge zur Subsistenz leisten und daher die Arbeit der Frauen grundsätzlich gleich wichtig ist wie die der Männer, muss es andere Gründe für die weit verbreitete Ansicht geben, dass Männer den Frauen überlegen sind.

Parker und Parker sehen die Grundlage dieser *„Myth of male dominance“* in ökonomischen Gründen: Soziale Ungleichheit entsteht immer dann, wenn der Austausch von Gütern zwischen zwei Akteuren asymmetrisch wird, indem eine Partei dauerhaft mehr gibt als die andere. Die Partei, die mehr empfängt, muss dies ausgleichen, indem sie dem Geber Macht und Prestige zuspricht (Parker und Parker 1979: 299). Sie definieren dabei Macht und Prestige folgendermaßen (1979: 300): *„[...] power represents the ability to exert influence in social action; prestige is the social value (i.e. status, admiration, approval) accorded a person or group.“*

Mit zunehmender technologischer Spezialisierung und sozialer Stratifikation steigen die Produktivität und das Bedürfnis, Überschüsse zu produzieren. Arbeitsleistung wird zu einer begrenzten Ressource. Die typische Arbeit der Männer erfordert in stratifizierten Gesellschaften größere Kenntnisse, längere Ausbildung, größere Risiken und komplexere Technologien. Da optimale Leistungsfähigkeit von mehreren Faktoren abhängt, erreichen nur wenige dieses Optimum. Männliche Spitzenleistungen sind somit rar und besonders gefragt, das Angebot ist inelastisch. Typisch weibliche Tätigkeiten erfordern hingegen ein geringes

Risiko, weniger Spezialisierung und weniger Können, das Angebot an guten weiblichen Leistungen ist viel elastischer, die Nachfrage leicht zu befriedigen. Daraus folgern Parker und Parker (1979: 300, 301): *“The growing divergence in the sexual division of labor provided an incentive for society to compensate or reward males with increased power and prestige. In this manner, a balance was maintained in the social exchange of male and female work”*. Dominanz ist somit laut Parker und Parker kein Produkt der Natur, sondern der ökonomischen Bedingungen.

Diese Hypothese soll auch erklären, warum Jäger- und Sammlergesellschaften mit einfacher Technologie geringe Statusunterschiede zwischen den Geschlechtern aufweisen: die für die Subsistenztätigkeiten erforderlichen Fähigkeiten und die Risiken sind hier gleichmäßiger zwischen den Geschlechtern aufgeteilt. Die Elastizität der Tätigkeiten von Männern und Frauen und die damit verbundene soziale Wertschätzung sind gleich hoch (Parker und Parker 1979: 300).

Ich halte den Ansatz von Parker und Parker für richtig, die Ursache für Hierarchien in ökonomischen Bedingungen und nicht in der Biologie zu suchen, allerdings weist ihre Argumentation einige Unstimmigkeiten auf.

Ich glaube nicht, dass sich das Prinzip der Elastizität des Angebots 1:1 auf die Entstehung von Statusunterschieden in einer Gesellschaft übertragen lässt. Zwar spielt dieser Aspekt bezüglich sozialer Wertschätzung sicher eine Rolle, da nur in geringen Mengen verfügbarer Spitzenleistung sicher höherer Wert beigemessen wird als in großen Mengen verfügbarer Durchschnittsleistung.

Der Besitz von überdurchschnittlichem Wissen und Können ist jedoch nicht automatisch mit Macht – und somit einem höheren Status – verknüpft. Erst durch ein Druckmittel kann Macht über andere Menschen ausgeübt werden: Das Individuum oder Kollektiv, das Macht ausübt, muss etwas exklusiv zur Verfügung haben, das andere benötigen. Das können Territorium, Ressourcen, Wissen oder spirituelle Macht sein. Erst durch die exklusive Vereinnahmung eines für alle wichtigen Bereichs durch eine bestimmte Gruppe können Macht und somit Statusunterschiede entstehen. In dem Beispiel von Parker und Parker ist nicht die inelastische männliche Spitzenleistung im Vergleich zur einfachen elastischen Arbeitsleistung der Frauen für die Statusunterschiede verantwortlich, sondern die ökonomische Abhängigkeit der Frauen durch die Männer.

Des Weiteren sind diese männlichen Leistungen nicht inelastisch, wenn sie von allen Männern erbracht werden. Spitzenleistungen können immer nur von wenigen erbracht werden

und nicht von der gesamten männlichen Bevölkerung. Das höhere Prestige müsste somit auf die wirklichen Spitzenleute unter den Männern beschränkt sein und dürfte sich nicht auf alle Männer beziehen.

Parker und Parker argumentieren, dass in Jäger- und Sammlergesellschaften jegliche Arbeit elastisch ist und es somit keine Statusunterschiede gibt. Allerdings gibt es hier genau wie in allen anderen Bereichen fähigere und weniger fähige Arbeiter. Lee (1979: 267) beschreibt beispielsweise den unterschiedlichen Jagderfolg der Ju'hoan- Männer: während ein erfolgreicher Jäger während des Beobachtungszeitraums von einem Monat durchschnittlich täglich 9,4kg Fleisch produzierte, was dem Kalorienbedarf von 13 Menschen oder dem Proteinbedarf von 20 Menschen entspricht, erwirtschafteten andere Männer innerhalb des Beobachtungszeitraumes so wenig Fleisch, dass sie damit nicht einmal ihren eigenen Kalorienverbrauch während der Jagd hätten decken können.

Die Verfügbarkeit von sehr guten Jägern ist also inelastisch. Auch unter den Frauen gibt es Personen, die in ihrer Leistung aus der Masse herausstechen. Endicott führt hier als Beispiel die Frau Tanyogn bei den Batek an, deren Fähigkeiten und soziale Kompetenz eindeutig über dem Durchschnitt liegen (K.M. and K.L.Endicott 2008: 64): „*She was highly intelligent and was an expert in many aspects of Batek life [...]. She routinely worked hard. When she and other women dug wild tubers, she usually came back to the camp with more than anyone else. [...] Because Batek shared the food they obtained, Tanyogn's industriousness benefited the camp group as a whole.*“ Aufgrund ihres Könnens und Wissens ist sie in der Gruppe sehr geachtet, jedoch ist ihre hohe Position nicht mit offizieller Autorität über andere Gruppenmitglieder verbunden. Sie hat nicht die Möglichkeit, Macht über die anderen auszuüben oder deren Verhalten zu kontrollieren³.

Diese Wenigen, die Spitzenleistungen bringen, haben trotz ihres (inelastischen) Könnens keinen höheren Status als der Rest der Gruppe. Sie können aus ihren Fähigkeiten kein Kapital schlagen, das ihnen Macht verleihen würde. Grund dafür sind die – von Woodburn (1998) so benannten – *levelling mechanisms*, die für eine ständige Balance innerhalb der Gruppe sorgen und verhindern, dass Einzelne in Machtpositionen gegenüber anderen gelangen können.

Soziale Anerkennung kann zwar direkt mit diesen Spitzenleistungen verbunden sein, jedoch führt sie nicht automatisch zu höherem Status: Spitzenleistungen können nur dann in Macht

³ Statusunterschiede sind hier so definiert, dass sie dem Ranghöheren Macht über die Rangniedrigeren verleihen und er Kontrolle über sie ausüben kann. „Inoffizielle“ Anführerschaft, die darauf beruht, dass besonders Fähige anderen Personen unverbindlich Rat und Hilfe anbieten, ist aus dieser Definition ausgeschlossen. Denn der Anführer hat durch seine Position nicht die Möglichkeit, das Verhalten anderer zu kontrollieren oder zu sanktionieren.

umgewandelt werden, wenn aus ihnen Kapital in Form von Vorrechten geschlagen werden kann. Um an Macht zu gelangen, sind sie jedoch keine Voraussetzung. Vielmehr wird Macht in Form von Verfügungsgewalt über Ressourcen erlangt, die von anderen benötigt werden und somit als Druckmittel deren Kontrolle ermöglichen.

Verantwortlich für die Ausbildung von Statusunterschieden ist somit nicht die geringe Elastizität bestimmter Leistungen im Vergleich zu anderen, sondern die Möglichkeit durch bestimmte Vorrechte Macht auf andere auszuüben.

Woodburn: Das *immediate-return-System* als Voraussetzung für eine egalitäre Gesellschaft

Wie Parker und Parker vermutet auch Woodburn, dass Statusunterschiede auf ökonomischen Ursachen beruhen. Seine Beobachtungen zeigen, dass Egalität aktiv aufrechterhalten werden muss und auf einem bestimmten Produktionsmodus beruht.

Die von Woodburn (1998, 2005) und anderen Autoren (u.A. K.M. Endicott and K.L Endicott 2008; K.L. Endicott 1979; Lee 2003; Lee and DeVore 1976; Estioko-Griffin 1985; Estioko Griffin und Griffin 1981) als egalitär beschriebenen Gesellschaften haben alle eine Gemeinsamkeit: Sie sind Jäger- und Sammlergruppen mit einem ökonomischen System, das Woodburn als „*Immediate-return-System*“ bezeichnet. Stratifizierte Gesellschaften mit inhärenten Statusunterschieden folgen hingegen ökonomisch einem „*Delayed-return-System*“. Folgende Charakteristika zeichnen das immediate-return-System im Gegensatz zu einem delayed-return-System aus: Die Arbeit der Menschen ist durch einen sofortigen Ertrag (=immediate-return) gekennzeichnet. Alles, was an Nahrung durch Jagen und Sammeln akkumuliert wird, wird sofort konsumiert. Nahrungsmittel werden nicht langfristig haltbar gemacht und aufbewahrt, und es gibt keine langen Zeiträume zwischen einer bestimmten Arbeit und dem dadurch erzielten Ertrag. Es werden einfache Werkzeuge und Waffen benutzt, die schnell herzustellen, leicht verfügbar, gut zu transportieren und einfach wieder zu ersetzen sind, sollten sie kaputt gehen. Die Herstellung von Waffen und Werkzeugen erfordert Können, stellt aber keinen großen Arbeitsaufwand dar (Woodburn 1998: 88).

Im Gegenzug dazu zeichnen sich delayed-return Systeme durch die Akkumulation von Kapital aus, aufgrund dessen in späterer Zeit Erträge erzielt werden können. Woodburn (Woodburn 1998: 88, 89) nennt vier Arten von Kapitalanlagen, die in Jäger- und

Sammlergesellschaften mit delayed-return-System einzeln oder in Kombinationen auftreten können:

- Technische Hilfsmittel, die für die Produktion verwendet werden und deren Herstellung einen großen Arbeitsaufwand erfordert. Solche Anlagen, wie zum Beispiel Fischerboote und Netze, Wildfallen, Bienenstöcke oder Wildtiereinfriedungen liefern über Monate bis Jahre Erträge.
- Lagerung von verarbeiteten Lebensmitteln und Materialien. Meistens erfordert die Lagerung fixe Siedlungen.
- Kultivierung von wilden Produkten, um diese für den Menschen ertragreicher zu machen. Dazu zählt das Aussondern von Tieren zur Jagd in wilden Herden oder die Pflege von wilden Pflanzenbeständen.
- Kapital in Form von Rechten von Männern über ihre weiblichen Verwandten, welche von ihnen mit anderen Männern verheiratet werden.

Als delayed-return Systeme können alle ökonomischen Systeme klassifiziert werden, in denen eine Investition getätigt werden muss, um zeitlich verzögerte Erträge zu erzielen. Fast alle Subsistenzformen – wie zum Beispiel die Landwirtschaft in all ihren Variationen – sind nach dieser Definition delayed-return Systeme. In der Landwirtschaft vergeht vom Zeitpunkt der Saat bis zur Ernte eine lange Zeitspanne, in der Arbeit getätigt werden muss, um eine Ernte einfahren zu können. Da dieses System Kapitalanlagen, komplexere Technik und Planung des Arbeitsablaufs erfordert, hat dies Konsequenzen für die soziale Organisation einer Gruppe: „[...] *they depend for their effective operation on a set of ordered, differentiated, jurally-defined relationships through which crucial goods and services are transmitted. They imply binding commitments and dependencies between people*“ (Woodburn 1998: 89).

Das delayed-return-System erfordert die Festsetzung von Rechten von bestimmten Personen über bestimmte Ressourcen, die komplexen Arbeitsabläufe erfordern Spezialisierungen und Arbeitsteilung, und der Einzelne ist vom Beitrag der anderen beteiligten Personen abhängig. In Jäger- und Sammlergruppen mit delayed-return-System findet man deshalb Verwandtschaftssysteme, die das einzelne Mitglied mit einer Reihe von Abhängigkeiten und Verpflichtungen an die Gruppe binden. Dies geschieht in Form von „*lineages, clans and other kinship groups; marriages in which women are bestowed in marriage by men on other men; marriage alliances between groups*“ (Woodburn 1998: 89).

Im Gegensatz dazu sind im immediate-return-System Abhängigkeiten und Pflichten des Einzelnen gegenüber der Gruppe nicht nötig. Jagen und Sammeln ist hier technisch und organisatorisch einfach umzusetzen und erfordert keine langfristige und komplexe Planung. Einzelpersonen sind für ihr wirtschaftliches Überleben nicht von der Zusammenarbeit einer größeren Gruppe abhängig. Diese ökonomischen Basisvoraussetzungen haben Auswirkungen auf die soziale Organisation der Gruppe, wie Woodburn (1998: 90) anhand einiger charakteristischer Punkte zeigt:

“1. Social groupings are flexible and constantly changing in composition.

2. Individuals have a choice of whom they associate with in residence, in the food quest, in trade and exchange, in ritual contexts.

3. People are not dependent on specific other people for access to basic requirements.

4. Relationships between people, whether relationships of kinship or other relationships, stress sharing and mutuality but do not involve long-term binding commitments and dependencies of the sort that are so familiar in delayed-return Systems.”

Alle Jäger- und Sammlergruppen, die sich in dieses Schema einordnen lassen, haben die Gemeinsamkeit, dass sie nicht nur egalitär sind, sondern dass diese Gleichwertigkeit aktiv aufrechterhalten wird. Woodburn zählt sowohl die Ju/'hoansi (=!Kung oder San), als auch die Batek zu dieser Gruppe (Woodburn 1998: 87, 89). Die Agta (Early und Headland 1998; Estioko-Griffin und Griffin 1981; Estioko-Griffin 1985) weisen in sehr vielen Punkten ebenfalls Charakteristika des immediate-return-Systems auf.

Woodburn bezieht sich, wenn er diese Egalität beschreibt, nur auf die Gleichheit innerhalb eines Geschlechts, nicht auf egalitäre Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Jedoch berichten Autoren auch von egalitären Beziehungen zwischen den Geschlechtern in allen oben genannten Gesellschaften (Endicott 1981: 1).

Faktoren, die der Erhaltung der Egalität dienen

Die oben genannten Gesellschaften haben alle mehrere Gemeinsamkeiten: sie haben ein immediate-return-System, sind egalitär und sie teilen sich verschiedene Mechanismen, aufgrund derer diese Egalität aufrechterhalten wird. Welche Faktoren diese egalitäre Organisation ermöglichen und erhalten, möchte ich im Folgenden genauer besprechen.

Ich werde mich dabei zum größten Teil auf Woodburn (1998) beziehen, jedoch werde ich sein Konzept noch um zwei Punkte erweitern, die ich speziell zum Erhalt der Egalität zwischen den Geschlechtern für wichtig erachte. Da Woodburn sich in einer nicht veröffentlichten Publikation (Woodburn 1978) bereits dediziert mit Geschlechterbeziehungen beschäftigt hat, beziehen sich seine Angaben nur auf erwachsene Männer. Ich werde mich aus folgenden Gründen auf beide Geschlechter beziehen: Ich gehe davon aus, dass dieselben Regeln, die für Egalität innerhalb eines Geschlechts sorgen, im größeren Rahmen auch für egalitäre Beziehungen zwischen den Geschlechtern verantwortlich sein müssen. Dies sehe ich auch darin bestätigt, dass alle Gruppen, auf die sich Woodburns Arbeit bezieht, auch als (zumindest annähernd) geschlechtsegalitär beschrieben werden (Endicott 1999: 411; 1981: 1).

Folgende Punkte tragen laut Woodburn (1998: 91-107) dazu bei, die Gleichwertigkeit zwischen allen Mitgliedern einer Gruppe aktiv aufrechtzuerhalten:

- **Nomadismus, Mobilität, Flexibilität**
- **Allgemeiner Zugang zu Nahrung und Ressourcen**
- **Teilen**
- **Besitzlosigkeit**
- **Persönliche Autonomie**

Zusätzlich sehe ich – speziell für den Erhalt der Egalität zwischen den Geschlechtern – weitere zwei Punkte als essentiell an (Endicott 1998: 50, 51, 150):

- **Ablehnung von Gewalt**
- **Wettbewerbsfreiheit**

Nomadismus, Mobilität, Flexibilität

In allen Gruppen, die das immediate-return-System praktizieren, spielt die nomadische Lebensweise eine wichtige Rolle. Mehrere Familien – meist ein bis zwei Dutzend Menschen – leben gemeinsam in temporären Camps. Die Zusammensetzung und der Aufenthaltsort des Camps und seiner Mitglieder (= Band, dt. „Horde“) sind ständiger Veränderung unterworfen. Camps ziehen regelmäßig weiter, und Campmitglieder sind nicht an die Gruppe gebunden. Oft werden Mitglieder anderer Bands besucht oder es wird längerfristig zu einer anderen Gruppe gewechselt. Zwar existieren gewisse Muster, nach denen Camps zusammengesetzt sind, aber es existieren keine formellen Regeln, die ein Individuum in seiner Bewegungsfreiheit und in der Wahl der Campmitglieder stark einschränken würden (Woodburn 1998: 91, 92).

Der Aufenthaltsort der Bands ändert sich regelmäßig, jedoch bleiben sie innerhalb eines bestimmten Gebietes, das groß genug ist, um die komplette Gruppe – bestehend aus mehreren Camps – das ganze Jahr über zu versorgen. Je nach Saison variieren Anzahl und Größe der Camps, sowie deren Aufenthaltsorte (Woodburn 1998: 91).

In manchen Gesellschaften werden bestimmte Personen besonders stark mit einem gewissen Gebiet assoziiert, und diese haben Vorrechte über die darin vorkommenden Ressourcen. Diese Rechte werden in verschiedenen Gesellschaften unterschiedlich gehandhabt, jedoch existiert nirgends eine vollständige Kontrolle bestimmter Personen über die Ressourcen eines Gebiets. In den immediate-return- Gesellschaften haben alle Mitglieder der Gruppe Zugang zu den Camps und zu dessen Ressourcen: „ [...] *there is no question of tightly defined groups monopolizing the resources of their area and excluding outsiders. People can and do move from one camp to another and from one area to another, either temporarily or permanently without economic penalty*” (Woodburn 1998: 91).

Die nomadische Lebensweise wird nicht als Belastung empfunden, sondern als etwas Positives und Wertvolles. Sie gewährt dem Einzelnen die Freiheit zu leben wo und mit wem er möchte. Im Falle eines Konfliktes können die beteiligten Personen getrennte Wege gehen, ohne dass es für sie zu starken ökonomischen oder sozialen Einbußen kommt.

Für die Aufrechterhaltung egalitärer Strukturen spielt Nomadismus eine wichtige Rolle: Personen sind nicht von bestimmten Orten und deren Ressourcen abhängig. Der Versuch einer Personengruppe, Kontrolle und Zwang über eine andere auszuüben, kann leicht unterwandert werden, indem die betroffenen Personen an einen anderen Ort ziehen: „ [...] *such arrangements* (gemeint ist nomadische Lebensweise, Anm.) *are subversive for the*

development of authority. Individuals are not bound to fixed areas, to fixed assets or to fixed resources. They are able to move away without difficulty and at a moment's notice from constraint which others may seek to impose on them and such possibility of movement is a powerful levelling mechanism, positively valued like other levelling mechanisms in these societies" (Woodburn 1998: 92).

Allgemeiner Zugang zu Nahrung und Ressourcen

Ein weiterer Faktor, der dazu dient Ungleichheiten zu nivellieren, ist der uneingeschränkte Zugang zu Nahrung und Ressourcen. Jedes Mitglied der Batek, Ju/'hoansi und Agta hat Zugang zu allen natürlichen Ressourcen eines betreffenden Gebiets. Wie bereits zuvor erwähnt, werden in manchen immediate-return- Gesellschaften bestimmte Personen mit einem bestimmten Gebiet assoziiert, was sich jedoch nie in einem Besitzanspruch an dessen Ressourcen äußert: *„Whatever the system of territorial rights, in practice in their own area and in other areas with which they have ties, people have free and equal access to wild foods and water; to all the various raw materials they need for making shelters, tools, weapons and ornaments; to whatever wild resources they use, processed and unprocessed, for trade“* (Woodburn 1998: 93, 94).

Um einer Subsistenztätigkeit nachgehen zu können, braucht es weder eine offizielle Ausbildung noch die Erlaubnis einer übergeordneten Instanz. Jeder kann machen, was er will, solange er dazu in der Lage ist, und solange diese Person das passende Geschlecht für die Tätigkeit hat. Zusammenarbeit mit anderen basiert auf Freiwilligkeit und endet nicht in längerfristigen Bindungen und Abhängigkeiten. Das bedeutet, dass alle Mitglieder der Gesellschaft potentiell unabhängig voneinander sind (Woodburn 1998: 95).

Sexuelle Arbeitsteilung gibt zwar in grober Weise vor, welchen ökonomischen Tätigkeiten nachgegangen wird, jedoch stellt sie eher eine Richtlinie dar, und die Geschlechtergrenzen werden in vielfältiger Weise überschritten⁴. Generell können beide Geschlechter auch ohne den Beitrag des anderen Geschlechts überleben (Woodburn 1998: 95).

Die Arbeit wird nicht durch ein Familienoberhaupt kontrolliert. Innerhalb der Kernfamilie entscheidet ein Paar gemeinsam, welchen Tätigkeiten nachgegangen wird, oder jedes Familienmitglied arbeitet für sich. Bei den Batek wie bei den Agta und den Ju/'hoansi bildet die Kernfamilie eine soziale und ökonomische Einheit, und ein Ehepaar trifft die meisten Entscheidungen gemeinsam. Geschlechtliche Arbeitsteilung ist bei den Batek beispielsweise

⁴ In den Kapiteln 4, 5 und 6 über die Batek, Agta und Ju/'hoansi werde ich ausführlich auf die geschlechtliche Arbeitsteilung eingehen.

nur in geringem Maße ausgeprägt, und oft arbeitet ein Paar gemeinsam (K.M Endicott and K.L. Endicott 2008: 95; weitere).

Jugendliche haben ebenso Zugang zu allen Ressourcen wie Erwachsene und sind nicht von deren Unterstützung abhängig, auch wenn sie diese erhalten. Kinder werden zur Eigenständigkeit erzogen: *„Neither the parent-child nexus, nor the relationship between generations more generally, provides either a model or a training ground for relationships of authority and dependency; indeed they provide an alternative model for and training in personal decision making and in the possibilities of self-reliance, in sharing but not dependency on sharing”* (Woodburn 1998: 96).

Die ökonomische Unabhängigkeit durch den freien Zugang zu Ressourcen ist ein weiterer Faktor, der die Ausübung von Autorität unterdrückt. Die Möglichkeit, durch Abhängigkeiten Druck auf eine Person auszuüben, wird untergraben, und die Option, bei Bedrohung ohne ökonomische Einbußen an einen anderen Ort zu ziehen, kann jederzeit umgesetzt werden (Woodburn 1998: 93, 96).

Neben materiellen Ressourcen muss in einer egalitären Gesellschaft auch der Zugang zu immateriellen Ressourcen gleichwertig sein. Zu immateriellen Ressourcen zähle ich zum Beispiel medizinisches oder religiöses Wissen, sowie generell den Zugang zu medizinischer Versorgung und zur Religion. Bleiben dieses Wissen und mit diesem Wissen verbundene Rechte einer bestimmten Gruppe vorbehalten, so entsteht automatisch ein Machtgefälle zwischen Personen, die Zugang zu diesen Ressourcen haben und jenen, denen sie vorenthalten bleiben. Ein Beispiel hierfür stellen die australischen Aborigines dar, die religiöses Wissen initiierten Männern vorbehalten. Ihre Macht bleibt nicht auf die Religion beschränkt, sondern transzendiert auch auf die ökonomische Ebene: So bleibt nicht-initiierten Personen aufgrund religiöser Tabus der Zugang zu materiellen Ressourcen verwehrt (White 1970: 21, Berndt 1970: 40, 41). Der ungleiche Zugang zur Ressource Wissen bewirkt hier das Entstehen von Statusunterschieden und wirkt sich auch auf Ungleichheit in anderen Lebensbereichen aus⁵.

Teilen

Die Verpflichtung, Nahrung – dies gilt besonders für Fleisch – zu teilen, ist integraler Bestandteil aller immediate-return Gesellschaften. Kleinere Mengen an Nahrung werden

⁵ Siehe Kapitel 7: Regionalbeispiel Australien

selbst konsumiert, Überschüsse müssen jedoch immer zwischen den Campmitgliedern geteilt werden. Bei den Batek wird jegliche Nahrung je nach Menge zuerst innerhalb der Kernfamilie aufgeteilt, danach bekommen Eltern und Schwiegereltern ihren Anteil und in Folge das gesamte restliche Camp. Das Teilen von Nahrung beruht nicht auf Freiwilligkeit, sondern ist obligatorisch. Eine Missachtung dieser Regel ist mit Sanktionen verbunden: *“As one hunter said: ‘If I didn’t take the meat back to the camp, everyone would be angry at me.’ A person with excess to food is expected to share it [...]. Recipients treat the food they are given as a right; no expression of thanks is expected [...].”* (Endicott 1988: 117).

Die Verpflichtung, Nahrung zu teilen, hat zwei wichtige Auswirkungen: obwohl jede Person denselben Zugang zu Ressourcen und dieselben Möglichkeiten hat, Nahrung zu gewinnen, sind nicht alle dabei gleich erfolgreich. Erfolg bei der Nahrungsbeschaffung hängt von mehreren Faktoren ab, unter anderem von der Art der Nahrung, von den Fähigkeiten der Person, von deren Hartnäckigkeit und Fleiß, aber auch vom Zufall (Woodburn 1998: 97). Durch individuelle Unterschiede sowie durch tägliche Schwankungen steht nicht allen Personen an allen Tagen gleich viel Nahrung zur Verfügung. Das soziale Netzwerk, das diejenigen, die über ausreichend Nahrung verfügen, zum Teilen verpflichtet, sichert jene ab, die zu wenig haben. Die Verpflichtung zu Teilen stellt für alle Mitglieder des Camps eine soziale Absicherung dar, da jeder in die Situation kommen kann, einmal nicht genug Nahrung zur Verfügung zu haben.

Die Verpflichtung zu teilen hat des Weiteren nivellierende Effekte auf Statusunterschiede, die durch unterschiedlichen Erfolg bei der Arbeit entstehen können. Dies gilt besonders für die Jagd, deren Erfolg stark vom Können des Jägers abhängt. Größere Wildtiere können viele Menschen ernähren, und ein guter Jäger, der über sie verfügt, hätte Kontrolle über diese Ressource und somit ein Mittel, um Macht über andere auszuüben. Dieses Risiko wird durch die Verpflichtung des Jägers, das erlegte Tier gerecht zu teilen, ausgeschaltet.

Jegliche Möglichkeit für den Jäger, durch seinen Erfolg andere zu dominieren, wird untergraben: Er hat kein Recht, über seine Beute frei zu verfügen und ist gezwungen, diese mit allen Campmitgliedern zu teilen. Verschiedene Mechanismen tragen dazu bei, dass Jagderfolg nicht mit höherem Prestige und Sonderrechten für den Jäger verbunden ist: bei den Batek ist der Besitzer des Fleisches derjenige, dem das Blasrohr gehört, mit dem das Tier erlegt wurde (Endicott 1988: 115, 116), bei den Ju’hoansi ist es der Besitzer des Pfeils. Pfeile werden oft ausgeliehen, weshalb der Pfeil-Besitzer oft nicht der Jäger selbst ist. Da dem Besitzer des Pfeils auch die Aufgabe zukommt, das erlegte Tier gerecht zwischen allen Campmitgliedern aufzuteilen, verzichten viele Jäger auf die Jagd mit eigenen Pfeilen:

„[...] *meat distribution brings prestige but it also brings the risk of accusations of stinginess or improper behaviour if the distribution is not to everybody's liking* ([Lee] 1979: 247-48). *So hunters are not reluctant to hunt sometimes with someone else's arrow and to pass over the responsibility for distributing the kill to him*“ (Woodburn 1998: 98).

Von einem Jäger wird erwartet, dass er bezüglich seines Jagderfolgs bescheiden bleibt: einem Ju'hoan Jäger, der der Prahlerei verfällt, wird mit Verachtung begegnet (Woodburn 1998: 98). Von Agta-Jägern verlangt die Etikette, dass sie ohne Jagdbeute und ebenso bescheiden wie beim Verlassen des Camps wieder in das Camp zurückkehren. Nur an den rechts getragenen Waffen können andere Bandmitglieder erkennen, dass der Jäger erfolgreich war und holen dann das erlegte Wild aus dem Wald (Rai 1990: 50) Die Batek vermeiden ebenfalls jede Form von Wettbewerb und Angeberei, wie K.M. und K.L. Endicott bemerken: *„Batek etiquette required people to be modest and self-effacing [...] [...] We found it difficult to determine who, in a hunting party, had actually killed an animal. People might rather say something like, 'We got one leaf monkey,' rather than stating who shot it*“ (K.M. Endicott and K.L. Endicott 2008: 51).

Besitzlosigkeit

Ein typisches Kennzeichen von immediate-return – Jäger- und Sammlergruppen ist deren Armut an materiellen Besitztümern. Zwar besitzt jede Person eigene Kleidung, Schmuck und ihre Arbeitsgeräte wie Waffen oder einen Grabstock, die Akkumulation von größeren Mengen an Besitz wird jedoch nicht als erstrebenswert empfunden. Mit Besitz wird generell äußerst achtlos umgegangen, und die Ansammlung von materiellen Reichtümern wird nicht als wünschenswert erachtet. Ein Grund dafür dürfte die nomadische Lebensweise sein, bei der alle materiellen Güter, die nicht von unmittelbarem Nutzen sind, aber trotzdem transportiert werden müssen, unnötigen Ballast darstellen.

Zusätzlich sieht Woodburn (1998: 101, 102) in der Besitzlosigkeit einen weiteren regulierenden Mechanismus, der Ungleichheiten entgegenwirken soll: der sehr zwanglose Umgang mit Besitz, der nicht gehortet, weitläufig mit anderen geteilt oder in Austauschnetzwerken verschenkt wird, verhindert, dass Einzelpersonen deutlich mehr Besitz ansammeln können als andere.

Die Ju'hoansi verteilen ihren Besitz im Rahmen des *hxaro*-Netzwerks, einem Freundschaftsnetzwerk, das auf dem dauerhaften Austausch von Geschenken beruht. Lee berichtet beispielsweise von einem jungen Ju'hoan-Mann, der reich ausgestattet von einem

längeren Arbeitsaufenthalt in den Goldminen nach Hause zurückkehrt und binnen kürzester Zeit alle seine neuen Besitztümer im Rahmen des *hxaro*-Netzwerks an Freunde und Verwandte weitergeschenkt hat (Lee 2003: 160).

Endicott (1988: 119) berichtet über den zwanglosen Umgang mit persönlichem Besitz bei den Batek: „[...] *personal possessions are very freely loaned and borrowed when not being used by the owners. Among friends and relatives it is not even necessary to ask permission. Thus, things like clothes, tools, and even toothbrushes, may be used by a whole group without the ownership shifting*“. Die Batek hegen keine emotionale Bindung gegenüber ihrem Besitz, was sich auch mit den klimatischen Bedingungen erklären lässt: Durch das feuchtwarme Klima des tropischen Regenwaldes, in dem die Batek leben, haben materielle Güter eine kurze Lebensdauer. Gegenstände aus natürlichen Materialien verrotten bald, gekaufte elektronische Geräte werden nach einem gewissen Zeitraum Opfer der Feuchtigkeit. Batek gehen davon aus, dass Besitz nicht auf Dauer ist und genießen ihn, solange er da ist, ohne den sinnlosen Versuch zu unternehmen, ihn dauerhaft an sich zu binden (Endicott 1988: 120, 121).

Persönliche Autonomie

Persönliche Autonomie spielt eine Schlüsselrolle in der Erhaltung egalitärer Strukturen. Personen in immediate-return Gesellschaften treffen ihre Entscheidungen grundsätzlich selbst und sind nicht an Vorgaben höherer Instanzen gebunden. Anführer existieren nicht, oder nur in sehr eingeschränkter Funktion. Oft nehmen charismatische Personen eine führende Rolle ein, was sie jedoch nicht dazu ermächtigt, Kontrolle über andere auszuüben. Diese natürlichen Führer sind meist Menschen mit viel Erfahrung und hoher sozialer Intelligenz, deren Meinung großer Wert zugesprochen wird, und die oft um Rat oder Hilfe gebeten werden. Wenn sich andere an diese Personen wenden, geschieht dies jedoch immer auf freiwilliger Basis, und die Meinung dieser natürlichen Führer ist für die Gruppenmitglieder nicht bindend (Woodburn 1998: 102, 103; K.M. Endicott and K.L. Endicott 2008: 64; Lee 2003: 111).

Jeder Mensch bestimmt selbst, welchen Tätigkeiten er nachgehen will, und welche sozialen Kontakte er pflegen möchte. Auch die Entscheidung, an einen anderen Ort zu ziehen, wird meist nicht innerhalb der Band, sondern innerhalb der Kernfamilie gefällt. Andere Campmitglieder ziehen dann mit der betreffenden Familie mit, oder sie ziehen an einen anderen Ort bzw. bleiben weiterhin im Camp (Woodburn 1998: 102). Kooperationen mit anderen können entstehen, sind aber nie langfristig bindend. Entscheidet sich eine Gruppe, gemeinsam fischen zu gehen, bedeutet das nicht, dass dieselben Personen dies auch in

Zukunft gemeinsam machen müssen (Woodburn 1998: 96). Bei einzelnen Tätigkeiten kann eine erfahrene Person eine leitende Rolle übernehmen. Die Duldung dieser Sonderrolle basiert jedoch strikt auf Freiwilligkeit und beschränkt sich nur auf die betreffende Tätigkeit. Sie ist nicht auf das gesamte soziale Leben erweiterbar (Endicott 1988: 123).

Batek lehnen jede Beschneidung der persönlichen Autonomie stark ab, wobei als einzige Einschränkung die Verpflichtung gilt, anderen zu helfen. Die Ju/'hoansi weisen indirekt auf ihre Autonomie hin, indem sie lauthals protestieren, wenn sie in eine unerwünschte Abhängigkeitssituation geraten. Alte Leute beschwerten sich beispielsweise kontinuierlich über die mangelnde Pflege, die ihnen zuteil wird, was vor allem dazu dient, die anderen an ihre Anwesenheit zu erinnern. Eine Braut kann ihre ungeliebte Ehe auflösen, indem sie sich lange genug beschwert und verweigert (Lee 2003: 81, 98, 99).

Die oben beschriebenen Strukturen zeigen deutlich, wie egalitäre Beziehungen zwischen allen Gruppenmitgliedern aktiv aufrechterhalten werden. **Jegliche Möglichkeiten für einzelne Personengruppen, sich Vorrechte auf bestimmte Ressourcen zu schaffen und damit andere Personen in Abhängigkeit zu bringen, werden aktiv untergraben.**

Woodburn fasst sehr präzise zusammen:

“In these societies the ability of individuals to attach and detach themselves at will from groupings and from relationships, to resist the imposition of authority by force, to use resources freely without reference to other people, to share as equals in game meat brought into camp, to obtain personal possessions without entering into dependent relationships – all these bring about one central aspect of this specific form of egalitarianism. What it above all does is to disengage people from property, from the potentiality in property rights for creating dependency” (Woodburn 1998: 103).

Die oben genannten Punkte sollen verhindern, dass das Individuum in ökonomische Abhängigkeit gerät und ermöglichen so seine Selbstbestimmtheit. Ich möchte jedoch noch zwei weitere Punkte anführen, die ich besonders für die Egalität zwischen den Geschlechtern für wichtig halte: die Ablehnung von Gewalt und die Wettbewerbsfreiheit.

Ablehnung von Gewalt

Woodburn nennt den Zugang aller erwachsenen Männer zu potentiell tödlichen Waffen als weiteren Faktor, der Egalität erzeugt. Denn jeder, der durch unsoziales Verhalten den Groll anderer auf sich zieht, muss daher mit der Möglichkeit rechnen aus dem Hinterhalt getötet zu werden. Woodburn sieht im Zugang zu tödlichen Waffen ein direktes und unmittelbares Instrument sozialer Kontrolle, das das Entstehen von Ungleichheiten unterdrücken kann (Woodburn 1998: 92, 93). Als Möglichkeit, Egalität zu erhalten, können Waffen jedoch nur innerhalb der Gruppe der Männer dienen, da Frauen nicht im Besitz solcher Waffen sind.

Ich bin der Meinung, dass weniger der Zugang zu Waffen und die Angst vor potentieller Gewalt als *levelling mechanism* wirkt, sondern vielmehr die soziale Ablehnung von aggressivem Verhalten:

Auch wenn jeder, der eine Waffe besitzt, damit direkt soziale Sanktionen gegen seine Unterdrückung setzen kann, so trägt Gewalt doch eher zur Ungleichheit innerhalb einer Gruppe bei, als zur Gleichheit. Erstens haben alle Personen, die über Waffen verfügen, einen Vorteil und ein potentielles Druckmittel gegenüber Personen, die keine Waffen besitzen. Sozial akzeptierter Gebrauch von Waffen gegen Menschen würde es ermöglichen, dass ein Teil der Gruppe den anderen Teil systematisch unterdrückt. Wenn Gewalt eingesetzt wird, um Interessen durchzusetzen, gewinnt meist der körperlich überlegene. Frauen und Kinder haben hier als Gruppe eine schlechte Ausgangsposition. Ich halte Gewaltlosigkeit für einen wichtigen Punkt, um allen Mitgliedern einer Gruppe – auch den körperlich schwächeren – gleiche Chancen in der Lösung eines Konflikts zu garantieren. Die Batek sind extrem egalitär – auch was die Beziehungen zwischen Männern und Frauen betrifft – und lehnen jegliche Form von aggressivem Verhalten ab. Konflikte werden gelöst, indem sie ausdiskutiert werden, oder – sollte eine andere Lösung nicht möglich sein – in dem sich die beiden Parteien räumlich trennen, nie jedoch mit Gewalt. Aggressives Verhalten wird von der Gruppe strikt abgelehnt, und eine Person, die sich dauerhaft aggressiv verhält, wird sozial nicht akzeptiert und notfalls von der Gruppe ausgeschlossen (Endicott 1988: 122; 2008: 50). Die Ju'hoansi lehnen Aggression grundsätzlich ebenfalls ab, manchmal können jedoch kleinere Streitereien spontan in große Konflikte ausarten, die dann gewaltvoll ausgetragen werden und tödlich enden können. Gewalt wird jedoch nicht dazu benutzt, um längerfristig und systematisch andere Menschen zu dominieren. Grundsätzlich wird aggressives Verhalten abgelehnt (Lee 2003: 111-118). Bei den Agta verhält es sich ähnlich wie bei den Ju'hoansi, auch hier kann es trotz grundlegender anti-aggressiver Haltung durch einen Streit zu einem gewaltvollen

Konflikt kommen. Die Agta unterscheiden sich von den anderen Gruppen noch dadurch, dass sie die einzigen sind, die Überfälle auf andere Agta ausführen. Gewalt existiert zwar bei den Agta, wird aber ebenfalls nur in spontanen Konflikten oder in Überfällen eingesetzt. (M. B. Griffin 2000; Early, Headland 1998: 105). In keiner der drei Gruppen spielen Vergewaltigungen eine Rolle.

Die Ablehnung von Gewalt werde ich als einen weiteren *levelling mechanism*, der egalitäre Beziehungen zwischen den Geschlechtern möglich macht: *“The prohibition against violence removed the potential for stronger people to coerce weaker ones. Women and men alike were protected from abuse, spouse beating, and other acts of physical violence that are committed – and often accepted – in many societies”* (K.M. Endicott and K.L. Endicott 2008: 50).

Wichtig ist hierbei nicht, dass Gewalt überhaupt nicht vorkommt, sondern dass diese geringe soziale Akzeptanz besitzt. Gewalt darf kein akzeptiertes Mittel sein um Konflikte zu lösen oder um systematisch andere Personen zu unterdrücken.

Wettbewerbslosigkeit

Wettbewerb erzeugt Gewinner und Verlierer und somit Ungleichheit⁶. In egalitären Gesellschaften wie bei den Batek, Agta oder den Ju/'hoansi stehen einzelne Mitglieder nicht im Wettkampf zueinander und versuchen nicht, sich gegenseitig zu übertrumpfen. Von den Batek wird erwartet, angesichts erreichter Erfolge bescheiden zu bleiben, ebenso von den Agta und Ju/'hoansi. Die Spiele der Kinder kennen keinen Gewinner und Verlierer und im Erwachsenenleben wird es aktiv vermieden, die Leistungen der Einzelnen zu vergleichen und zu bewerten.

K.M. und K.L. Endicott (2008: 51) schreiben, dass das Fehlen von Wettbewerb auch die Beziehungen zwischen den Geschlechtern beeinflusst: Es hält jedes Geschlecht davon ab, das andere in Gebieten, in denen es biologische Vorteile hat, zu dominieren und auszustechen.

⁶ Siehe Kapitel 7: Regionalbeispiel amerikanische Nordwestküste.

Welche Faktoren führen zur Entwicklung eines immediate- oder eines delayed-return Systems?

Layton (2005) vermutet ökologische Zusammenhänge in der Frage, warum sich entweder das immediate oder das delayed-return-System in einer Jäger- und Sammler Gesellschaft durchsetzt: In Gegenden, wo Ressourcen gleichmäßig und in großer Menge, aber nur in einem bestimmten Zeitraum zur Verfügung stehen, profitieren Gruppen eher von einem delayed-return-System. Hier ist exklusiver Besitzanspruch einer Gruppe auf ein bestimmtes Territorium sinnvoll, da dieses vorhersehbare Erträge in ausreichender Menge bringen wird. Um das ganze Jahr über von diesen nur in einem kleinen Zeitfenster erwirtschaftbaren Erträgen leben zu können, entwickelt sich eine Vorratswirtschaft, in der Nahrung mittels komplexer Technologie konserviert wird. Um die Rechte auf ein bestimmtes Gebiet im selben Umfang an die Nachkommen weiterzugeben, werden ein unilineares Deszendenzsystem und die Ausdifferenzierung von Lineages und Clans benötigt (Layton 2005: 131, 143). Ein Beispiel hierfür sind die Ureinwohner der amerikanischen Nordwestküste⁷: „*The North-West Coast was [...] characterized by dense, predictable resources. Totemic clans defended their territories and killed trespassers. Food was processed by smoking, drying or potting in fat, and stored for the winter. During summer, clans accumulated surpluses of food which were then distributed through competitive inter-clan feasting in the potlatch*“ (Layton 2005: 140, 141).

Im Gegensatz dazu ist das immediate-return-System in Ökosystemen von Vorteil, wo Ressourcen unregelmäßig und weit verstreut auftreten und ihr Vorkommen nicht vorhersehbar ist. Der Besitz und die Verteidigung eines Territoriums lohnen sich unter solchen Bedingungen kaum, da der Ertrag dieses Territoriums starken Schwankungen unterliegen kann. Layton bezieht dies vor allem auf semi-aride und arktische Regionen. Er schreibt: „*Smith [...] argues that when all hunter-gatherer bands in a region suffer equally from uncertainty as to current resource distribution, and the risk of local resource failure is unsynchronized, permitting mutual access is a way of insuring against starvation*“ (Layton 2005: 132).

⁷ Siehe Kapitel 7: Regionalbeispiel amerikanische Nordwestküste

Kritik an Woodburns Theorie anhand des Sonderfalls Australien

Australien stellt für die Theorie Woodburns einen Sonderfall dar (siehe auch Kapitel 7: Regionalbeispiel Australien). Die verschiedenen Gruppen der australischen Aborigines leben (vor den massiven Veränderungen ihres Lebensstils durch die einwandernden Europäer) als Jäger und Sammler, deren ökonomisches System in die Klassifikation „immediate-return-System“ passen würde (vgl. Hiatt 1970, Thomson 1949: 8, 9, 18): Sie pflegen einen nomadischen Lebensstil in kleinen Gruppen, gekennzeichnet vom sofortigen Verbrauch der gejagten und gesammelten Ressourcen ohne Vorratswirtschaft. Bis auf wenige saisonal limitierte Ausnahmen (zum Beispiel fixe Reusen im Fischfang) gibt es keine dauerhaft installierten Hilfsmittel, die der Lebensmittelbeschaffung dienen.

Trotz dieser – Woodburns Definition des immediate-return-Systems entsprechenden – Lebensweise, sind diese Gruppen jedoch nicht egalitär und keinesfalls geschlechtssegalitär organisiert. Aufgrund der Religion, deren geheimes sakrales Wissen nur initiierten Männern zur Verfügung steht, können alte Männer ihre religiöse Macht auch in weltlichen und ökonomischen Belangen zur Geltung bringen (Tonkinson 2000: 348; Keen 1994: 96-98). Die Religion stratifiziert die Gesellschaft, an deren unterster Stelle die Frauen und die uninitiierten jungen Männer stehen, während sich die alten Männer an der Spitze befinden (White 1970: 23, Berndt 1970: 40).

Woodburn löst dieses Problem, indem er die australischen Aborigines-Gruppen dem nicht-egalitären delayed-return-System zuordnet. Er begründet dies mit der durchgängig in Australien vorkommenden Praxis der Polygynie, die es einem Mann erlaubt, mit der Akkumulation von Frauen einerseits Prestige zu gewinnen und sich andererseits wirtschaftlich abzusichern, da Frauen einen Großteil der Nahrung erwirtschaften. Woodburn sieht diese Akkumulation von Frauen als eine Form der Vorratswirtschaft, die er mit anderen Techniken wie dem Anlegen von Tiergehegen, dem Pflegen von Wildbeständen oder der Entwicklung elaborierter Technik wie dem Bootsbau im delayed-return-System gleichsetzt. „Woodburn is suggesting that men invest, by giving gifts of subsistence produce to prospective parents-in-law. This investment yields a return, namely women, who through their own subsistence production and through biological reproduction directly and indirectly compensate men for their investments – resulting in ‘load bearing relationships’ [...]” (Altman 1987: 99).

Woodburns Konzept, nach dem das immediate-return-System automatisch egalitäre Strukturen hervorbringt, enthält einen Schönheitsfehler: Es funktioniert überall, außer in Australien. Kritiker sehen in der Zuordnung australischer Jäger und Sammler zum delayed-

return-System einen Kunstgriff, der diesen Schönheitsfehler kaschieren soll. „*Men may form ,load-bearing’ relationships with individuals both inside and outside the band, but these do not alter the production system. Woodburn confuses production with distribution systems for sons-in-law may incur asymmetric obligations to parents-in-law, and women may have obligations to their households, but the production system and returns remain immediate*” (Altman 1987: 99, 100).

Auch ich bin der Meinung, dass australische Aborigines dem immediate-return-System zuzuordnen sind. Ihr Produktionsmodus entspricht klar den Kriterien, die Woodburn für das immediate-return-System aufstellt: „*Immediate-return-Systems have the following basic characteristics. People obtain a direct and immediate-return from their labour. They go out hunting or gathering and eat the food obtained the same day or casually over the days that follow. Food is neither elaborately processed nor stored. They use relatively simple, portable, utilitarian, easily acquired, replaceable tools and weapons made with real skill but not involving a great deal of labour*” (Woodburn 1998: 88).

Das bedeutet für mich jedoch nicht, dass Woodburns Konzept dadurch an Wert verliert. Woodburns Theorie ist stimmig und anwendbar, jedoch versagt sie in Australien. Ich bin allerdings der Meinung, dass Woodburn grundsätzlich Recht hat, wenn er egalitäre Strukturen und das immediate-return-System in einen Zusammenhang stellt.

Seine Theorie wird stimmig, wenn man sie von einer anderen Perspektive betrachtet und eventuell erweitert: Woodburn sieht die Zusammenhänge zwischen Egalität und immediate-return-System, und er bestimmt demzufolge das immediate-return-System als Determinante, die Egalität zur Folge hat. Beispielhaft dafür sind die egalitären Jäger- und Sammlergesellschaften in Afrika und Asien, die durch egalitäre Strukturen diese Produktionsform erfolgreich nutzen. Jedoch gibt es meist mehr als nur einen Weg, um ein System erfolgreich zu praktizieren. Dafür spricht das Beispiel Australien, wo das immediate-return-System mit einer religiös-hierarchischen Sozialstruktur erfolgreich kombiniert wird. Demzufolge determiniert das immediate-return-System nicht eine egalitäre Gesellschaftsstruktur.

Vielmehr benötigt umgekehrt Egalität (und somit auch Geschlechtergleichheit) das immediate-return-System: die egalitärsten Gesellschaften folgen alle diesem Produktionsmodus. Man kann also sagen, dass das immediate-return-System eine der nötigen Voraussetzungen ist, um eine egalitäre Gesellschaft zu ermöglichen, jedoch resultiert ein immediate-return-System nicht automatisch in einer egalitären Gesellschaft. Andere Faktoren – wie z.B. der geschlechtsspezifische Zugang zu religiösem oder anderweitig relevantem Wissen – können

zu einer hierarchischen Gesellschaft führen, selbst wenn diese auf einer immediate-return Produktion beruht. Woodburn selbst sieht religiöse Geheimkulte als wichtigen Faktor, der von einem egalitären zu einem nicht-egalitären System führen kann (Woodburn 2005: 29): „*My opinion now is that the religious route, prolonged and tortuous though it is, is likely to have been a major route, perhaps even the major route, in the repeated historical transitions from immediate to delayed-return*“. Im Gegensatz zu Woodburn würde ich jedoch die beiden Begriffe immediate und delayed-return durch egalitär und hierarchisch ersetzen. **Denn durch die Religion ändert sich nicht der Produktionsmodus, sondern die Sozialstruktur, wie man im Falle Australiens sieht.**

Zusammengefasst kann man einfach ausgedrückt sagen: **Ein immediate-return-System braucht keine egalitären Strukturen, aber egalitäre Strukturen brauchen ein immediate-return-System.**

Egalitäre Strukturen benötigen das Fehlen von Machtmonopolen. Die individualisierte Produktionsweise des immediate-return-Systems schafft ideale Voraussetzungen für Egalität. Die Gleichwertigkeit in wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Belangen muss jedoch aktiv aufrecht erhalten werden.

3. DREI ETHNOGRAPHISCHE BEISPIELE: BATEK; AGTA; JU/'HOANSI

Die Batek, die Agta und die Ju/'hoansi werden von der Literatur als geschlechtsegalitär beschrieben, was ich im Folgenden überprüfen möchte. Die fünf Punkte *Sichtweisen der Geschlechter, Sozialleben, Ökonomie, Kindererziehung* und *sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen* sollen Aufschluss darüber geben, inwiefern diese drei Gesellschaften egalitäre Strukturen zwischen den Geschlechtern pflegen.

Sichtweisen der Geschlechter

Die Art, wie Geschlechter in einer Gesellschaft wahrgenommen werden, welche Werte und Eigenschaften ihnen zugesprochen und welche Unterschiede an ihnen wahrgenommen werden, können Rückschluss auf den Status der Geschlechter geben.

Deshalb werde ich in diesem Punkt die emische Sichtweise der Geschlechter beschreiben.

Besonders wichtig in diesem Zusammenhang scheinen mir folgende Punkte:

- Werden körperliche Unterschiede zwischen den Geschlechtern als besser oder schlechter gewertet werden und sind sie mit Vorstellungen von Reinheit oder Unreinheit behaftet? (Beispielsweise in Verbindung mit Menstruation oder Geburt).
- Verhindern geschlechtsspezifische Tabus den betreffenden Personen Zugang zu bestimmten Ressourcen (materieller oder immaterieller Natur)?
- Wird in der Mythologie ein Geschlecht als das Überlegene dargestellt und somit der Herrschaftsanspruch eines Geschlechts legitimiert?

Sozialleben

Die soziale und politische Selbstbestimmung ist ein wichtiger Gradmesser für die Egalität einer Gesellschaft.

Folgende Punkte werden unter anderem eruiert:

- Gibt es innerhalb der Gruppe institutionalisierte hierarchische Beziehungen innerhalb eines Geschlechts und/oder zwischen den Geschlechtern?
- Wie gestaltet sich das Leben im Camp/Dorf? Gibt es Vorrichtungen zur räumlichen Trennung zwischen Familien oder zwischen den Geschlechtern? Gibt es Bereiche im

Camp/Dorf, zu denen nicht alle Personen aufgrund von Alter oder Geschlecht Zugang haben?

- Wahl der sozialen Kontakte: Gibt es für beide Geschlechter die Möglichkeit, Freunde und soziale Kontakte ungeachtet des Geschlechts der betroffenen Personen frei zu wählen?
- Ehe: Haben beide Geschlechter Einfluss auf die Wahl des Ehepartners und besteht für beide die Möglichkeit, eine Ehe wieder aufzulösen?
- Sexualität: Welche Pflichten und Freiheiten gelten für welches Geschlecht? Gibt es einen doppelten Standard, der einem Geschlecht sexuelle Handlungen erlaubt, die dem anderen untersagt sind? Gibt es tolerierte sexuelle Gewalt gegen ein Geschlecht?
- Entscheidungsfindung: Haben beide Geschlechter die Möglichkeit, sich sowohl bei familiären als auch bei überfamiliären Belangen an der Entscheidungsfindung zu beteiligen?

Ökonomie

Hier soll eruiert werden, welche Form der Arbeitsteilung unter den Geschlechtern besteht, wie groß der Beitrag der Männer bzw. der Frauen zur Ernährung der Gruppe ist, und wie viel Autonomie jedes Geschlecht bezüglich der Wahl seiner Arbeit und der Verwaltung des Gewinns hat.

Folgende Punkte spielen eine wichtige Rolle:

- Zugang zu Ressourcen: Haben beide Geschlechter gleichermaßen Zugang zu Ressourcen?
- Verfügungsgewalt über produzierte Produkte: Welche Möglichkeiten haben Männer und Frauen, über die von ihnen erwirtschafteten Produkte zu bestimmen?
- Arbeitsteilung: Wie strikt ist die Arbeitsteilung? Gibt es Überschneidungen der Arbeitsbereiche und ist es möglich, auch Arbeiten zu machen, die dem anderen Geschlecht zugeschrieben werden?
- Welcher Wert wird der Arbeit zugesprochen? Ist allgemein die Arbeit der Männer mehr Wert als die der Frauen (oder umgekehrt)?

Kindererziehung

Die Kindererziehung spielt eine wichtige Rolle für die Erhaltung der Geschlechterrollen in einer Gesellschaft: *„Among the many lessons children learn while growing up is how to be men and women. Socialization practices differ widely from society to society, both in their methods and their goals. The roles mothers and fathers play in raising children are part of the broad spectrum of gender roles that children learn. Moreover, the ways adults treat boy and girls and the expectations they place on them shed light on a people’s gender concepts. Child rearing methods both express and perpetuate gender concepts, values, and behaviours”* (Endicott 1998: 111).

Folgende Punkte werden genauer betrachtet:

- Unterscheidet sich die Erziehung der Knaben gegenüber der der Mädchen? Dazu gehört das Auftreten der Eltern gegenüber dem Kind, die Erwartungen, Aufgaben und Pflichten, die ihm gegeben werden und die Aufmerksamkeit bzw. Zuwendung, die ihm geschenkt wird.
- Die Gruppenkonstellationen (Alter, Geschlecht), in denen Kinder aufwachsen und spielen, und der Bewegungsraum, den Kinder dabei einnehmen können.
- Rolle des Vaters und der Mutter gegenüber Buben und Mädchen.

Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen

Viele Jäger und Sammler leben inzwischen als sesshafte oder semi-nomadische Bauern, Händler oder Viehzüchter und haben somit ihre immediate-return Ökonomie gegen eine Wirtschaftsweise mit delayed-return eingetauscht. Das immediate-return-System, in dem Nahrung sofort konsumiert und nicht angebaut oder gelagert wird, bildet aber die Basis für die egalitäre Lebensweise. Nomadismus, Zugang zu natürlichen Ressourcen und die Möglichkeit, sich potentiell autonom versorgen zu können, sowie die Armut an materiellem Besitz bilden die Grundsteine für eine nicht-hierarchische Gesellschaft.

Die Zuwendung zum delayed-return-System mit Garten- oder Ackerbau, Viehzucht oder Lohnarbeit macht diese ökonomische Vorgangsweise unmöglich. Delayed-return-Systeme erfordern Besitz über Ressourcen und Arbeitsteilung und die Bildung einer stratifizierten Gesellschaft. Da in hierarchischen Gesellschaften Frauen meist eine untergeordnete Stellung

einnehmen, müsste bei geschlechtsneutralen Jäger- und Sammlergesellschaften, die in jüngerer Zeit sesshaft geworden sind, eine Veränderung in den Geschlechterbeziehungen zu bemerken sein.

4. DIE BATEK

ÜBERBLICK

Das Volk der Batek gehört als Teil der Gruppe der Orang Asli zu den ursprünglichen Bewohnern des festländischen Malaysia. Es umfasst noch ungefähr 800 Personen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 10) und bewohnt als nomadisierendes Jäger- und Sammlervolk die aneinandergrenzenden malaysischen Bundesstaaten Kelantan, Pahang und Terengganu.

Als Orang Asli (= Malaysisch für „ursprüngliches Volk“/Aborigines) werden die aus vielen verschiedenen Gruppen bestehenden Ureinwohner Malaysias bezeichnet. Im Jahr 2003 lebten 147.000 Orang Asli in Malaysia, womit sie nur einen Bruchteil der malaysischen Bevölkerung darstellen, die zum größten Teil aus Malaien, gefolgt von Chinesen und Indern besteht (K.M. und K.L. Endicott 2008: 10, 11).

Die Batek werden zur Untergruppe der Semang gezählt. Die etwa 3500 Personen umfassenden Semang werden durch gemeinsame physische, sprachliche und kulturelle Kennzeichen von den anderen Orang Asli unterschieden. Die Semang werden auch als „Negritos“ klassifiziert, was sich auf äußere Erscheinungsformen bezieht, welche sie mit anderen Negritogruppen (z.B. den philippinischen Agta) gemeinsam haben. Sie sind relativ klein und haben einen negroiden Phänotyp: dunkle Haut, krauses Haar und breite, flache Nasen (S 11).

Die Sprachen der Semang werden als „*Northern Aslian*“ oder „*Jahaic*“ zusammengefasst und gehören zu den Mon-Khmer-Sprachen des festländischen Südostasiens und Chinas, wogegen das Malaiische (Bahasa Melayu) zu den austronesischen Sprachen gehört, die im insularen Südostasien und im pazifischen Raum gesprochen werden (K.M. und K.L. Endicott 2008: 11). Die Semang sind traditionelle Jäger und Sammler des Regenwaldes, in den letzten Jahrzehnten waren allerdings viele von ihnen durch massive Abholzungen gezwungen, ihren Lebensstil aufzugeben und sesshafte Bauern zu werden (S 11).

Als Jäger und Sammler leben die Batek heute im Gebiet des Taman Negara-Regenwaldes (K.M. Endicott 2000: 101). Dieser Regenwald liegt im gleichnamigen Nationalpark Malaysias und erstreckt sich über die drei Bundesstaaten Pahang, Kelantan und Terengganu.

Da seit den 70er Jahren Großteile des Regenwaldgebietes außerhalb des Taman Negara Schlägerungen zum Opfer gefallen sind, haben sich die Batek in den geschützten

Nationalpark zurückgezogen. Der Taman Negara Regenwald gilt als der älteste der Erde und seine Flora und Fauna beherbergt eine große Anzahl von Spezies (K.M. Endicott 2000: 103).

Die Batek sammeln Gemüse und Knollen. Vor allem der Yams, welcher größtenteils von den Frauen erwirtschaftet wird, spielt eine wichtige Rolle. Der Yams wird mit Grabstöcken, die mit einer metallischen Spitze versehen sind, tief aus der Erde ausgegraben (K. M. Endicott 2000: 104). Des Weiteren stehen saisonale Früchte und wilder Honig auf dem Speiseplan. Im April und Mai kann der wilde Honig geerntet werden; danach reifen bis November verschiedenste Früchte in Folge. Früchte und Honig werden von beiden Geschlechtern und allen Altersgruppen gesammelt (K. M. Endicott 2000: 104). Die Eiweißversorgung wird über die Jagd von Tieren und Fischen gedeckt. Die Jagd liegt hauptsächlich in den Händen der Männer, die mit dem Blasrohr und vergifteten Pfeilen Vögel und kleinere Säugetiere wie Affen, Gibbons oder Eichhörnchen erlegen (K. M. Endicott 2000: 104; 1988: 112). Außerdem handeln die Batek traditionell mit Rattan und anderen Hölzern, die sie an wandernde Händler verkaufen (K. M. Endicott 2000: 103; 1988: 112).

Die Kernfamilie – die Eltern mit den minderjährigen Kindern – bildet die Basis der Batek-Gesellschaft. Sie ist eine unabhängige Einheit, die selbst entscheidet, wann sie wo leben will, wann weiter gezogen wird und welche Arbeiten verrichtet werden. Im Grunde genommen kann sich jede Familie und auch jeder einzelne Erwachsene selbst erhalten. Jedoch lebt die Familie meist gemeinsam mit mehreren anderen Familien in einem Camp. Die Zusammensetzung eines Camps kann sich täglich ändern: Die einen Familien kommen, die anderen gehen (K.M. Endicott 2000: 107; K. M. Endicott 1988: 112). Die Batek sind eine egalitäre Gesellschaft, die keine übergeordneten Autoritäten kennt. Persönliche Autonomie hat großen Wert und kein Batek hat das Recht, auf andere Zwang auszuüben. Männer und Frauen jeden Alters haben dieselben Rechte und gleichen Einfluss auf Entscheidungen innerhalb der Gruppe (K.M. Endicott 2000: 107).

Die Batek haben zwar private Besitztümer, jedoch können Land und Ressourcen zur Nahrungsgewinnung nicht besessen werden. Sie sind für alle gleich zugänglich. Jeder kann in und von jedem Teil des Waldes leben (K. M. Endicott 1988: 113, 114). Nahrung wird erst zu Privatbesitz, wenn sie von einer Person geerntet oder erlegt wurde. Im Falle der Jagd mit dem Blasrohr ist der Besitzer des Blasrohrs der Eigentümer des erlegten Tieres. Der Besitzer muss nicht gleichzeitig der Jäger sein, da Blasrohre oft verliehen werden (K.M. Endicott 1988: 115,

116). Generell muss jegliche Nahrung jedoch – auch wenn sie sich im Besitz einer einzelnen Person befindet – mit den anderen Mitgliedern des Camps geteilt werden.

GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN

Sichtweisen der Geschlechter

Endicott zufolge sehen die Batek die Geschlechter als in gewissen Bereichen unterschiedlich, aber gleichwertig an. Generell spielt das Geschlecht einer Person im Alltagsleben eine geringe Rolle, was sich auch in den Verwandtschaftsklassifikationen widerspiegelt.

Die Batek kennen zwei Geschlechter, männlich (*temkal*⁸, auch gleichbedeutend mit „Mann“) und weiblich (*Ya'luw*, bzw. „Frau“). Diese Geschlechtsbezeichnungen können sich auf Menschen, Tiere und Götter⁹ beziehen, manchmal auch auf andere Dinge, wie z.B. Pflanzen.

Bei den sozialen Klassifikationen der Batek – Alterskategorien, Namen, Verwandtschaftsbeziehungen – spielt das Geschlecht einer Person eine untergeordnete Rolle (K.L. Endicott 1979: 10, 11; K.M. und K.L. Endicott 2008: 26, 27): Kinder werden ungeachtet des Geschlechts als „Kinder“ bezeichnet, eine Unterteilung in Knaben und Mädchen gibt es nicht. Erst in der Pubertät werden die Jugendlichen zu *jemaga'* und *kedah*, zu jungen Männern und jungen Frauen. Diese Bezeichnung behalten Erwachsene bis zur Geburt des ersten Kindes bei. Der Übergang vom Kind zum jungen Erwachsenen wird nicht durch Initiationsriten vollzogen, sondern richtet sich nach den ersten physischen Anzeichen der Pubertät. Auch die Bezeichnung für alte Leute ist nicht geschlechtsgebunden: *bakes* bedeutet einfach eine „alte Person“.

Im Verwandtschaftssystem spielt das Geschlecht einer Person ebenfalls keine wichtige Rolle: nur 8 von 20 Begriffen sind geschlechtsspezifisch, und alle von ihnen beziehen sich auf verheiratete Paare wie Vater/Mutter, Großvater/Großmutter, Onkel/Tante etc. Die Bezeichnung für Geschwister sowie Cousins und Cousinen richtet sich nach dem relativen Alter der Geschwister, nicht nach dem Geschlecht. Ältere Brüder und Schwestern werden als *to'* bezeichnet, jüngere als *ber*. Die gleichen Begriffe gelten auch für Cousins und Cousinen.

⁸ Ich werde für Bezeichnungen in der Sprache der Batek die Schreibweise von Karen Endicott (1979) übernehmen.

⁹ K.M. und K.L. Endicott (2008) verwenden für die übernatürlichen Wesen (*hala'*), die den Wald der Batek bevölkern, die Bezeichnung „superhuman beings“. Aufgrund der schlechten direkten Übersetzbarkeit ins Deutsche habe ich mich der Einfachheit halber für den Begriff „Götter“ entschieden.

Die Batek haben ein bilaterales Verwandtschaftssystem, der mütterlichen und der väterlichen Seite wird dasselbe Gewicht gegeben (K.M. und K.L. Endicott 2008: 27).

Namen sind zu einem gewissen Grad vom Geschlecht der Person beeinflusst: der „wahre Name“, den jeder nach seiner Geburt erhält und der im Zusammenhang mit dem Geburtsort oder mit Tätigkeiten der Mutter kurz vor der Geburt steht, wird großteils nicht einem Geschlecht zugeschrieben, manche Namen allerdings sind nur für Mädchen üblich. (Darunter fallen z.B. der Name *Bunga'* (Blume) und bestimmte Blumenarten, die als Name dienen).

Spätere Namen, die oft bei Außenstehenden verwendet werden und normalerweise malaysische Bezeichnungen für Dinge aus der Natur sind (z.B. Stein – *batu*), haben keine Bindung an ein bestimmtes Geschlecht. Für die Bezeichnungen von Erwachsenen werden nach der Geburt des ersten Kindes Tekonyme verwendet: Sie werden als Vater (*'ey*) oder Mutter (*na'*) des jeweils ältesten Kindes angesprochen. Dabei ist es egal, ob das Kind ein Bub oder ein Mädchen ist (K.M. und K.L. Endicott 2008: 27; K. L. Endicott 1979: 11).

Kirk und Karen Endicott schreiben, dass die Batek von denselben geistigen und seelischen Grundvoraussetzungen bei Männern und Frauen ausgehen: *“In addition to having a wind life-soul (nawa'), both man and woman have a shadow-soul (baYa'n), which is associated with individual consciousness and leaves the body temporarily in dreams and trance and permanently at death”* (K.M. und K.L. Endicott 2008: 29).

Jedoch sehen die Batek körperliche Unterschiede zwischen Männern und Frauen: Männer haben mehr Kraft als Frauen, besonders im Oberkörper und in den Armen, weshalb Arbeiten, die eine große Kraftanstrengung in diesem Bereich erfordern, von Männern gemacht werden. Frauen halten sich jedoch nicht von diesen Tätigkeiten (z.B. dem Erklettern hoher Bäume) fern, sondern gehen diesen im Rahmen ihrer körperlichen Möglichkeiten nach.

Außerdem wird Männern ein stärkerer Atem zugesprochen, womit die Batek erklären, warum Männer besser für das Jagen mit dem Blasrohr geeignet sind. Nur wer einen starken Atem hat, schafft es, die Affen, die in den höchsten Baumwipfeln leben, zu treffen. Frauen und Kinder haben ebenfalls die Möglichkeit zu jagen, jedoch besteht ihre Beute aus Tieren, die sich in geringerer Höhe aufhalten, wie Vögeln oder Eichhörnchen (K. L. Endicott 1979: 10; K.M. und K.L. Endicott 2008: 29, 107).

Ein weiterer Unterschied zwischen Männern und Frauen besteht laut den Batek im unterschiedlichen Geruch männlichen bzw. weiblichen Blutes. Dieser Unterschied kommt dadurch zustande, dass Frauen während der Menstruation gewissen Nahrungstabus

unterworfen sind, wodurch ihr Blut einen anderen Geruch bekommt als das eines Mannes, der ständig alle Speisen essen darf. Während der Menstruation soll eine Frau nur Schonkost zu sich nehmen und alle Speisen mit einem starken Geschmack – darunter auch Fleisch - meiden. Diese Diät soll sie vor Schwindelanfällen während der Periode bewahren (K.M. und K.L. Endicott 2008: 29, 30; K. L. Endicott 1979: 9, 10).

Das Gebot, Fleisch während der Periode und nach der Geburt zu meiden, kann aber nicht als Versuch der Männer, die Frauen vom Fleischkonsum fernzuhalten, interpretiert werden. Denn die Batek weisen explizit darauf hin, dass Frauen in den Phasen zwischen den Blutungen mehr Fleisch als Männer konsumieren, um die fleischlosen Tage auszugleichen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 30). Das Menstruationsblut hat laut den Batek einen anderen Geruch als das normale Blut. Es riecht schlecht, und sollte deshalb nicht in fließendes Wasser gelangen. Denn der schlechte Geruch könnte den Donnergott *Gobar* und *Ya'*, die Göttin der Unterwelt, beleidigen, was eine strafende Flut oder einen Sturm zur Folge haben könnte. Eine menstruierende Frau wird jedoch in keiner Weise als unrein angesehen: *“None of the Batek groups, however, considered menstrual blood to be polluting to humans, and menstruating women were not feared, isolated, or shunned. Menstruating women went about their normal activities [...] and continued to sleep in their houses with their husbands and children”* (K.M. und K.L. Endicott 2008: 29).

Kleidung und Schmuck

Die Kleidung und der Schmuck von männlichen und weiblichen Batek unterscheiden sich in mancher Hinsicht. In den 70er Jahren, auf die sich Kirk und Karen Endicott in ihrer Arbeit beziehen, tragen die Männer einen Lendenschurz aus einem Stück Sarong-Stoff, oder eine Badehose. Im Kontakt mit malaysischen Händlern bekleiden sie sich zusätzlich mit T-Shirt, Shorts und Schuhen. Um die Hüfte tragen sie ein Band aus Rattan, an dem Messer und der Köcher für die Pfeile befestigt werden können. (K.M. und K.L. Endicott 2008: 31).

Frauen sind ebenfalls mit einem Lendenschurz bekleidet, der von einem langen, geflochtenen, mehrmals um die Hüfte gewickelten Rattanband gehalten wird. Darüber wird ein Sarong um die Hüfte getragen, und der Oberkörper bleibt frei. In Gegenden, wo es zu häufigem Kontakt mit Malaien kommt, bedecken die Frauen allerdings ihre Brust (K.M. und K.L. Endicott 2008: 31, 33). Beide Geschlechter scheuen sich davor, ihre Genitalien zu entblößen und halten sie immer bedeckt. Selbst beim Baden bedecken sie sich mit der Hand oder einem Stück Stoff (K.L. Endicott 1979: 15).

Frauen und Männer schmücken sich mit wohlriechenden Blumen, wobei die Stelle, an der die Blumen befestigt werden, je nach Geschlecht divergiert (K.M. und K.L. Endicott 2008: 31, 32): Frauen stecken die Blumen oder Blätter in ihre Ohrlöcher, Männer befestigen sie an Armbändern. Verstorbene werden geschlechtsspezifisch mit Blumen in den Ohrlöchern bzw. Armbändern geschmückt.

Auch andere Arten sich zu schmücken werden von Männern wie Frauen gleichermaßen betrieben: Frauen und einige Männer malen sich weiße Punkte und Linien auf die Stirn und manche Frauen verzieren sie mit Tätowierungen. Männer und Frauen schmücken sich mit Ketten und Armbändern, die sie gekauft haben, Frauen tragen zusätzlich oft geflochtene Ketten aus Rhizomen oder Pandanus- Blättern, die eine Schutzfunktion haben können oder nur als Schmuck dienen. Beide Geschlechter schmücken sich während der Blütezeit mit wohlriechenden Blumen, die sie flechten und als Kopfschmuck tragen.

Bei Frauen sind geschnitzte Kämmе aus Bambus mit Motiven sehr beliebt, die zur Zierde in die Haare gesteckt werden. Für Rituale schmücken sich alle auf dieselbe Art und Weise: mit Blumen in Gürtel und Haar und Schärpen aus aromatischen Blättern wie wildem Ingwer.

Religion und Ritual

Laut den Mythen der Batek haben unsterbliche, über den Menschen stehende Wesen (*hala'`asal*) die Erde und alle Lebewesen erschaffen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 33; K.M. Endicott 2000: 107, 108). Auch heute noch sind sie verantwortlich für wichtige Zyklen der Natur. Die Batek haben ihre eigene Aufgabe von diesen Gottwesen zugeteilt bekommen: Sie müssen sich um den Wald kümmern und ihrem Lebensstil des Jagens und Sammelns nachgehen. Sie müssen mit den Unsterblichen kommunizieren – in Form von *singing sessions* – und eine Reihe von Verhaltensregeln und Verboten (*lawac*) einhalten. Darunter fällt zum Beispiel das Verbot, verschiedene Speisen über demselben Feuer zuzubereiten. Ebenso verboten ist es, sich über die von den Göttern erschaffenen Lebewesen lustig zu machen oder sie zu beleidigen. Die wichtigsten Gottheiten sind *Gobar*, der Gott der Oberwelt und *Ya'*, die Göttin der Unterwelt. Bricht man die von ihnen auferlegten Gebote, so straft Gobar mit einem Sturm und *Ya'* mit Überschwemmungen (K.M. Endicott 2000: 107, 108; K.M. und K.L. Endicott 2008: 36-38). Fühlt man sich eines Vergehens schuldig, so kann man das drohende Unheil durch ein Blutopfer abwenden, indem man sich beide Oberschenkel oberflächlich mit dem Messer anritzt, das Blut in einem Behälter mit Wasser vermischt und diese Mixtur unter Beschwörungen an Gobar und *Ya'* in Richtung Himmel und Richtung Unterwelt versprüht.

Das Blutopfer kann auch stellvertretend für andere Personen, zum Beispiel Kinder, die sich ihrer Vergehen oft nicht bewusst sind, vollzogen werden. Frauen wird nachgesagt, dass sie hierbei mutiger sind und sich eher für ein Blutopfer zur Verfügung stellen als Männer, die nur in Momenten größter Angst die Überwindung aufbringen, das Opfer zu vollziehen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 37, 38).

An den *singing sessions*, in denen mit den Gottheiten kommuniziert wird, nehmen Männer und Frauen gleichermaßen Teil, und beide Geschlechter haben die Möglichkeit, als Schamane tätig zu sein oder religiöse Rituale des Alltags durchzuführen. Auch in medizinischen Belangen spielt das Geschlecht einer Person keine Rolle: Das Vertrauen in die Fähigkeiten einer Person richtet sich nach deren Erfahrung und den Erfolgen ihrer Tätigkeit in der Vergangenheit (K.M. und K.L. Endicott 2008: 38).

Sozialleben

Ethische Prinzipien

Das Sozialleben der Batek funktioniert nach einem Muster, das Endicotts als „*cooperative autonomy*“ bezeichnen: „*Batek behaved in a manner that maximized individual freedom and autonomy yet required people to help each other when needed*“ (K.M. und K.L. Endicott 2008: 42). Weiters schreiben sie: „*We think of Batek behaviour as having been influenced by – but not absolutely determined by – their ideas about how people should behave, a set of ethical principles*“ (K.M. und K.L. Endicott 2008: 42, 43). Kirk und Karen Endicott unterscheiden folgende sechs Prinzipien (wobei sie anmerken, dass diese im Alltag der Batek Berücksichtigung finden, jedoch nicht von ihnen auf diese Art ausformuliert wurden): persönliche Autonomie, Respekt, Hilfe, Teilen der Nahrung, Gewaltlosigkeit, und Wettbewerbslosigkeit (K.M. und K.L. Endicott 2008: 43).

Persönliche Autonomie

„[...] *Everyone could do what they wanted to do as long as it was consistent with their obligation to help and respect others*“ (K.M. und K.L. Endicott 2008: 43, 44). Dieser Grundsatz illustriert deutlich das Verständnis der Batek von persönlicher Autonomie.

Diese schließt die Freiheit ein, zu leben wie und zu tun was man möchte, solange dabei auf die Bedürfnisse und Freiheiten der Mitmenschen Rücksicht genommen wird (K.M. Endicott

1988: 124). Jede Arbeit, die getan wird, und auch die Kooperation mit Mitmenschen basiert auf Freiwilligkeit. Es existieren in der Gesellschaft der Batek keine Institutionen, die eine Person zwingen können Dinge zu tun, die diese nicht tun möchte: „*We were struck by how Batek of all ages and both sexes would simply refuse to do what others „ordered“ [...] them to do if they did not want to*“ (K.M. und K.L. Endicott 2008: 44).

Ein weiterer Aspekt dieser Autonomie schließt auch die Fähigkeit mit ein, eigenständig für sich selbst sorgen zu können und von den anderen so unabhängig wie möglich zu sein, auch wenn man im Notfall auf deren Unterstützung zählen kann.

Respekt

„*All Batek expected to be treated with respect by all other Batek, regardless of their personal relationships or feelings about one another. They considered it unacceptable to insult or ridicule someone, except in good-natured joking among friends*“ (K.M. und K.L. Endicott 2008: 45).

Respektloses, verletzendes Verhalten gegenüber einer Person kann in ihr die Krankheit *ke'oy* auslösen, die durch extreme Traurigkeit und Weinkrämpfe der betroffenen Person gekennzeichnet ist und mit unserer Depression verglichen werden kann. Leidet eine Person an *ke'oy*, so liegt es am Auslöser der Krankheit, Wiedergutmachung zu leisten. Weigert er sich, zieht er den Ärger der gesamten Gruppe auf sich.

Andere respektlose Verhaltensweisen – genannt *tolah* – werden vom Gott *Tohan* bestraft: Der Übeltäter erleidet einen Unfall oder eine Krankheit, die sich nach der Schwere des Vergehens richtet. Es gibt eine ganze Reihe von Handlungen, die *tolah* sind, sie reichen von kleinen Vergehen wie dem Urinieren in den Fluss oberhalb der Trinkstelle, bis zu schweren Vergehen wie Mord.

Besonderer Respekt sollte älteren und verschwägerten Menschen entgegengebracht werden. Es gilt als *tolah*, sie mit ihren richtigen Namen anzusprechen, deshalb werden im Umgang mit ihnen Spitznamen oder Tekonyme verwendet. Für jüngere Menschen ist es oft ein Balanceakt, gleichzeitig älteren ihren Respekt zu zeigen, als auch die persönliche Autonomie zu bewahren. Oft wird das Problem gelöst, indem man sich die (manchmal ungebetenen) Ratschläge der Älteren zwar anhört, letztendlich aber das tut, was man selbst für richtig hält (K.M. und K.L. Endicott 2008: 46).

Hilfe

„Batek felt a general obligation to help any other Batek who needed aid [...]” (K.M. und K.L. Endicott 2008: 47). Die Batek verspüren das starke Bedürfnis sich gegenseitig zu helfen: Erwachsene unterstützen die Kinder und lehren sie, auch wenn es nicht ihre eigenen Kinder sind.

Eine besondere Verpflichtung besteht darin, die Eltern und Schwiegereltern im Alter zu unterstützen, indem sie mit Nahrung mitversorgt werden und ihnen in Dingen des täglichen Lebens zur Hand gegangen wird. Diese Pflicht erfordert von den Kindern und Schwiegerkindern, im selben Camp wie die Eltern zu leben und schränkt somit ihre Freiheit ein, was jedoch dadurch ausgeglichen wird, dass sich meistens mehrere Kinder diese Aufgabe teilen und sich in ihr abwechseln können, sodass nicht jeder Einzelne ständig präsent sein muss (K.M. und K.L. Endicott 2008: 47).

Teilen der Nahrung

Das Gebot, jegliche Nahrung zu teilen ist ein sehr wichtiges und muss unbedingt eingehalten werden (K.M. Endicott 1988: 115-118). Dabei wird nach folgenden Regeln vorgegangen: Zuerst erhält die Kernfamilie – also Ehepartner und Kinder – einen Anteil der Nahrung, dann die Eltern und Schwiegereltern und schließlich der Rest des Camps. Ist nur eine geringe Menge an Nahrung vorhanden, wird diese nur mit der eigenen Familie geteilt. Bei größeren Mengen bekommt jeder Anwesende im Camp seinen Anteil (K.M. Endicott 1988: 116). Das Gebot zu teilen hat Vorteile: Es nimmt dem Einzelnen die Last, jeden Tag eine ausreichende Menge an Nahrung beschaffen zu müssen. Ist die Ausbeute einmal geringer, bekommt man von den Anderen etwas ab. Umgekehrt gibt man etwas, wenn man selbst mehr hat. Kirk Endicott (2000: 106) schreibt hierzu: *„They share food without calculation (what anthropologists call „generalized reciprocity“), assuming that over the long term they will get as much as they give“*. Es wird nichts haltbar gemacht oder gelagert. Alles, was an Nahrung vorhanden ist, wird sofort konsumiert. Zu große Vorratslager würden die Mobilität behindern, deshalb ist es sinnvoll, überschüssige Nahrung an andere weiterzugeben. Das Teilen ist jedoch keine Option, sondern ein absolutes Muss: *„Sharing food is an absolute obligation to the Batek, not something the giver has much discretion over. As one hunter said: “ If I didn’t take the meat back to the camp, everyone would be angry at me” . A person with*

access to food is expected to share it [...]. Recipients treat the food they are given as a right; no expression of thanks is expected [...]” (K.M. Endicott 1988: 117).

Gewaltlosigkeit

Die Batek sind eine äußerst friedliche Gesellschaft, in der jegliche Form von Aggression und Gewalt gegen andere Personen abgelehnt wird. Es wird absolut nicht akzeptiert, jemandem durch aggressives Handeln seinen Willen aufzuzwingen, eine dauerhaft aggressive Person würde aus der Gemeinschaft ausgeschlossen werden (K.M. Endicott 2000: 107).

Konflikte müssen friedlich beigelegt werden, Gewalt stellt als Mittel zur Konfliktlösung keine Option dar. Als letzte Möglichkeit im Falle eines Disputs steht den Parteien immer die Möglichkeit offen, dem Streit durch den Wechsel in ein anderes Camp aus dem Weg zu gehen (K.M. Endicott 1988: 122).

Gewalt gilt sowohl als *tolah* – als verbotene Handlung, die von Tohan bestraft wird, als auch als *lawac*, ein Vergehen das von Gobar und Ya’ geahndet wird. Eine aggressive Person zieht das Risiko auf sich, durch einen Sturm oder eine Flut bestraft zu werden, was ein Risiko für das gesamte Camp darstellt.

Die ablehnende Haltung gegenüber Gewalt schützt die Schwächeren der Gesellschaft davor, für die Zwecke der Stärkeren missbraucht zu werden: „*Women and men alike were protected from abuse, spouse beating, and other acts of physical violence that are committed – and often accepted – in many societies*“ (K.M. und K.L. Endicott 2008: 50).

Wettbewerbslosigkeit

Die Batek sind keine wettbewerbsorientierte Gesellschaft. Während den Forschungsaufenthalten der Endicotts war Rivalität bei den Batek nicht existent. Auch in den Spielen der Kinder waren nie die Ansätze eines Wettkampfs mit Gewinnern und Verlierern zu sehen. Endicotts sehen das Nichtvorhandensein von kompetitivem Verhalten als Nebeneffekt anderer ethischer Prinzipien der Batek wie dem Gebot zu respektvollem Verhalten oder der Ablehnung von Aggression: „*Competition creates winners and losers, and Batek avoided making anyone feel the pain of losing, since it might cause them to contract ke’oy*“ (K.M. und K.L. Endicott 2008: 51). Die Tatsache, dass die Batek nicht wettbewerbsorientiert sind, hat große Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen, da ein Geschlecht aufgrund physischer Vorteile nicht das andere im Wettbewerb übertrumpfen und dominieren kann, wie

es in wettbewerbsorientierten „egalitären“ Gesellschaften, beispielsweise in Neu Guinea, der Fall ist (K.M. und K.L. Endicott 2008: 51).

Leben im Camp

Die Kernfamilie bildet das Herzstück der Gesellschaft der Batek: Sie besteht aus einem Paar und dessen Kindern. Die Familie bildet eine unabhängige ökonomische Einheit, die sich selbst versorgen kann (K.M. Endicott 2000: 107; K.M. Endicott 1988: 112). Das gemeinsame Leben im Camp mit anderen Familien bietet aber zusätzlichen Komfort und Sicherheit: Durch die Teilnahme am *Food Sharing*-Netzwerk ist eine Familie abgesichert, sollte sie ihren Bedarf an Nahrung einmal nicht aus eigener Kraft abdecken können. Der Kontakt mit anderen Familien bereichert das Sozialleben und bringt zusätzliche Sicherheit vor anderen Gefahren wie wilden Tieren (K.M. und K.L. Endicott 2008: 52).

Die Batek haben die Möglichkeit, frei zu wählen, in welcher Band (= Gruppe, aus der ein Camp besteht) sie mit ihrer Familie leben möchten und können jederzeit das Camp wechseln. Die Zusammensetzung eines Camps ist daher nicht dauerhaft, sondern in ständiger Veränderung begriffen: Es herrscht ein Kommen und Gehen von Familien, die sich gegenseitig besuchen oder das Camp längerfristig wechseln. Die meisten Familien schließen sich Camps an, in denen sich Verwandte oder enge Freunde aufhalten: „*People chose their camp-mates on the basis of common economic interest, kinship ties, and friendships. [...] People could join another camp-group if they wanted a change of companions, if they got into a personal conflict with someone in their camp or if they decided to join others in a particular economic pursuit*” (K.M. und K.L. Endicott 2008: 54).

Die Größe einer Gruppe sollte die Anzahl von drei Familien nicht unterschreiten, um Schutz vor Tigern und Elefanten weiter zu gewährleisten; sie sollte jedoch auch nicht mehr Familien umfassen, als mit den zur Verfügung stehenden Ressourcen versorgt werden können. Die größten Gruppen können sich in der reichhaltigen Erntezeit der Früchte bilden, wenn auch nur für kurze Zeit. Sie umfassen dann bis zu fünfundzwanzig Familien. Durchschnittlich umfasst ein Camp 5-10 Familien und bleibt 7-10 Tage an einem Ort.

Ein zentrales Merkmal des Camps ist die ökonomische Zusammenarbeit der Mitglieder: Wie oben beschrieben ist es obligatorisch, die Nahrung innerhalb des Camps zu teilen. Genauso werden Informationen über die Ressourcen der Gegend ausgetauscht und für Tätigkeiten, die mehrere Personen erfordern, arbeiten die Campmitglieder zusammen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 54, 55).

Jede Kernfamilie entscheidet unabhängig von den anderen Familien, wo sie leben und welchen ökonomischen Tätigkeiten sie nachgehen möchte. Beide Partner haben dabei dasselbe Mitspracherecht, wobei es eine Frage der Persönlichkeit ist, welcher der beiden sich bei Unstimmigkeiten eher durchsetzen kann. Bei unvereinbaren Vorstellungen zu einem Thema kann es auch zu vorübergehenden Trennungen kommen, in der jeder der Tätigkeit nachgeht, die er für die wichtigere hält. Die Autonomie eines Paares wird durch eine Reihe von Regeln unterstützt, die eine ökonomische Abnabelung von Eltern und Geschwistern erleichtern soll. So ist es verheirateten Paaren verboten, unter demselben Dach wie Eltern oder Schwiegereltern zu schlafen und dasselbe Feuer zu benutzen. Ab dem Jugendalter sollte man nicht mit einem Geschwisterkind des anderen Geschlechts im selben Windschirm schlafen. Deshalb übernachteten kleine Gruppen von Jugendlichen¹⁰ oft getrennt von den Eltern gemeinsam unter einem Windschirm, auch wenn sie immer noch gemeinsam mit den Eltern essen.

Heirat und Familie

Die Batek kennen keine präskriptiven Heiratsregeln – ausschlaggebend für die Partnerwahl ist die gegenseitige Anziehungskraft. Jeder Mann und jede Frau hat die Möglichkeit selbst zu entscheiden, mit wem er oder sie eine Beziehung eingehen möchte. Die einzige Einschränkung besteht im Inzesttabu: Sexuelle Beziehungen mit Verwandten ersten und zweiten Grades sind verboten. Eine Ausnahme bildet hier die Möglichkeit, einen Cousin oder eine Cousine zu heiraten.

Jugendliche haben keine Einschränkungen, wenn es darum geht, erste Erfahrungen mit dem anderen Geschlecht zu machen. Weder für Burschen noch für Mädchen gilt das Gebot, vor der Ehe keinen Sex zu haben, und der Jungfräulichkeit eines Mädchens wird kein besonderer Wert zugemessen. Jugendliche gehen meist durch eine Reihe von kurzlebigen Beziehungen, in denen sie sich an das Leben als erwachsenes Paar herantasten. Meist entwickeln sich langjährige, stabile Beziehungen erst nach dieser jugendlichen Phase des Ausprobierens: *„After a series of marriages and divorces in early adulthood, most Batek entered into a more stable marriage, or, as Batek put it, they found someone who „stuck“ to them. [...] A characteristic of these more stable marriages, which the marriages of early adulthood normally lacked, was the presence of children”* (K.M. und K.L. Endicott 2008: 58, 59).

¹⁰ Diese Gruppen sind meist reine Burschen- oder Mädchengruppen, es gibt aber durchaus auch gemischte Gruppen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 57).

Warum es erst in dieser Phase zu Schwangerschaften kommt, ist unklar, da auch in den unstabilen, früheren Beziehungen Sexualität eine Rolle spielt. Kirk und Karen Endicott versuchen dieses Phänomen mit einer Phase der „jugendlichen Sterilität“ der Mädchen zu erklären, die in jungen Jahren oft einen unregelmäßigen Zyklus haben (K.M. und K.L. Endicott 2008: 59).

Ein verheiratetes Paar definiert sich nach außen über den gemeinsamen Schlafplatz und durch sein Agieren als ökonomische Einheit, eine Hochzeitszeremonie als solche wird nicht abgehalten. Es ist bei jungen Paaren üblich - jedoch nicht obligatorisch - die Eltern nach der Zustimmung zur Heirat zu befragen. Ebenso ist es üblich, dem neuen Ehepartner und den Schwiegereltern Geschenke zu machen. Dies ist jedoch keine Geste, die mit Rechten und Pflichten für die Beteiligten – wie beispielsweise das Recht über die Sexualität der Frau und die gemeinsamen Kinder – verbunden ist, sondern schlicht ein Versuch, von Anfang an eine gute Beziehung zu den Schwiegereltern aufzubauen, denen zu helfen man ja verpflichtet ist.

Tennungen kommen bei den Batek ebenso häufig vor wie Eheschließungen, und sie laufen ebenso unkompliziert ab. Beschließt ein Paar sich zu trennen, dann schlafen sie wieder in getrennten Unterkünften und hören auf, gemeinsam zu leben und zu arbeiten. Da sowohl Männer als auch Frauen in der Lage sind, für sich selbst zu sorgen, stehen der Trennung eines Paares keine ökonomischen Abhängigkeiten im Weg. Die Kinder dieser Paare können, sofern sie keine Säuglinge mehr sind, selbst entscheiden, wann sie bei welchem Elternteil leben möchten. Hat ein Elternteil wieder einen neuen Partner, so übernimmt dieser zusätzlich die Rolle eines Vaters oder einer Mutter und behält diese, auch wenn sich das Paar wieder trennen sollte. Auf diese Art kann ein Kind im Laufe seines Lebens zusätzlich zu den biologischen Eltern noch eine Reihe von Adoptivvätern und -müttern bekommen, die sich um das Kind kümmern. Ebenso bleiben Erwachsene ein Leben lang für das Wohlergehen ihrer (Ex-) Schwiegereltern verantwortlich, auch wenn sie mit deren Kind schon lange nicht mehr zusammenleben. Diese Anhäufung von Schwiegerkindern und Adoptiveltern stellt eine zusätzliche Absicherung für die Kinder und die Alten der Batek dar (K.M. und K.L. Endicott 2008: 47).

Freundschaft

Batek haben die Möglichkeit, befreundet zu sein mit wem sie möchten, ungeachtet des Geschlechts dieser Person: *„Batek men and women, whether married or not, were free to interact socially and economically with members of the opposite sex. They were not limited to their own sex group for friendship, companionship, or work partners“* (K.M. und K.L.

Endicott 2008: 61). Freundschaft zwischen den Geschlechtern schließt auch freundschaftliche Berührungen nicht aus.

Politische Entscheidungen

Die Batek kennen keine formellen Institutionen, die politische Entscheidungen treffen oder Streitfälle schlichten. Anstehende Tätigkeiten oder der Umzug in einen neuen Ort werden innerhalb der Kernfamilie und der Campmitglieder besprochen.

Oft werden Arbeitsgruppen gebildet, die sich gegenseitig ergänzen: Beschließt zum Beispiel eine Gruppe Rattan zu sammeln und zu verkaufen, muss in der Zwischenzeit eine andere Gruppe die Rattangruppe mit Nahrung unterstützen. Wird das Rattan verkauft, bekommen die Helfer ebenfalls einen Anteil. Solche Entscheidungen werden informell durch Diskussionen getroffen und niemand wird gezwungen, sich ihnen zu beugen: *“All interested parties, male and female, expressed their views, and those conjugal families that decided to do the same thing in the same area would move there together, while other families might go somewhere else “* (K.M. und K.L. Endicott 2008: 63).

Konflikte müssen von den Beteiligten selbst gelöst werden, denn für die Schlichtung von Streitigkeiten gibt es ebenfalls keine übergeordnete Instanz. Sehr wichtig ist hierbei ein gewaltfreier Lösungsansatz: Konflikte werden entweder ausdiskutiert oder die beiden Parteien ziehen in getrennte Camps (K.M. und K.L. Endicott 2008: 66, 67).

Die Batek sind eine egalitäre Gesellschaft: Es gibt keine Rangfolgen und Hierarchien zwischen den einzelnen Personen, die ihr Mitspracherecht in politischen Entscheidungen determinieren würden (K.M. Endicott 1988: 121, 122). Jede erwachsene Person hat die gleiche Möglichkeit, ihre Meinung in eine Diskussion einzubringen. Niemand kann zu etwas gezwungen werden: Was zählt sind Überzeugungskraft und gute Argumente (K.M. Endicott 1988: 122, 123). Jedoch kennen auch die Batek Führungspersonen: sogenannte „natürliche Anführer“. Dies sind Personen, die sich aufgrund ihrer Charaktereigenschaften und ihrer Erfahrung einen Namen gemacht haben und hohe Reputation genießen: *„What we call „natural leaders“ [...] were people whom the Batek [...] looked for guidance. Natural leaders were usually older, intelligent, capable individuals – male or female – who had strong, charismatic personalities“* (K.M. und K.L. Endicott 2008: 64). Solche Personen werden aufgesucht, um Rat zu holen, oder wenn Hilfe in einer schwierigen Situation benötigt wird; sie haben jedoch keine Sonderrechte gegenüber anderen Gruppenmitgliedern. Diese

Führungspersönlichkeiten haben nicht die Möglichkeit, Macht über andere auszuüben, das Befolgen ihrer Vorschläge beruht auf Freiwilligkeit (K.M. Endicott 1988: 123).

Das JHEOA (*Jabatan Hal Ehwal Orang Asli*, engl. *Department of Orang Asli Affairs*) hat für die Batek eine zweite Art von „Anführern“ eingeführt: Es ernennt selbst ein Oberhaupt unter den Batek, durch welches das JHEOA und die malaysische Regierung sich eine bessere Kontrolle der Batek versprechen (K.M. Endicott 1988:123,124). Diese Anführer sollen die Interessen der JHEOA bei den Batek durchsetzen, was jedoch in der Praxis nicht funktioniert, da diese „künstlichen“ Anführer meist keinen besonders großen Einfluss auf die Entscheidungen der Gruppe haben. Als *penghulu* – so lautet der Name für die malaysischen Gruppenoberhäupter – werden von der JHEOA als Vertretung eines islamischen Staates nur männliche Anwärter akzeptiert. Der geschlechtsegalitären politischen Organisation der Batek tut dies jedoch keinen Abbruch, da den männlichen Batek das Amt des *penghulu* keinerlei Vorteile innerhalb der Gruppe bringt: Im Gegenteil, dieser Job ist sehr unbeliebt, da man Gefahr läuft, zwischen den divergierenden Interessen der Batek und der malaysischen Regierung aufgerieben zu werden (K.M. und K.L. Endicott 2008: 64, 67).

Ökonomie und Arbeitsteilung

Wie zuvor schon beschrieben sind die Batek Jäger und Sammler, die sich vor allem von wilden Wurzel- und Knollengewächsen, dem Fleisch kleiner und mittelgroßer Tiere wie Affen, Gibbons, Vögeln und Nagetieren, sowie von Fisch ernähren. Früchte und Honig sind ebenfalls außerordentlich beliebt, jedoch nur saisonal verfügbar. Eine weitere wichtige Rolle spielt der Handel mit Rattan und anderen begehrten Tropenhölzern, die im Wald gesammelt und später an chinesische oder malaysische Händler verkauft werden. Für das Geld erwerben die Batek Reis, Tabak, Kleidung und Werkzeuge (K.M. Endicott 2000: 104, 105).

Bezeichnend für die Ökonomie der Batek ist, dass verfügbare Nahrung sofort zubereitet und gegessen wird. Nichts wird haltbar gemacht und gelagert, womit sie Woodburns immediate-return-System entsprechen (Woodburn 1998: 88).

Immer wieder versuchen die malaysische Regierung und NGOs die Batek zu sesshaften Bauern zu machen und stellen ihnen im Rahmen von Programmen Land, Saatgut und Nahrung zur Überbrückung der Zeit bis zur ersten Ernte zur Verfügung. Normalerweise bepflanzen die Batek diese Felder, verlassen diese jedoch, sobald die vom Programm bereitgestellten Vorräte aufgebraucht sind und kehren wieder zu ihrer alten Lebensweise zurück (K.M. und K.L. Endicott 2008: 71).

Im Folgenden werde ich verschiedene ökonomische Tätigkeiten der Batek genauer beleuchten und beschreiben, inwieweit sie einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung unterliegen und warum. Ich beziehe mich hierfür auf die Arbeiten von Kirk und Karen Endicott zu dem Thema (K.M. und K.L. Endicott 2008; K.L. Endicott 1979), die im Jahr 1975/76 zehn Monate bei den Batek verbrachten, um deren Geschlechterbeziehungen und -rollen zu untersuchen. Es gibt keine aktuelleren Daten zu dem Thema, doch in der 2008 erschienenen Arbeit beschreiben Endicotts die Lebensweisen der Batek – trotz der dramatischen Reduktion ihres Lebensraumes – als immer noch sehr ähnlich wie im Jahr `75/76. Ebenfalls konnten sie – bis auf eine Ausnahme – keine Veränderungen in den Geschlechterbeziehungen der Batek finden, worauf ich später genauer eingehen werde.

Jagd

Die Jagd mit dem Blasrohr

Neben einer Reihe anderer Jagdtechniken ist die Jagd mit dem Blasrohr die häufigste und effektivste Form der Jagd bei den Batek. Während Kirk und Karen Endicotts Forschungsaufenthalt in Malaysia wurde die Jagd in 61% der Fälle mit dem Blasrohr durchgeführt und 70% des erlegten Wilds wurde mit dem Blasrohr geschossen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 72).

Ein Blasrohr besteht aus einem glatten Innenrohr aus Bambus und einem stützenden Außenrohr, das ebenfalls aus Bambus besteht. Das Mundstück ist aus Holz, Horn oder Harz.

Das Innenrohr des Blasrohrs wird aus einer besonders glatten, gerade wachsenden Bambusart gefertigt, die eine gerade Flugbahn der Pfeile ermöglicht (Lukas 2003: 42-45).

Die Pfeile werden aus Palmenholz geschnitzt und die Pfeilspitze mit dem Gift des *antiaris toxicana*¹¹ (malaysisch: *ipuh*) bestrichen.

Gejagt werden Gibbons, Eichhörnchen, Vögel, Zibetkatzen und Binturongs (letztere gehören zur Familie der Schleichkatzen (*Viverridae*)), die wichtigsten Beutetiere jedoch sind die Affen, die in großen Höhen auf den Bäumen des Regenwaldes leben. Um sie zu erlegen, braucht man einen starken Atem, weshalb nur fitte Männer in der Lage sind, sie zu treffen. Die Jagd ist deshalb eine Domäne der Männer, wobei sie Frauen und Kindern nicht verboten ist, jedoch spielt ihr Beitrag eine geringe Rolle für die Ernährung der Gruppe. Bei den

¹¹ Dieser Baum besitzt Giftstoffe in der Rinde. Um das Gift zu gewinnen, schneiden die Jäger V-förmige Rillen in die Rinde und sammeln die Flüssigkeit in einem Bambusrohr. Die Flüssigkeit wird auf einer Bambusspachtel über dem Feuer getrocknet, bis sie eine zähe klebrige Masse bildet. Um das Gift auf die Pfeile aufzutragen wird die Spachtel nochmals kurz erwärmt, und die Pfeilspitzen werden in der nun weich gewordenen Masse gerollt.

erwachsenen Frauen nimmt die Jagd mit dem Blasrohr als Tätigkeit eine äußerst untergeordnete Rolle ein, und bei den meisten scheint das Interesse daran auch nicht besonders groß zu sein. Manche Frauen jedoch jagen gerne, betreiben die Jagd aber eher zum Spaß als zum ernsthaften Nahrungserwerb. Die Jagd der Frauen und der Männer unterscheidet sich dadurch in mehreren Punkten voneinander: Die Männer nehmen ihre Aufgabe als Jäger sehr ernst und steuern den Hauptteil an Fleisch zum Nahrungsplan bei. In 98% der von Endicott aufgezeichneten Fälle waren es Männer, die mit dem Blasrohr jagten, und dabei 100% des erlegten Fleisches erbeuteten, in den restlichen 2% waren Frauen auf der Jagd, die jedoch erfolglos blieben. Die Männer kamen in 49% der Fälle erfolgreich von der Jagd zurück (87 von 179 Fällen). Meist brechen einzelne Männer oder Gruppen mit 2-3 Personen morgens zwischen 8:30 und 9 Uhr zur Jagd auf und kehren am späten Nachmittag, nach durchschnittlich 6 Stunden Arbeit, wieder ins Camp zurück. Sie entfernen sich dabei ein gutes Stück vom Camp, da die größeren Tiere die Nähe der Menschen meiden, und halten vor allem nach Affen Ausschau, erlegen aber auch jedes andere essbare Tier, das ihren Weg kreuzt.

Die Kinder und Frauen, die Gefallen an der Jagd finden, jagen meist nahe des Camps und für kürzere Zeit. Sie erlegen kleinere Tiere und betreiben die Jagd als Freizeitbeschäftigung. Wenn dabei etwas erlegt wird, wird es von der Gruppe gerne in den Speiseplan integriert, jedoch ist das Camp von dieser Jagdtätigkeit nicht abhängig (K.M. und K.L. Endicott 2008: 73-76).

Obwohl die Jagd eine so wichtige Rolle spielt, wird nicht auf weniger erfolgreiche Jäger herabgesehen. Viele Faktoren tragen zum Jagderfolg bei, und neben Erfahrung und Konstitution spielt auch das Jagdglück eine große Rolle, weshalb niemand negative Reaktionen erwarten muss, wenn er mit leeren Händen ins Camp zurückkehrt. Männer, die selten Erfolg bei der Jagd haben, wenden sich anderen, erfolgversprechenderen Aktivitäten zur Nahrungsbeschaffung zu, ohne dabei ihr Gesicht zu verlieren (K.M. und K.L. Endicott 2008: 77).

Andere Formen der Jagd

Tiere, die in Nestern oder in einem Bau leben, haben den Vorteil, dass man sie nicht sofort erlegen muss, wenn man sie entdeckt hat, da sie – im Gegensatz zu den Affen – ihren Aufenthaltsort nicht ändern. Oft erlegen Männer, die früh am Tag einen Bau gefunden haben, die Tiere erst zu einem späteren Zeitpunkt. Zu diesen Tieren gehören die Nashornvögel, die Nester in den Bäumen bauen, Fledermäuse, die in Baumlöchern leben und Stachelschweine

und Nasenbären, die ihren Bau in hohlen Baumstämmen oder Löchern im Boden haben. Außerdem werden Schildkröten und Bambusratten gejagt (K.M. und K.L. Endicott 2008: 78). Die Nester der Nashornvögel – sie befinden sich in Löchern im Baumstamm, die am Eingang mit Schlamm zugeklebt sind – werden ausgenommen, indem jemand auf den betreffenden Baum klettert, den versiegelten Eingang zerstört und die jungen Vögel aus dem Nest holt. Manchmal wird der entsprechende Baum auch gefällt. Das Männchen, das die Familie mit Futter versorgt, wird mit dem Blasrohr erlegt. Da für die Jagd auf den Baum geklettert werden bzw. dieser gefällt werden muss, werden die Nashornvögel meist von Männern erlegt. Mit den Fledermäusen verhält es sich ähnlich. Sie leben in Löchern in einem Baumstamm, und um sie zu fangen wird der betreffende Baum untertags gefällt. Meist sind hier die Männer tätig, wobei auch einige – meist noch kinderlose – junge Frauen dabei helfen, die aus dem Baumstamm schwirrenden Fledermäuse zu erschlagen. Stachelschweine und Ameisenbären, die in Löchern leben, werden ausgeräuchert, bis sie entweder an einer Rauchgasvergiftung sterben oder versuchen aus den Löchern zu fliehen, wo sie von den Jägern getötet werden. An dieser Form der Jagd nehmen Männer, Frauen und Kinder in allen möglichen Kombinationen teil (K.M. und K.L. Endicott 2008: 79). Schildkröten werden ebenfalls von allen Geschlechtern und Altersstufen gefangen, wobei die größten und schwersten meist von Männern erlegt werden, die in die tiefen Stellen der Flüsse tauchen und die Tiere mit einem Speer aufspießen.

Frauen sind am aktivsten an der Jagd nach Bambusratten beteiligt, da diese sich sehr gut mit dem Sammeln verbinden lässt. Als Waffe wird der Grabstock benützt, und die Jagd ist auch im Beisein von Kindern sehr gut durchführbar. Die Bambusratte – ein Bambus fressendes Nagetier – ist durch ihre Fressgeräusche gut zu lokalisieren. Die Jäger verschließen nach und nach alle Eingänge zu ihrem Bau und stoßen dann mit den metallenen Spitzen ihrer Grabstöcke solange in den Bau, bis die Ratte getötet ist (K.M. und K.L. Endicott 2008: 79).

Bei der Jagd ohne Blasrohr sind Männer insgesamt weit aktiver als die Frauen, jedoch tragen hier auch Frauen etwas zum Jagderfolg bei: 2%¹² der erlegten Tiere wurden von Frauen getötet, und 22% aller getöteten Bambusratten wurden von ihnen erlegt (K.M. und K.L. Endicott 2008: 80).

¹² Die Prozentangaben beziehen sich immer auf das Gesamtgewicht aller getöteten Tiere, nicht auf die Anzahl der Tiere, da diese ja unterschiedlich schwer sind.

Fischerei

Da die in den Oberläufen der Flüsse des malaysischen Regenwalds lebenden Fischarten sehr klein sind, macht Fisch nur 6% des Gesamtgewichts aller von den Batek erwirtschafteten tierischen Produkte aus. Bei der Fischerei sind die Frauen sehr aktiv: Sie fangen laut Endicott und Endicotts Studie 47% des gesamten gefangenen Fisches.

Gefischt wird hauptsächlich mit der Angel, manche Männer benutzen auch von Händlern gekaufte Netze. In relativ abgeschlossenen Gewässern wird mit Gift von Rinde oder Wurzeln bestimmter Pflanzen gefischt, welches die Fische betäubt und an die Oberfläche kommen lässt. In jüngerer Zeit wird auch mit dem Speer gefischt. Fischen ist bei Frauen sehr beliebt, da es gut mit kleinen Kindern praktiziert werden kann: Frauen fischten in Endicotts Studie zweimal häufiger als Männer (Männer fischten 43 mal, Frauen 82 mal) (K.M. und K.L. Endicott 2008: 81,82).

Sammeln

Verschiedene Arten von wildem Yams (*Dioscorea ssp.*) und anderen Wurzelknollen machen den Hauptteil der Ernährung der Batek aus. Am beliebtesten ist die wilde Yamsart *takop* (*Dioscorea orbiculata*), aber auch *rem* (*Dioscorea prainiana*), *kasut* (*Dioscorea pentaphylla*) und *gadong* (*Dioscorea hispida*) werden oft gesammelt, letztere vor allem, weil man in kurzer Zeit große Mengen ernten kann. *Rem* jedoch ist geschmacklich eher bitter oder aber fade, und *gadong* enthält giftige Bitterstoffe (das Alkaloid Dioscorin), weshalb es erst nach langwieriger Zubereitung konsumiert werden kann, die sich nur lohnt, wenn eine Gruppe länger an einem bestimmten Ort bleibt (K.M. und K.L. Endicott 2008: 82,86; K.L. Endicott 1979: 34,38). An den oberflächlich wachsenden Reben können die Sammler die Stellen erkennen, wo unterirdische Wurzeln tief in die Erde hineinreichen. Diese werden mit einem Grabstock ausgegraben, wobei die Wurzeln so tief reichen können, dass die Grabenden komplett in ihrem Loch verschwinden. Anfangs und immer wieder im Laufe des Grabprozesses wird getestet, ob die Wurzel den entsprechenden Reifegrad hat. Ist sie noch zu jung, wird sie in der Erde belassen, ist sie zu alt, wird sie nicht konsumiert (K.M. und K.L. Endicott 2008: 83-85).

Um die Wurzeln auszugraben wird ein hölzerner Grabstock mit einer scharfen, metallenen Spitze verwendet und die gesammelte Ernte wird in Pandanus-Körben oder Stoffschlingen gesammelt und ins Camp getragen. Hauptsächlich ist das Sammeln von Wurzeln die Tätigkeit

der Frauen, die dazu auch ihre Kinder mitnehmen. Kinder ab 10 Jahren können bereits ernsthaft beim Graben mithelfen, jüngere Kinder spielen oder kümmern sich um die kleinsten Geschwister. Die Säuglinge tragen die Frauen meist mit einem Tuch umgebunden, und um sie zu säugen, drehen sie das Tuch mit dem Säugling nach vorne und stillen das Kind, ohne ihre Arbeit zu unterbrechen. Generell halten die Kinder die Frauen kaum von ihrer Arbeit ab, auch wenn diese froh sind, wenn sie manchmal ohne Kinder losziehen können (K.M. und K.L. Endicott 2008: 86). In diesem Fall passen im Camp zurückgebliebene Erwachsene auf die Kinder auf.

Auch wenn der meiste wilde Yams von Frauen geerntet wird, beteiligen sich auch Männer am Graben. Entdecken Männer auf der Jagd die einfach zu erntenden *rem-* oder *kasut-*Wurzeln, so nehmen sie sie üblicherweise mit. Manchmal ziehen Paare auch gemeinsam los, um Yams zu graben und allein stehende oder ältere Männer beteiligen sich ebenfalls regelmäßig am Sammeln von Wurzeln (K.M. und K.L. Endicott 2008: 87).

Da die Erfolgsrate sehr hoch ist (93% für Männer, 95% für Frauen) greifen Männer wie Frauen auf diese Tätigkeit zurück, wenn Nahrung dringend benötigt wird: *“Perhaps most importantly, however, men turned to gathering rather than hunting or other tasks when people were short of food. [...] Lee demonstrated that ‘hunting is a high-risk, low return subsistence activity, while gathering is a low-risk, high return subsistence activity’ ”* (K.M. und K.L. Endicott 2008: 87).

Neben wildem Yams werden auch andere Pflanzen wie Pilze, Nüsse oder wilder Ingwer von Männern, Frauen und Kindern gleichermaßen gesammelt. Früchte reifen saisonal im Juli und August und sind bei den Batek äußerst beliebt. In dieser Zeit des Überflusses finden sie sich zu größeren Gruppen zusammen und ernähren sich hauptsächlich von Früchten. Die zu Boden gefallenen Früchte werden gesammelt, die anderen von den Bäumen geerntet, wobei nur wenige Männer bis in die höchsten Wipfel klettern (K.M. und K.L. Endicott 2008: 88). Ebenfalls sehr beliebt ist Honig, der von April bis Juni in rauen Mengen gegessen und an Händler verkauft wird. Die Honigernte ist ein schwieriges Unterfangen, da die Bienenstöcke meist in den höchsten Baumwipfeln liegen und der Honigräuber der Gefahr ausgesetzt ist, von den Bienen angegriffen zu werden. Es sind meist geschickte junge Männer, die auf die hohen Bäume klettern, um den Honig zu holen. Junge Frauen und Männer helfen dem Kletterer vom Boden aus.

Handel

Ebenfalls gesammelt werden verschiedene Produkte für den Handel: „*Both men and women collected and traded some kinds of forest products. These included rolls of thatch made from the cemcom palm (Calamus castaneus); plants used by Chinese or Malays as medicines or aphrodisiacs; resins; special woods, such as fragrant gaharu (or bankol) wood (Aquilaria spp.; Malay gaharu); rattan vines (Calamus spp.); and certain foods, such as the seed pods of the leguminous hentaw tree (Parkia Speciosa; Malay: petai)*” (K.M. und K.L. Endicott 2008: 91)

Manche Produkte werden hauptsächlich von einem Geschlecht gehandelt: Frauen sind für das Flechten der Pandanus-Matten verantwortlich, deshalb sind sie es, die mit Pandanus (*Pandanus spp.*) handeln. Männer hingegen erlegen bei der Jagd das Männchen des Nashornvogels und können so den bei Chinesen begehrten Schnabel verkaufen.

Das wichtigste Handelsprodukt jedoch ist Rattan, welches von beiden Geschlechtern gesammelt und verkauft wird, wobei hier jedoch die Männer klar dominieren. Um an Rattan zu kommen, bewegen sich die Sammler oft weit vom Camp entfernt in den Wald hinein und kommen mit Lasten bis zu 50kg zurück. Diese Arbeit ist nicht mit kleinen Kindern zu bewältigen, weshalb die Rattan sammelnden Frauen meist noch jung und kinderlos sind, oder bereits Kinder haben, die alt genug sind, um auf sich selbst zu achten (K.M. und K.L. Endicott 2008: 93). Auch im direkten Handel von Rattan mit malaysischen oder chinesischen Männern sind Männer aktiver als Frauen. Dies mag zum einen daran liegen, dass die männlichen Händler als Partner ebenfalls Männer bevorzugen, zum anderen sind mehrtägige Trips in die umliegenden Dörfer nur für Frauen durchführbar, die keine abhängigen Kleinkinder haben. Auch hier sind es vor allem die jungen kinderlosen Frauen, die am häufigsten zu den Handelstrips mitkommen. Frauen, die im Camp zurückbleiben, haben dadurch jedoch keinen Nachteil: Meist fahren ein paar Batek stellvertretend für eine größere Gruppe in das Dorf oder die Stadt, und die Zurückgebliebenen geben in Auftrag, was sie gerne mitgebracht haben möchten. Die gekauften und getauschten Produkte werden unter allen Personen aufgeteilt, die bei der Beschaffung des Rattan mitgeholfen haben, und auch unter jenen, die in der Zwischenzeit die Rattansammler mit Nahrung versorgt haben (K.M. und K.L. Endicott 2008: 93).

Auch wenn nur wenige Frauen mitfahren, so gibt es keinerlei Verbote für Frauen am Handel zu partizipieren. Jede Frau und jeder Mann, der das möchte, kann in die Ortschaften fahren und dort mit den Händlern Geschäfte machen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 93). Das Ernten

und Verkaufen von Rattan spielt wirtschaftlich eine sehr große Rolle für die Batek. Aufzeichnungen der Endicotts (K.M. und K.L. Endicott 2008: 94) zeigen, dass das Sammeln und der Verkauf von Rattan die häufigste Tätigkeit der Männer ist, die sogar die Jagd übersteigt: „[...] *men did rattan work 3.3 times more often than women. In fact, men's 284 instances of rattan collecting exceeded their frequency of involvement in any other activity. Even hunting – by blowpipe and all other methods – totaled only 270 instances*”.

Für die verschiedenen Arbeiten der Batek bilden sich je nach aktuellen Bedürfnissen bestimmte Arbeitsgruppen. Meist finden Personen zusammen, die denselben Interessen nachgehen und sich gut verstehen. Es gibt keine Gebote oder Verbote, was die Konstellation von Arbeitsgruppen betrifft: “*There were no rules about who could or could not work together. Every imaginable configuration of workers occurred at one time or another: husbands and wives, adolescents of one or both sexes, old people with young, mothers or fathers with opposite sex children, married persons with other married or unmarried persons of the opposite sex. Work groups changed in composition from day to day, depending on individuals' changing interests and on the changing interests of their potential companions*” (K.M. und K.L. Endicott 2008: 95).

Endicott und Endicott untersuchten im Rahmen ihrer Forschung, wie groß der Anteil ist, den Männer und Frauen jeweils zur Ernährung beitragen. Dies stellt einen wichtigen Faktor für die Egalität der Geschlechter dar, denn nur wenn jedes Geschlecht unabhängig vom anderen existieren kann, ist Gleichwertigkeit möglich. Bei den Batek verhält es sich wie erwartet so, dass sowohl Männer als auch Frauen einen existentiellen Beitrag zur Ernährung leisten. Frauen produzieren etwas mehr kg/Person als Männer, Männer erwirtschaften dafür mehr kcal/Person als Frauen, was daran liegt, dass der Hauptbeitrag der Frauen zu Ernährung wilde Yamswurzeln sind, während Männer vor allem erlegtes Fleisch und durch den Handel erlangte Produkte beisteuern, welche kalorienreicher sind als die Wurzeln. Zusammenfassend kann jedoch gesagt werden, dass beide Geschlechter einen ähnlich wertvollen Beitrag zur Ernährung anderer leisten, und dass kein Geschlecht abhängig von den Leistungen des anderen ist (K.M. und K.L. Endicott 2008: 97, 98).

Handwerkliche Tätigkeiten

Neben der Nahrungsbeschaffung gehören auch noch andere Tätigkeiten zur regelmäßigen Routine der Batek: dazu gehört die Zubereitung der Nahrung, das Beschaffen von Wasser und Feuerholz, der Bau der Unterkünfte und die Herstellung von Werkzeugen, Kleidung und anderen Gegenständen. Für manche dieser Tätigkeiten sind beide Geschlechter gleichermaßen zuständig, manche jedoch fallen eindeutig in den Zuständigkeitsbereich der Männer bzw. der Frauen.

Die Art der Batek zu kochen ist einfach zu erlernen und wird von allen Batek beherrscht, auch von Kindern. Beim Kochen beteiligen sich alle Altersgruppen und Geschlechter: Meist beginnen die Frauen, die von ihnen gesammelten Wurzeln zuzubereiten, ehe sich Mann und Kinder zu ihnen gesellen und helfen. Die Zubereitung von Fleisch wird tendenziell von den Männern initiiert, wobei Kinder oft bei der Zubereitung helfen und begeistert jene Arbeiten übernehmen, die unter Erwachsenen weniger beliebt sind, wie das Entfernen von Innereien oder das Rupfen eines erlegten Vogels (K.M. und K.L. Endicott 2008: 98, 99). Um die Versorgung mit Wasser und Feuerholz kümmern sich alle Altersstufen und Geschlechter. (K.M. und K.L. Endicott 2008: 100,101). Beim Bau einer neuen Unterkunft gibt es eine Aufgabenverteilung zwischen den Geschlechtern. Meist kümmert sich der Mann um das Grundgerüst des Windschirms, welches aus 3 jungen Baumstämmen besteht, die parallel zu einander in einem schiefen Winkel zum Boden in die Erde gestoßen werden. Während der Mann gleich darauf zur Jagd verschwindet, um die frischen Ressourcen des neuen Ortes zu nutzen, führt die Ehefrau den Bau zu Ende: Zwischen den drei Pfeilern werden Querverbindungen angebracht, auf die abgeknickte Palmblätter gehängt werden, so dass ein Unterstand mit einem durchgehenden, dichten Dach entsteht. In den 90er Jahren werden die Dächer zusätzlich mit Plastikplanen gegen Regen abgedichtet. Zu guter Letzt bekommt das Haus noch einen Boden aus Bambus, der sich einige Zentimeter über dem Waldboden befindet. Den Bau des Bodens überlassen die Frauen meist ihren Ehemännern. Reparaturarbeiten an den Häusern werden von Männern und Frauen gleichermaßen vorgenommen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 101, 135).

Routinemäßige handwerkliche Arbeiten wie das Schärfen von Messern oder die Herstellung von alltäglichen Gegenständen wie Grabstöcken, Fackeln, Kämmen aus Bambus oder dekorativem Blumenschmuck werden von beiden Geschlechtern durchgeführt (K.M. und K.L. Endicott 2008: 102). Manche handwerkliche Tätigkeit ist jedoch die Spezialität eines bestimmten Geschlechts: So stellen die Männer ihre Blasrohre und andere

Ausrüstungsgegenstände für die Jagd selbst her. Außerdem beherrschen sie die Kunst, Körbe aus Rattan zu flechten, welche in kurzer Zeit gefertigt werden können, wenn sie benötigt werden. Aufgrund ihrer groben Flechtweise, die sie wasserdurchlässig macht, eignen sie sich besonders gut als Behälter, um Dinge im Fluss auszuwaschen. Wird schnell ein Behältnis benötigt, um erlegtes Fleisch zum Camp zurück zu transportieren, können grobe Körbe spontan gefertigt werden (K.M. und K.L. Endicott 2008: 102,103).

Auch Frauen haben sich auf das Flechten spezialisiert, sie sind jedoch für die Herstellung von Körben aus Pandanus zuständig. Im Alter von etwa 10 Jahren beginnen die Mädchen ernsthaft, das Flechten von Pandanus zu lernen, und als erwachsene Frauen stellen sie daraus neben Körben auch Tragetaschen und die Schlafmatten ihrer Familie her. Kaum ein Mann beherrscht das Flechten von Pandanus, es ist eine Domäne der Frauen, jedoch versuchen sich auch vereinzelt Männer daran, meist um es kurz darauf wieder aufzugeben (K.M. und K.L. Endicott 2008: 103-105). Eine weitere Spezialität der Frauen ist das Flechten der langen mehrfach um die Hüfte gewundenen Gürtel, die die tragen. Sie werden aus einer Rattanart namens *tangweng* geflochten, und mithilfe der Früchte einer anderen Rattanart orange gefärbt. Diese Bänder halten mehrere Monate und werden an Töchter oder als einfache Gürtel an männliche Verwandte weitervererbt, wenn eine Frau sich ein neues Band gefertigt hat (K.M. und K.L. Endicott 2008: 105).

Wie beschrieben, werden viele Tätigkeiten der Batek von Frauen wie Männern verübt, einige jedoch werden tendenziell von einem bestimmten Geschlecht verrichtet oder werden ganz klar einem Geschlecht zugeschrieben. Die Batek selbst erklären dies mit der besseren körperlichen Eignung eines Geschlechts für bestimmte Tätigkeiten: So üben Männer generell die Arbeiten aus, die größere körperliche Kräfte erfordern. Sie jagen mit dem Blasrohr, was einen starken Atem erfordert, und machen all jene Dinge, für die eine starke Oberarm- und Rumpfmuskulatur benötigt wird, wie das Klettern auf die höchsten Baumwipfel und das Fällen von Bäumen. Außerdem tragen Männer durchschnittlich höhere Lasten als Frauen.

Des Weiteren erklären die Batek bestimmte Spezialisierungen damit, dass sie nur das Wissen um die Arbeiten des eigenen Geschlechts haben. Männer flechten beispielsweise keine Pandanusmatten, weil sie nicht wissen, wie es funktioniert. Laut den Mythen der Batek haben Tohan und die ursprünglichen Menschen den Batek verschiedene Tätigkeiten beigebracht, wobei einige nur den Männern (die Jagd mit dem Blasrohr), andere nur den Frauen (das Flechten von Pandanus) vermittelt wurden, andere wiederum beiden Geschlechtern (K.M. und K.L. Endicott 2008: 108, 109). Da keine der Tätigkeiten der Batek als besonders wertvoll oder als besonders wertlos empfunden wird, und jede (geschlechtsspezifische) Tätigkeit das

gleiche Maß an sozialem Prestige erhält, haben Batek wenig Motivation, die Tätigkeiten des anderen Geschlechts den eigenen zu bevorzugen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 109) .

Kindererziehung

Die Kinder der Batek werden sehr liebevoll aufgezogen und wachsen in großer Freiheit auf. Säuglinge und Kleinkinder verbringen die meiste Zeit in der Nähe ihrer Mütter, die sie stillen. Aber auch die Väter und alle anderen Campmitglieder zeigen aktives Interesse an allen Babies, wobei zwischen Buben und Mädchen kein Unterschied gemacht wird. Kleinkinder dürfen sich schon früh frei im Camp bewegen und mit allen Gegenständen spielen, an denen sie Gefallen finden. Eine Ausnahme bilden die vergifteten Pfeile, die außerhalb der Reichweite von Kindern aufbewahrt werden. Kirk und Karen Endicott schreiben, dass zu den Lieblingsspielzeugen ca. 18-monatiger Babies die Messer des Haushalts gehören: „*It was common to see baby boys and girls hacking away at everything within reach, including the support poles of the family shelter. They wailed in anger if anyone tried to take their knives away*” (K.M. und K.L. Endicott 2008: 115).

Kinder im Alter von 2-3 Jahren verbringen die meiste Zeit bei ihren Müttern und imitieren im Spiel deren Tätigkeiten. Ab ungefähr dreieinhalb Jahren werden die Kinder unabhängiger und schließen sich mit anderen Buben und Mädchen zu gemischtgeschlechtlichen Spielgruppen zusammen, die Kinder im Alter von drei bis sechs Jahren umfassen. Diese Kinder genießen sehr große Freiheiten: Auch wenn die Eltern sich bei waghalsigen Aktionen der Kleinen zeitweise um ihre Kinder sorgen, dürfen diese eigentlich alles machen, was ihnen gefällt, solange sie in Hörweite des Camps bleiben. Die Kinder dieser Altersgruppen spielen sehr fantasievoll alles nach, was sie erleben: „*They chopped down trees. They built fires and cooked food. They pretended to smoke porcupines out of holes. They carried sticks on their shoulders like bundles of rattan and firewood. Many children enjoyed pretending they were moving camp*” (K.M. und K.L. Endicott 2008: 117). Die Spiele der Kinder folgen keinen bestimmten Regeln, das Spiel fließt frei und entwickelt sich. Die Spiele sind kooperativ und schließen alle Kinder mit ein, die teilnehmen wollen. Die Batek- Kinder spielen keine Spiele, die wettkampforientiert sind und Gewinner und Verlierer erzeugen, es gibt keinen Wettkampf zwischen den einzelnen Kindern oder zwischen den Geschlechtern. Vielmehr finden im Spiel die Kinder zusammen, die ähnliche Interessen haben und sich beieinander wohlfühlen, ähnlich wie sich die Arbeitsgruppen der Erwachsenen nach den Bedürfnissen und Vorlieben der Partner bilden (K.M. und K.L. Endicott 2008: 118).

Im Alter von sechs bis zehn Jahren beginnen die Kinder, sich die Fertigkeiten der Erwachsenen anzueignen. Sie bleiben dafür weiterhin in gemischtgeschlechtlichen Gruppen und üben sich in allen Tätigkeiten, die die Erwachsenen auch vollführen. Manchmal steuern die Kinder Nahrung bei, die sie erlegt oder gesammelt haben, was gerne gesehen aber nicht von den Kindern verlangt wird. Kinder in diesem Alter haben keinerlei Verpflichtungen den Erwachsenen gegenüber, es wird von ihnen nicht erwartet, einen ernsthaften Beitrag zum Überleben der Gruppe zu leisten. Buben und Mädchen werden auf die gleiche Art erzogen, es gibt keine Tätigkeiten, die einem Geschlecht vorbehalten bleiben und ein anderes ausschließen: Viele Mädchen gehen in diesem Alter beispielsweise mit gleichaltrigen Buben oder Mädchen auf die Jagd (K.M. und K.L. Endicott 2008: 118). Je älter die Kinder werden, desto mehr tendieren sie jedoch dazu, sich den Erwachsenen des eigenen Geschlechts anzuschließen und sich intensiver mit deren Tätigkeiten auseinanderzusetzen. Ab ca. 10 Jahren beginnen die Buben, sich mehr auf die Jagd und die damit verbundenen Tätigkeiten zu konzentrieren und suchen die Aufmerksamkeit der erfahrenen Jäger, um von ihnen zu lernen. Buben im Alter von 12-14 Jahren begleiten erwachsene Jäger, um ihnen zu helfen und von ihnen zu lernen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 118, 119). Mit 14-16 Jahren sind sie bereits fähig, wie Erwachsene zu arbeiten. Mädchen suchen in diesem Alter mehr den Kontakt zu älteren Mädchen und Frauen und verbringen mit diesen gemeinsam Zeit im Camp. Sie graben nach Wurzeln, lernen Pandanusmatten zu flechten und verfeinern ihre Fertigkeiten im Hausbau. Wie die Burschen sind auch sie im Alter von 14- 16 Jahren bereits unabhängige junge Erwachsene (K.M. und K.L. Endicott 2008: 119). Jugendliche schlafen in diesem Alter oft mit gleichaltrigen Freunden in einem Unterstand und sind ökonomisch bereits unabhängig von den Eltern, obwohl nach wie vor eine enge Bindung zu ihnen besteht. In diesem Alter sammeln die Jugendlichen auch Erfahrung in Sexualität und Partnerschaft, indem sie erste Ehen schließen und als Paar zusammen leben (K.M. und K.L. Endicott 2008: 57, 119).

Um Batek-Kinder zu Erwachsenen zu machen, existieren keine Initiationsrituale und keine fixen Vorgaben: Jedes Kind entwickelt sich seinem Tempo entsprechend zu einem Erwachsenen. Es fällt ihnen leicht, sich mit dem eigenen Geschlecht zu identifizieren und die entsprechenden Tätigkeiten zu übernehmen, da beide Geschlechter positive Rollenvorbilder bieten (K.M. und K.L. Endicott 2008: 119, 120).

Die Erziehung der Kinder übernehmen Väter und Mütter gleichermaßen. Auch wenn Mütter vor allem in den ersten Lebensjahren des Kindes mehr Zeit mit ihm verbringen, spielen die Väter im Leben der Kinder eine ebenso wichtige Rolle: *„Fathers as well as mothers bathed their children, cleaned up their excrement and took them outside camp to relieve themselves.*

Both parents played with their children, cooked for them, fed them, and slept near them. Fathers often made toys – including blowpipes, swings and climbing ladders – for their children’s amusement” (K.M. und K.L. Endicott 2008: 120). Batek-Eltern erziehen ihre Kinder wenig autoritär, da sie glauben, dass es die Kinder krank machen würde, zwänge man sie zu Dingen, die sie nicht wollen. Um ihre Kinder von gefährlichen Dingen abzuhalten, wird mit außenstehenden Autoritäten gedroht: Man erzählt ihnen, dass Kinder, die vom Camp weglaufen vom Tiger gefressen oder von Fremden geholt werden. Oft versucht man Kinder auch mit der Ankündigung der drohenden Strafe von Gobar von Tätigkeiten abzuhalten, die diese nicht tun sollen. Da beide Eltern Dritte als Druckmittel benutzen, müssen sie nicht selbst in die – in hierarchischen Gesellschaften oft von Vätern übernommene – Rolle des autoritären Bestrafers schlüpfen. Das erlaubt es besonders den Vätern, eine enge Bindung zu ihren Kindern aufzubauen. Eltern versuchen ihren Kindern ohne Zwang die zwei wichtigsten Grundsätze der Batek zu vermitteln, die in gewisser Weise konträr sind: individuelle Freiheit und soziale Verantwortung. Schon früh werden Kinder zur Selbstständigkeit erzogen, und auch Tätigkeiten mit höherer Verletzungsgefahr, wie das Arbeiten mit Messern oder Feuer und das Klettern auf hohe Bäume, werden selbst jungen Kindern zugetraut, sofern sie ihre Fähigkeiten nicht bei weitem übersteigen. Gleichzeitig werden Kinder mit den sozialen Werten der Batek vertraut gemacht, sobald sie gehen können: Kleinkinder werden zum Teilen erzogen, indem sie mit Essensplatten zu anderen Familien geschickt werden. Ebenfalls werden Kinder mit den als *lawac* klassifizierten Handlungen vertraut gemacht: Begeht ein Kind eine verbotene Tat, wird es von den Erwachsenen darauf aufmerksam gemacht, jedoch nicht zur Verantwortung gezogen. Ebenso versuchen die Erwachsenen, Kinder zur Gewaltlosigkeit zu erziehen, indem sie eingreifen, wenn sie Gewalt beobachten und selbst durch gewaltloses Lösen von Konflikten ein Vorbild sind. In einem gewissen Maß wird es jedoch als normal angesehen und toleriert, wenn Kinder – besonders Geschwister – sich streiten. Batek begründen das Fehlverhalten der Kinder damit, dass sie zu jung sind, um ihre Handlungen zu verstehen und tolerieren sie als normale Prozesse des Heranwachsens (K.M. und K.L. Endicott 2008: 124-126).

Buben und Mädchen werden zu eigenständigen Persönlichkeiten erzogen, die als Erwachsene fähig sind, Konflikte ohne Gewalt zu lösen. Deshalb identifizieren Batek Dominanz und Aggression nicht als männliche Eigenschaften, genauso wie von den Frauen nicht erwartet wird, schwach und unterordnend zu sein (K.M. und K.L. Endicott 2008: 126).

Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen

In den 70er Jahren beginnt die malaysische Regierung große Teile des Regenwaldes abzuholzen und durch Kautschuk- und Palmölplantagen zu ersetzen (K.M. Endicott 2000: 103). In den 90er Jahren ist bereits ein großer Teil des Lebensraums der Batek abgeholzt, von Straßen durchzogen und mit Monokulturen bepflanzt. Als einziges Rückzugsgebiet bleibt den Batek der Nationalpark, in dem der Wald in seiner ursprünglichen Form erhalten bleibt, und wo die Möglichkeit besteht, weiterhin traditionell vom Wald zu leben.

Die malaysische Regierung versucht jedoch nach wie vor die Batek von der Sesshaftigkeit zu überzeugen, zu der aber nur eine Minderheit von ihnen übergegangen ist. Denn zum einen können die Batek kaum von den Erträgen der kleinen Grundstücke, die ihnen die Regierung zuweist, leben. Die Batek, die sesshaft geworden sind, leiden unter Armut. Des weiteren fühlen sie sich in den Siedlungen nicht geborgen: Sie sind einerseits der prallen Sonne ausgesetzt, was als unangenehm und gesundheitsschädlich empfunden wird, andererseits können Fremde ungehindert in ihre Siedlungen vordringen und dort Schrecken verbreiten (K.M. Endicott 2000: 112). Es kommt öfter vor, dass Fremde in die Dörfer eindringen und die Frauen belästigen und bedrohen, wenn sie sie in Abwesenheit ihrer Männer vorfinden (K.M. und K.L. Endicott 2008: 135). Ein weiterer ausschlaggebender Punkt, der die meisten Batek von der Sesshaftigkeit abhält, ist der Druck der Regierung, dem Islam beizutreten. Nur wenn die Batek echte Malaien werden, was die Beherrschung der malaysischen Sprache, das Leben eines malaysischen Lebensstils und die Konversion zum Islam beinhaltet, erhalten sie Unterstützung vom Staat (K.M. Endicott 2000: 111, 114). Fast alle Batek lehnen jedoch den Beitritt zum Islam aus verschiedenen Gründen ab: Erstens haben sie bereits eine Religion, die über viele Generationen gewachsen ist, der sie sich verbunden fühlen und die zu ihrer Kultur und Lebensweise passt. Zweitens wird der Islam aus praktischen Gründen nicht begrüßt: Islamische Nahrungstabus – darunter fällt auch das Verbot Affen zu essen – würden den Speiseplan der Batek radikal beschneiden. Zusätzlich muss der Fastenmonat Ramadan eingehalten werden. Viele Batek finden den Zwang, fünfmal täglich zu beten als belastend, und die Männer möchten sich nicht beschneiden zu lassen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 134). Der Islam passt einfach nicht zur Kultur und Lebensweise der Batek, die Konversion wird jedoch von der malaysischen Regierung mit massivem Druck eingefordert. Konvertierten Batek werden Annehmlichkeiten wie Motorräder und Holzhäuser versprochen, denjenigen, die sich weigern der Religion beizutreten, wird jegliche soziale Absicherung versagt. Deshalb ziehen es die meisten Batek-Gruppen vor, entweder im Nationalpark und

dessen direkter Umgebung weiterhin vom Sammeln und der Jagd zu leben (wobei die Regierung den Handel mit Rattan aus dem Nationalparkgebiet verbietet), oder sich aber außerhalb des Nationalparks ganz auf den Handel mit Rattan zu konzentrieren (K.M. Endicott 2000: 114, Endicott 2008: 132).

Da Kirk und Karen Endicotts Daten zu den Geschlechterverhältnissen der Batek hauptsächlich aus den Jahren 1975-76 stammen, in denen den Batek noch ein unversehrter Regenwald zur Verfügung stand, liegt der Fokus ihres Interesses 1990 auf den Veränderungen der Geschlechterbeziehungen, die mit der Veränderung der Lebensweise der Batek – vor allem mit der Sesshaftwerdung – einhergehen. Wie sie jedoch erkennen müssen, lebt ein Großteil der Batek im Nationalpark weiterhin als nomadische Jäger und Sammler. Schließlich finden Kirk und Karen Endicott jedoch eine Gruppe am Aring River, die beschlossen hat, mit dem Ackerbau zu beginnen. In diesem Dorf der Batek, das aus traditionellen Windschirmen besteht, wohnen sowohl sesshaft gewordene Familien, als auch solche, die immer noch nomadisch leben und dieses Dorf als eine Art Basisstation nutzen, zu der sie immer wieder zurückkehren. In dieser Gruppe, die soeben begonnen hat, Ackerbau zu betreiben, beobachten die Forscher eine andere Arbeitsteilung als in jenen, die ihrem traditionellen Lebensstil nachgehen. Der Fokus des Interesses liegt nun darauf, ob diese veränderten Bedingungen auch eine Änderung in den Geschlechterrollen hervorgebracht haben.

Ökonomie und Arbeitsteilung der sesshaften Batek im Jahr 1990

Bei den sesshaften Batek am Aring River nimmt der Handel mit Rattan und *gaharut*-Holz im Jahr 1990 eine noch wichtigere Rolle ein als in den 70er Jahren: Ein Großteil der Versorgung mit Kohlehydraten wird durch den Handel gedeckt. Außerdem verfügen die Familien jetzt über eine reichhaltigere Palette an Werkzeugen und über mehr Kleidung. Die Jagd und das Fischen spielen weiterhin eine wichtige Rolle, jedoch nicht die Suche nach pflanzlicher Nahrung. Es wird kaum noch nach Wurzeln gegraben, was zum einen daran liegt, dass die Ressourcen in der unmittelbaren Umgebung bereits ausgebeutet sind und zum anderen, dass die Versorgung mit kohlehydratreichen Grundnahrungsmitteln durch den Handel bereits völlig abgedeckt ist (K.M. und K.L. Endicott 2008: 136, 137). Die Jagd und der Handel sind nötig, um den Lebensmittelbedarf der ackerbauenden Familien bis zur ersten Ernte zu decken. Der Arbeitsalltag der Frauen unterscheidet sich in mehreren Punkten vom Alltagsleben in den 1970er Jahren: Sie verbringen den größten Teil des Tages im Haus, wo sie die Kleidung waschen, kochen und sich um die Kinder kümmern. Außerdem gehen sie – in reduziertem

Maß – der Feldarbeit nach. Die geringe Beteiligung der Frauen an der Feldarbeit ist in der Angst vor der prallen Sonne begründet: Eltern fürchten, dass Kinder durch die Sonneneinstrahlung krank werden oder gar sterben könnten. Die Mütter können ihre Kinder meist nicht abhalten, ihnen aufs Feld zu folgen und somit vermeiden die Frauen die Feldarbeit, wenn ihre Kinder dabei sind (K.M. Endicott 2000: 112). Im Vergleich zu den 70er Jahren, wo ausgedehnte Touren von Frauen und Kindern in den Wald die Regel waren, um dort wilden Yams zu graben, verbringen die Frauen 1990 kaum noch Zeit außerhalb des Camps. Ebenfalls sind sie nicht mehr an der Jagd und Fischerei beteiligt: Die Jagd nach Bambusratten, bei der Frauen 1975/76 noch in größerem Maß involviert waren, spielt überhaupt keine Rolle mehr, was mit dem seltenen Vorkommen der Ratten in dieser neuen Gegend begründet wird. Die Fischerei – einst eine beliebte Beschäftigung der Frauen – liegt nun ebenfalls in den Händen der Männer, die mit Speeren und Netzen fischen, welche sie durch den Handel erworben haben. Frauen fischen zwar noch, aber viel weniger als früher (K.M. und K.L. Endicott 2008: 137, 138). Das Sammeln von Rattan ist 1990 viel beschwerlicher, da zum Transport nicht mehr die natürlichen Wasserwege genutzt werden können, sondern das Rattan auf dem Rücken geschleppt werden muss. Diese Arbeit übersteigt die körperlichen Fähigkeiten der Frauen, und sie haben sich vom Sammeln und Handeln mit Rattan zurückgezogen (K.M. und K.L. Endicott 2008: 138).

Die Männer verbringen den Grossteil des Tages außerhalb des Camps, wo sie entweder auf die Jagd gehen oder Rattan sammeln und handeln, oder sie arbeiten auf den Feldern. Hier übernehmen die Männer die groben Arbeiten, wie das Urbarmachen der Felder, wofür Bäume gefällt und später verbrannt werden müssen. Die Saat und die Bearbeitung der Felder führen Männer und Frauen gemeinsam durch, wobei die Mütter aus oben genannten Gründen weniger Zeit auf dem Feld verbringen als die Väter (K.M. und K.L. Endicott 2008: 138, 139). Der Handel liegt nun fast ausschließlich in den Händen der Männer, die inzwischen fixe Handelspartner haben. Endicott schreibt: *„It appeared, that trade became more institutionalized, it became a relationship between males, probably because Malay and Chinese traders preferred to deal with men“* (K.M. und K.L. Endicott 2008: 140).

Zusammenfassend könnte man sagen, dass viele traditionelle Tätigkeiten der Frauen wie das Graben nach wildem Yams und das Flechten von Pandanus durch den Handel überflüssig geworden sind und die Frauen somit mehr dazu tendieren, sich den Tätigkeiten im Haus zuzuwenden. Außerdem haben sie mehr Freizeit als in den 1970er Jahren. Die Jagd der Männer spielt immer noch eine wichtige Rolle, und andere Tätigkeiten, die sich früher beide Geschlechter teilten, werden nun vermehrt nur von Männern gemacht. Daraus resultiert, dass

die Lebensmittelversorgung der sesshaften Familien im Jahr 1990 fast vollständig durch die Männer gewährleistet wird (K.M. und K.L. Endicott 2008: 140). Um ein genaueres Bild zu erhalten, wie viel welches Geschlecht zur Nahrungsmittelproduktion beiträgt, klassifizierten Endicotts in einer Periode von 28 Tagen die Tätigkeiten der Batek, wobei sie zwischen „nahrungsmittelproduzierenden“ und „nicht-nahrungsmittelproduzierenden“ Tätigkeiten unterschieden. Zu ersteren zählen Jagd, Fischerei, das Graben nach Wurzeln, Feldarbeit und Handel, zu letzteren Hausarbeiten wie Wäsche waschen, Kinderbetreuung oder kochen, sowie jegliche Form der Freizeitbeschäftigung. Das Ergebnis seiner Untersuchung zeigt, dass mehr als 75% der nahrungsmittelbeschaffenden Arbeit von Männern gemacht wurde, und nur 25% von Frauen. Der Unterschied wiegt noch schwerer, wenn man bedenkt, dass die nahrungsbeschaffenden Arbeiten von Frauen – wie das Fischen – meist nur relativ kleine Mengen an Nahrung erzeugen, während beispielsweise durch den Handel große Mengen an Lebensmitteln gekauft werden können. Obwohl die Frauen weit weniger erwirtschaften als die Männer, wirken die alten Strukturen der Batek weiter: Die von den Männern beschaffte Nahrung wird in der Familie geteilt und jeglicher Überschuss unter den anderen Campmitgliedern aufgeteilt. Die Männer erheben keinen persönlichen Anspruch auf die von ihnen erwirtschafteten Produkte und erwarten sich keine Vorteile. Ebenso hegen sie keinen Unmut gegenüber ihren Frauen, die einen weitaus geringeren Beitrag zur Ernährung leisten wie sie. Die Frauen ihrerseits fühlen sich nicht zu Dank verpflichtet. Trotz der neuen ökonomischen Umstände funktioniert das *food sharing*-Netzwerk der Batek wie eh und je. Auch die anderen Elemente der Kultur der Batek, die die Rollen der Geschlechter und deren Beziehungen definieren, sind trotz der veränderten Lebensumstände erhalten geblieben.

Nach wie vor sind beide Geschlechter gleichberechtigt und jede Person hat Entscheidungsfreiheit über sich und ihr Leben. Kernfamilien bilden immer noch die wichtigste soziale Einheit und die Eheleute arbeiten partnerschaftlich und gleichberechtigt zusammen. Auch 1990 haben Männer wie Frauen die freie Entscheidung bei der Partnerwahl und können sich jederzeit wieder von ihrem Partner trennen, sofern sie das wünschen. Die Frauen der Batek sind nach wie vor selbstbewusst und zufrieden mit ihren Tätigkeiten und zeigen keinerlei Unterwürfigkeit gegenüber ihren Männern.

Nur in einem sesshaften Dorf namens Kampung Macang, einem der wenigen Orte, wo Batek leben, die offiziell dem Islam beigetreten sind, haben sich die Geschlechterrollen verändert. Hier beobachteten Endicott und Endicott eine Imitation des malaysischen Lebensstils, was sich unter anderem dadurch äußerte, dass Frauen gegenüber ihren Männern ein unterordnendes Verhalten zeigten. In diesen Familien bedienen die Frauen abends zuerst ihre

Männer und Kinder, um dann später in der Küche zu essen. Außerdem neigen hier Männer und Frauen dazu, sich an festen Orten in getrenntgeschlechtlichen Gruppen zu treffen, anstatt sich wie früher üblich kreuz und quer zu besuchen.

Bei jenen Batek, die ihren eigenen Glauben behalten haben, haben sich die Rollen der Geschlechter jedoch wenig verändert. Im Jahr 2004 bemerkt Kirk Endicott zum Beispiel eine junge Frau, die offensichtlich das Zeug dazu hat, sich zukünftig zu einer inoffiziellen Anführerin zu entwickeln. Die Frage, welche Bedingungen zu einer geschlechtsegalitären Gesellschaft führen, kann man durch den Vergleich der Batek in den 70ern mit den Batek der 90er nicht beantworten, da die meisten Batek immer noch einen Lebensstil pflegen, der dem der 70er Jahre sehr ähnelt. Die Veränderungen sind zu gering, um nach kurzer Zeit schon Auswirkungen auf die soziale Struktur zu haben. Frauen sind nicht von bestimmten Männern abhängig geworden, obwohl sie weniger zur Ernährung beitragen als früher. Sie sind immer noch autonom und können jederzeit ihre Fähigkeiten vom Wald zu leben einsetzen, sollte es nötig sein (K.M. und K.L. Endicott 2008: 146).

Trotzdem bleibt unklar, ob weitere ökonomische Veränderungen auf längere Sicht das egalitäre System der Batek zerstören können: *„It is possible, however, that over the long run, an economy on men as the sole food-providers could generate social changes that would cause gender inequalities”* (K.M. und K.L. Endicott 2008: 146). Weiter schreiben K.M. und K.L. Endicott (2008: 146): *“Scholars have shown, that hunter-gatherers who settle down and adopt a full-time farming or herding economy eventually give up the practice of generalized reciprocity because it prevents individuals from reaping the rewards of the labour they put into growing their crops and tending their herds (see, e.g. Lee 2003), and this in turn undermines gender equality.”*

5. DIE AGTA

ÜBERBLICK

Die Agta bestehen aus mehreren Gruppen, die in den Provinzen Cagaya und Isabela im Nordosten der Insel Luzon auf den Philippinen beheimatet sind. Aufgrund ihres Aussehens – sie haben dunkle Haut und krauses Haar - wurden die Agta gemeinsam mit anderen Gruppen von den Spaniern als Negritos klassifiziert (Griffin und Griffin 1999: 289).

Die Agta sind Jäger, zusätzlich spielt der Handel mit Produkten des Waldes und die Arbeit als Tagelöhner eine bedeutende ökonomische Rolle (Griffin und Griffin 1999: 289, Barbosa 1985: 14). Die Jagd stellt das Haupteinkommen der Agta dar, das Fleisch wird selbst konsumiert und verkauft.

Die Agta leben vor allem in den hügeligen und bergigen Gebieten, die immer noch bewaldet sind, und meiden das Flachland, das inzwischen gerodetes Farmland ist. In Gebieten, die früher nur von Agta bewohnt wurden, leben heute Itawi, Ibanang und Ilokano von der Landwirtschaft und haben die Agta zurückgedrängt, welche nun weit in die Wälder vordringen müssen, um an deren Ressourcen zu gelangen. Aber selbst in den noch bestehenden Wäldern hat sich die Artenvielfalt drastisch reduziert, weshalb die Agta kaum noch allein von den Ressourcen des Waldes leben können, sondern inzwischen stark von ihren Handelsbeziehungen und der Arbeit als Tagelöhner abhängig sind (Griffin und Griffin 1999: 290; Barbosa 1985: 12, 16).

Die Agta jagen vor allem größere Tiere – wie Wild oder das philippinische Bartschwein – die sie entweder selbst konsumieren oder verkaufen. Gejagt wird mit Pfeil und Bogen oder aber mit Hunden, die das Wild einkreisen, wo es dann mit dem Messer getötet wird. Die Agta gehören zu den wenigen Gruppen, in denen auch Frauen eine aktive Rolle bei der Jagd einnehmen (Barbosa 1985: 13, 14). Neben der Jagd spielt auch die Fischerei eine Rolle, wobei mit dem Speer und einer Schwimmbrille in Flüssen und Bächen gefischt wird. Gesammelt wird immer dann, wenn die Erträge des Waldes hoch genug sind. Dann ziehen Frauen und Kinder in Gruppen in den Wald und sammeln saisonale Früchte, Wurzeln, Palmharz und andere Pflanzen (Barbosa 1985: 14). Viele Produkte des Waldes wie Honig, Rattan, Bambus, Orchideen oder medizinische Pflanzen werden den Itawi- oder Ilokano-Händlern verkauft oder gegen Nahrungsmittel und Gebrauchsgegenstände getauscht (Barbosa 1985: 14). Manche Agtagruppen pflegen langfristige – *ibay* genannte – Beziehungen zu ihren Handelspartnern, für die sie Erntearbeit leisten oder Produkte des Waldes besorgen. In

Notzeiten schaffen es die Agta manchmal, von diesen Partnern Hilfeleistungen im Gegenzug für spätere Arbeiten zu bekommen. Insgesamt sind die Agta jedoch stark von ihren Handelsbeziehungen abhängig und werden ein Opfer von Ausbeutung (Griffin und Griffin 1999: 291, 289; Rai 1990: 87).

Weiters legen die Agta durch Brandrodung kleine Felder an, an denen sie Maniok, Süßkartoffel, Reis, Papaya und eine Reihe von Gemüsesorten anbauen (Griffin und Griffin 1999: 290). Außerdem arbeiten sie immer wieder für die Bauern des Flachlands als Tagelöhner. Die Agta leben in mobilen Camps, die sie meist in der Nähe eines Waldes aufschlagen, wobei bestimmte Gruppen mit einem bestimmten Territorium verbunden sind. An einer günstigen Stelle hat eine Gruppe ihr Basislager, zu dem es immer wieder zurückkehrt (Estioko-Griffin 1985: 20).

Die Agta leben in Gruppen zusammen, die aus mehreren durch konsanguine oder affinale Verwandtschaftsbeziehungen miteinander verbundenen Kernfamilien bestehen: „*Usually the group is an extended joint family, composed of several nuclear families, each tied to a core family or families by parent or sibling links*“ (Barbosa 1985: 15). Die Gruppengröße ist ständigen Schwankungen unterworfen, besteht jedoch meist aus 3-6 Familien. Die Verwandtschaftsbeziehungen sind ein essentieller Bestandteil der Kultur der Agta: „*Whatever the Agta pursue, they do so as families. Blood and marriage ties determine where a family or group of families forage and reside*“ (Griffin und Griffin 1999: 291).

Die Agta sind eine egalitäre Gesellschaft, in der keine Person Kontrolle über eine andere ausüben kann, Ausbeutung und soziale Unterlegenheit erfahren sie nur im Kontakt mit Außenstehenden. Die Geschlechter sind gleichwertig und haben beide gleiche Entscheidungsfreiheit. Die Entscheidungen werden innerhalb der Kernfamilie getroffen, Verwandte werden um Rat konsultiert (Griffin und Griffin 1999: 292).

GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN

Sichtweisen der Geschlechter

Die Geschlechterrollen der Agta werden als gleichwertig beschrieben. Darüber, wie die Agta selbst die Geschlechter wahrnehmen, gibt es keine ausführliche Literatur. Jedoch sprechen die Daten dafür, dass Männern und Frauen kein unterschiedlicher Wert zugesprochen wird:

So wird nirgends über Unreinheitsvorstellungen der Agta in Verbindung mit dem Geschlecht berichtet, die sich beispielsweise auf menstruierende oder gebärende Frauen beziehen. Es gibt keine Tabus, die nur für ein Geschlecht gelten, sei es bezüglich bestimmter Handlungen, Orte, Gegenstände oder bezüglich bestimmten Wissens. Männern und Frauen stehen dieselben Möglichkeiten offen, was wirtschaftliches, soziales und religiöses Leben betrifft. Mythen, die die Vorherrschaft eines Geschlechts thematisieren und legitimieren, kommen in der Beschreibung der animistischen Religion der Agta ebenfalls nicht vor (vgl. Rai 1990: 105, 106; 1985: 35-38).

Soziale Organisation der Agta

Leben im Camp

Agta-Camps werden für unterschiedliche Zeit an verschiedenen Orten aufgeschlagen. Die meiste Zeit leben die Agta direkt an Flüssen, jedoch ziehen sie auch tiefer in den Dschungel, wenn Hitze oder die Arbeit es erfordern (Rai 1990: 36). Für Handel oder Arbeit bei Bauern zieht die Gruppe näher an die betreffende Region heran.

Das Camp besteht aus etwa 3-8 Kernfamilien (abhängig von der Region und den Umständen), die je einen Haushalt bilden. Jeder Haushalt besitzt einen Windschirm (eine Art im Boden verankertes Schrägdach; wird auch als *lean-to* bezeichnet), dessen Bauart je nach Saison variiert. Es besteht aus zwei überkreuzten Pfählen, die im Boden verankert werden. Etwa 6-10 querliegende Äste werden daran befestigt und mit Palmblättern bedeckt. Verschiedene Arten von Blättern können als Material dienen, am beliebtesten ist jedoch *nénga* (*Livistina* sp.), welches biegsam, strapazierfähig und feuerfest ist. Das daraus entstehende Schrägdach wird durch einen zusätzlichen Baumstamm abgestützt und der Boden darunter von Steinen gesäubert.

Ein Windschirm bietet etwa 2m² Platz, das Dach kann gesenkt oder gehoben werden. In der Taifun-Zeit wird es an Steine oder Felsen gebunden. In der Regenzeit werden spezielle Arten von Windschirmen gebaut. Beispielsweise werden zwei Windschirme aneinandergestellt, um mehr Platz zu schaffen, oder es werden feste, strohgedeckte Häuser gebaut, die innerhalb von 20 Stunden fertig gestellt werden können (Rai 1990: 38).

Gruppenzusammensetzung und Verwandtschaftsbeziehungen

Die Gruppenzusammensetzung der Agta ist durch Verwandtschaft bestimmt: „*Agta throughout Isabela and Cagayan are loosely organized into extended family residential groups*“ (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 126). Diese Gruppen werden *pisan* genannt und bestehen aus mehreren Kernfamilien, die durch Verwandtschaftsbeziehungen miteinander verbunden sind: Meistens sind dies gemeinsame Geschwister oder ein gemeinsamer Elternteil. Familien sind nicht fix an ein Camp gebunden, sondern können auch zu anderen Gruppen von Verwandten wechseln (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 126; Rai 1990: 35).

Die Agta sind bilateral organisiert, die Verwandtschaftsklassifikation folgt dem Eskimo-System (Early, Headland 1998: 87). Die Agta verwenden polysemische¹³(=mehrdeutige) Begriffe, um Verwandte zu bezeichnen: Alle Personen der eigenen Generation werden als Geschwister, die Kinder dieser Personen werden alle als Kinder (*anak*) bezeichnet. Egos Großeltern und Enkelkinder werden unter einem Begriff (*apo*) zusammengefasst. In Egos Elterngeneration werden die Eltern von den Onkeln und Tanten und die Männer von den Frauen unterschieden. In der eigenen Generation werden ältere Geschwister von jüngeren und von Cousins und Cousinen unterschieden, jedoch wird kein Geschlechtsunterschied gemacht. In der Kindgeneration wird zwischen eigenen Kindern und Kollateralverwandten unterschieden (Rai 1990: 32). Die Agta klassifizieren eine Reihe von Affinalverwandten ebenfalls als konsanguine Verwandte. Dazu gehören zum Beispiel *Wife's sister's husband* oder *husband's brother's wife*. Egos Ehepartner sowie dessen lineare Verwandte und die Ehepartner von Egos Kindern werden mit eigenen Verwandtschaftstermini bezeichnet. Diese Affinalverwandten dürfen nicht mit ihrem Geburtsnamen (*ngahan*) angesprochen werden, sondern müssen mit der Verwandtschaftsbezeichnung oder einem zweiten Namen (*sangay*) bezeichnet werden (Rai 1990: 33, 34).

Rai (1990: 35) unterscheidet 5 Ebenen, auf denen die Agta organisiert sind: „*The linguistic group, the watershed group, the river valley group, the band and the household*“.

Die einzelnen Sprachgruppen (*linguistic groups*) haben keine Verwandtschaftsbeziehungen zueinander und stehen auch sonst nicht miteinander in Kontakt, was sich in unterschiedlichen Sprachen und Gebräuchen auswirkt. Die Mitglieder einer *watershed group* gehören beide derselben *linguistic group* an, leben näher beieinander und stehen dadurch auch in engerem Kontakt zueinander. Innerhalb der *watershed group* schreiben sich die Agta einer bestimmten

¹³ Hierbei wird derselbe Begriff für eine Reihe von strukturell ähnlichen Kategorien von Verwandten gebraucht. Z.B. wird die zweite Generation aufwärts und abwärts (Großeltern- bzw. Enkelgeneration) mit demselben Begriff benannt (Rai 1990:32).

river valley group zu. Alle Mitglieder dieser Untereinheit, die aus mehreren Bands besteht, leben im selben Tal und stehen in intensivem Kontakt zueinander: Gegenseitige Besuche werden abgestattet und ökonomischer Austausch findet statt. Die Mitglieder eines Camps werden von Rai als *band* klassifiziert. Dieser Begriff bedeutet hier jedoch nicht Anspruch auf ein Territorium und fixe Mitgliedschaft, sondern bezieht sich auf die Gruppe von Agta, die verwandtschaftlich miteinander verbunden sind und gemeinsam am selben Ort leben. Jede Band (jedes Camp) hat bestimmte Kernfamilien, die die Basis des Camps bilden und langfristig zusammen bleiben. Hinzu kommen noch weitere Mitglieder, die fluktuieren können. Einzelne Camps liegen durchschnittlich 5km voneinander entfernt. Early und Headland (1998: 10) beschreiben den für nomadische Jäger- und Sammlergesellschaften typischen Flux, dem die Zusammensetzung der Gruppe unterworfen ist. Eine Agta-Gruppe besteht zwar aus miteinander verwandten Personen, trotzdem ist die Zusammensetzung der Gruppe einem steten Wandel unterworfen: „*However, there is great flexibility in Agta social groupings. The location of the camps as well as their composition frequently changes*“. Da jeder Agta ein weitgestreutes Netz an Verwandten hat, die sich in verschiedenen Gruppen aufhalten, hat er die Möglichkeit, ohne Probleme von einer Gruppe in eine andere zu wechseln (z B.: Marcus Griffin 2000: 99, 100).

Der Haushalt bzw. die Kernfamilie bildet die ökonomische Basiseinheit der Agta-Gesellschaft: sie kann sich unter normalen Umständen selbst versorgen und trifft ihre wirtschaftlichen Entscheidungen selbst, wobei Mann und Frau gemeinsam anstehende Entscheidungen fällen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 126, Barbosa 1985: 15). Barbosa merkt an, dass Ehemänner bei wichtigen Entscheidungen oft mehr Einfluss nehmen als Frauen, obwohl charismatische Frauen ebenso einflussreich sein können wie Männer: „*Within the nuclear family, husbands and wives share decisions, although males seem at times to carry greater weight in more important decisions. Strong women – that is to say, especially intelligent and capable ones – are, like men, likely to be influential*“ (Barbosa 1985: 15)

Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe bestimmt die Zugehörigkeit zu einem bestimmten Territorium, in dem die Familien ihre Camps aufschlagen (Griffin und Griffin 1999: 291). Die Agta sind mobil, bleiben aber in dem Gebiet, mit dem sie aufgrund verwandtschaftlicher Zugehörigkeit assoziiert sind. Diese determiniert auch die sozialen Beziehungen und Bindungen: „*Kin and non-kin are inseparable, such that people change both kin-status and location with marriages and births; each marriage converts non-kin to affines.[...] Individuals who become Filipinos are lost to the group; they cease to be Agta*“ (Griffin und Griffin 1999: 291).

Heirat

Ein potentielles Brautpaar darf nicht miteinander verwandt oder verschwägert sein: Jede Person, die mit einem konsanguinen oder affinalen Verwandtschaftsterm angesprochen wird, fällt unter dieses Verbot. Meist sind das alle Personen innerhalb des Camps, in dem eine heiratswillige Person lebt, sowie einige Personen der naheliegenden Camps (Early und Headland 1998: 88).

Heirat ist eine Sache zwischen zwei Familien, die durch vorherige Verhandlungen und den Austausch von Geschenken gekennzeichnet ist, jedoch nicht viel Rücksicht auf die Meinung der Braut oder des Bräutigams nimmt. Bei starker Abneigung zwischen den zukünftigen Eheleuten würde es aber wahrscheinlich nicht zu einer Hochzeit kommen. Mütter spielen bei der Verheiratung ihrer Kinder eine aktive Rolle: Sobald ihr Kind im heiratsfähigen Alter ist (und auch schon früher), muss der beste Partner gefunden werden, bevor eine weniger bevorzugte Familie anfragt. Denn das Heiratsangebot einer anderen Familie abzulehnen gilt als Beleidigung, wenn keine ernsthaften Gründe für die Entscheidung gegen sie vorliegen. Die betroffene Familie verliert ihr Ansehen und könnte nach Rache sinnen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 137, 138)

Mädchen werden meist mit ungefähr 15 Jahren verheiratet, Burschen Anfang 20. Es gibt jedoch verschiedene Variationen, was das Alter der Partner betrifft: So beschreiben Estioko-Griffin und Griffin (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 138) sowohl Fälle von Mädchen, die noch vor Eintreten der Pubertät verheiratet und bis zum Erwachsenenalter vom zukünftigen Ehepartner aufgezogen werden, als auch von einer Partnerschaft, in der der Mann ungefähr 15 Jahre jünger war als seine Ehefrau.

Neben diesen arrangierten Ehen gibt es noch eine zweite Form der Heirat, die nicht von den beteiligten Familien bestimmt wird: Hier handelt es sich um junge Liebespaare, die gemeinsam davonlaufen. Meist sind die Eltern über dieses Verhalten nicht erfreut, erkennen aber schließlich die Heirat an. Diese Hochzeiten gelten jedoch als nicht besonders stabil und werden oft geschieden. Eine zweite Variante dieser Form von Heirat ist die Entführung einer Frau durch einen Mann. Entführungen werden meist von älteren Männern begangen, welche eine bereits verheiratete Frau an einen anderen Ort verschleppen. Estioko-Griffin und Griffin (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 137) schreiben, dass es für diese Form der Entführung „*a slightly willing female*“ braucht. Entführungen von Jugendlichen kommen nicht vor. Das Auftreten von Vergewaltigungen ist den Autoren nicht bekannt.

Agta-Mädchen müssen nicht jungfräulich in die Ehe gehen und es gibt auch keine illegalen Kinder. Wird ein Mädchen schwanger, heiratet es. Mädchen und Burschen haben ähnliche

Möglichkeiten, was das Ausleben der Sexualität betrifft. Beide stehen den gleichen Voraussetzungen gegenüber, um sexuellen Kontakt zum anderen Geschlecht zu haben: Oft ist es aufgrund der kleinen Gruppen nicht leicht, einen passenden Partner zu finden. Laut Estioko-Griffin und Griffin (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 138) wird Promiskuität nicht gefördert, es gibt jedoch viele Gerüchte über Seitensprünge und außereheliche Affären sowohl von Männern als auch Frauen. Hierbei werden jedoch weder Männer noch Frauen besonders kritisiert.

Scheidung kommt nicht besonders oft vor und ist bei Beziehungen, die durch gemeinsame Flucht entstanden sind, am häufigsten. Grundsätzlich kann jeder Ehepartner sich jederzeit vom anderen trennen. Im Falle einer Scheidung nehmen die Ehepartner einfach ihre wenigen persönlichen Besitztümer mit und kehren zu ihrer ursprünglichen Familie zurück. Da Agta kaum Besitz haben, gestaltet sich eine Scheidung unkompliziert. Die Geschenke, die bei der Hochzeit ausgetauscht wurden, sind meistens Nahrungsmittel, Stoff oder Kochgeschirr und bleiben nach der Trennung beim neuen Besitzer.

Gründe für Scheidungen sind meistens mangelnde Arbeitsbereitschaft eines der beiden Partner, exzessiver Hang zu Seitensprüngen oder einfach Inkompatibilität der beiden Eheleute. Vom Ehepartner wird Einsatzbereitschaft und Können bei den anstehenden Arbeiten verlangt: „*Skill and success in subsistence activities is of primary importance to marriage. [...] Should a mate fail, divorce is likely*“ (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 139).

Polygamie kommt selten vor. Griffin und Griffin fanden keine Daten zu Mehrehen in Isabela, jedoch zu zwei Einzelfällen in Cagayan. In einem Fall heiratete ein Mann zwei Schwestern als Co-Frauen, im zweiten Fall lebte eine Frau mit zwei Ehemännern, die untereinander nicht verwandt waren, zusammen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 139).

Weibliche Agta betreiben aktive Geburtenkontrolle mithilfe diverser pflanzlicher Wirkstoffe, die sowohl die Empfängnis verhüten als auch eine Abtreibung kurz nach der Empfängnis induzieren sollen. Des Weiteren werden medizinische Pflanzen im Zusammenhang mit der Menstruation verwendet. Manche Frauen sind erfolgreich darin, Geburtenabstände festzulegen, Infantizid wird jedoch stark abgelehnt (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 139).

Generell sind Kinder stark erwünscht und beide Elternteile tun alles, um das Überleben ihres Kindes zu sichern. Trotzdem gibt es eine große Anzahl von spontanen Aborten des Fötus, viele Todgeburten und eine hohe Kindssterblichkeit. Aus Griffins (Estioko-Griffin 1985: 29, 30) Aufzeichnung von 88 Schwangerschaften geht hervor, dass 26,1% der Schwangerschaften mit einem Abort oder einer Todgeburt endeten. 72,7% der Säuglinge kamen lebend auf die

Welt, aber 35,9% überlebten das Kleinkindalter nicht. Die meisten Säuglinge starben, bevor sie ein Jahr alt sind.

Weiters beschreibt Griffin den unterschiedlichen Erfolg der Mütter, ihre Kinder am Leben zu erhalten: Manche Frauen konnten sieben von acht lebend geborenen Kindern großziehen, während andere überhaupt keine überlebenden Kinder hatten. Griffin führt jedoch keine Gründe an, womit die Überlebenschance eines Kindes korrelieren könnte.

Politische Organisation der Agta

Konflikte

Wie viele dezentralisierte, egalitäre Gruppen sind auch die Agta um einen möglichst konfliktfreien Umgang miteinander bemüht. Ohne das Vorhandensein eines institutionalisierten Rechtssystems sind sie auf die Konfliktlösungsfähigkeit und soziale Kompetenz der Gruppe angewiesen, um Uneinigkeiten zu schlichten (M. Griffin 2000: 94). Trotzdem kann es zu gewalttätigen Zwischenfällen kommen, wenn Konflikte außer Kontrolle geraten: „*The Agta have a long history of violence among themselves , including intergroup raiding*“ (Early, Headland 1998: 105).

Marcus Griffin (2000: 94-109) untersuchte, welche Rolle Aggression und Mord in der Gesellschaft der Agta spielen. Er stellt sowohl Unterschiede zwischen den nördlich lebenden Cagayan-Agta und den im Süden lebenden Agta von Isabela fest, als auch Veränderungen in der Gewaltausübung seit den 1970er Jahren.

Tötungsdelikte kommen bei den Agta im südlichen Isabela häufiger vor, als bei den Agta des Nordens. Dies liegt zum einen in der Verwicklung der Isabela-Agta in militärische Konflikte zwischen politischen Rebellen und dem philippinischen Militär, die auf ihrem Gebiet ausgetragen wurden, als auch am früheren Zugang zu Alkohol und der damit korrelierenden steigenden Gewaltbereitschaft unter Alkoholeinfluss (M. Griffin 2000: 98, 99). M. Griffin schreibt, dass Morde innerhalb der Gruppe bei den südlichen Agta in einem Maße stattfinden, das im Norden unbekannt ist. Die Mordstatistik bei den nördlich lebenden Cagayan-Agta kommt in jüngerer Zeit vor allem durch militärische Konflikte und in früheren Jahren durch Überfälle anderer, nicht-verwandter Agta- Gruppen zustande (M. Griffin 2000: 103).

Tötungsdelikte unter den Agta sind meist Resultat ungelöster Konflikte zwischen Verwandten. Fühlt sich ein Agta schwer beleidigt, kann der Konflikt ausarten und tödlich

enden, wenn andere Gruppenmitglieder nicht mäßigend eingreifen. Sich zuspitzende Konflikte werden meist durch humorvolle Auflockerung gelöst, indem außenstehende Gruppenmitglieder sich über die Streitenden lustig machen und ihre Beschuldigungen verharmlosen und ins Lächerliche ziehen, bis die streitenden Parteien über sich selbst lachen müssen. Gelingt dies jedoch nicht, können gegenseitige Beleidigungen ausarten und mit dem Tod eines Beteiligten enden. Selten sind solche Morde spontan, das Opfer rächt sich meist vorsätzlich. Oft finden sie aus dem Hinterhalt statt, etwa wenn ein Jäger im Wald hinterrücks angegriffen und getötet wird. Deshalb gehen die Agta bei tödlichen Jagdunfällen auch meist von einem Mord aus (M. Griffin 2000: 98, 105).

Gründe für solche Streitereien können vielfältig sein: Oft finden Angriffe aufgrund von Eifersucht statt, etwa wenn ein Mann seine ihn betrügende Frau oder ihren neuen Liebhaber tötet. Aber auch Beleidigungen wie der Vorwurf, geizig, ein schlechter Jäger oder generell ein unfähiger Arbeiter zu sein, können tödliche Auswirkungen haben (M. Griffin 2000: 99, 103).

Marcus Griffin schreibt, dass die meisten Agta-Männer des Mordes fähig scheinen, jedoch einzelne Missetäter die Tötungsrate massiv in die Höhe treiben. Solche Menschen, die die Agta selbst als „schlechte“ Agta beschreiben, zeichnen sich durch ihre Unfähigkeit aus, Konflikte konstruktiv in der Gruppe zu lösen (M. Griffin 2000: 107). Generell gibt es innerhalb der Agta keine Sanktionen für Mord, jedoch zieht der Übeltäter den Unmut der Gruppe auf sich und geht das Risiko ein, selbst Opfer eines Racheaktes zu werden (M. Griffin 2000: 107).

Die meisten Tötungsdelikte der Agta finden nicht spontan statt, sondern sind Resultat eines ungelösten Konflikts. In jüngerer Zeit häufen sich jedoch auch spontane Morde, bei denen Alkoholeinfluss eine große Rolle spielt: *„Spontaneous aggression and lethal violence is a recent trend among the Casiguran Agta and invariably involves alcohol consumption. Due to alcohol-heightened passions and where prior grievances are not evident, an argument’s intensity increases to the point that others are unable to stop the intoxicated antagonists”* (M. Griffin 2000: 105).

Aus Griffins Artikel ist nicht zu schließen, inwieweit Gewalt die Geschlechterbeziehungen beeinflusst, da er sich vor allem mit Tötungsdelikten, nicht jedoch mit anderen Formen der Gewalt, insbesondere mit häuslicher Gewalt beschäftigt. Griffin führt jedoch an, dass aggressives Verhalten von den Agta generell vermieden wird (M. Griffin 2000: 94, 107). Gleichzeitig schreibt er, dass eine Tendenz dazu besteht, seinen Gegner in einem Konflikt zu töten, anstatt ihn zu entwaffnen oder ihm anders zu schaden (M. Griffin 2000: 106). In den meisten von Griffin angeführten Tötungsdelikten sind Männer sowohl Opfer als auch Täter,

wobei in einem der 21 Fälle eine Frau aus Eifersucht ihre Co-Frau ermordet hat. In drei weiteren Fällen sind die Opfer ebenfalls weiblich und wurden jeweils von ihrem Ehemann ermordet. Von 13 Tötungsdelikten, in denen kein Alkohol im Spiel war, waren 6 Fälle Resultat nicht gebilligter Beziehungen (M. Griffin 2000: 104). Es wäre interessant zu wissen, inwieweit sich derart gewalttätiges Verhalten von (hauptsächlich) Männern bei von ihnen unerwünschten sexuellen Verbindungen auf die Stellung der Frauen auswirkt; leider lässt die Literatur jedoch keine Schlüsse darüber zu.

Politische Entscheidungen

Die Agta sind egalitär organisiert und kennen keine institutionalisierte Entscheidungsmacht: „*Size of residential group, the kinship basis of organization, and the economic ease related to mobility are consistent with an egalitarian authority system and decision making authority vested in no one person*“ (Barbosa 1985: 15).

Entscheidungen werden innerhalb einer Kernfamilie von beiden Ehepartnern gemeinsam getroffen. In ökonomischen Belangen arbeitet oft das gesamte Camp nach vorheriger Absprache zusammen. Frauen haben in diesem Diskurs dasselbe Mitspracherecht wie Männer. Barbosa gesteht hier den Männern einen etwas höheren Einfluss zu als den Frauen, obwohl er meint, dass überdurchschnittlich starke und intelligente Frauen ebenfalls zur Entscheidungsbildung beitragen können (Barbosa 1985: 15; siehe oben). Griffin sieht Männer und Frauen in der Entscheidungsbildung als gleichberechtigt und gleich stark an: „*Women are as vocal and as critical in reaching decisions as men*“ (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 136).

Menschen, die sich durch Intelligenz, Erfahrung und reichhaltiges Wissen auszeichnen, werden oft um Rat gefragt und fungieren als natürliche Anführer. Die Gruppe richtet sich nach ihnen, wenn sie glaubt, davon zu profitieren. Diese Anführer haben aber keine institutionalisierte Entscheidungsmacht und können weder Agta zu etwas zwingen, noch gewisse Handlungen sanktionieren. Die Menschen fragen freiwillig nach ihrem Rat und sind nicht verpflichtet, sich auch danach zu richten. Unter den Agta von Lamika nimmt ein älterer Mann diese Rolle ein (Barbosa 1985: 15): „*[...] a senior male tends to strongly influence the group's course of action, be it relocation, subsistence efforts, or relations with outsiders.*“

Außenstehende suchen meist einen Mann, den sie als Anführer der Gruppe ansehen können. Dieser erhält von den Händlern aus dem Flachland bevorzugt Geschenke und andere Vorteile, um ihn wohlwollend zu stimmen. Die Anführerschaft dieses Mannes dient den

Außenstehenden als Anhaltspunkt, ist für die Agta jedoch in keiner Weise bindend. Der „Anführer“ ist aber durch seine Sonderposition in der Lage auf diese Weise Macht zu gewinnen: „*The power of the Agta leader to manipulate goods and services received is a force to be considered*“ (Barbosa 1985: 16). Auf diese Weise könnte der Kontakt mit Außenstehenden auf längere Zeit das egalitäre System der Agta verändern.

Teilen

Das Teilen von Nahrung und das Tauschen von Dienstleistungen untereinander spielt bei den Agta eine wichtige Rolle. Als Kriterium für das Teilen gelten vor allem Verwandtschaftsbeziehungen, aber auch andere Gründe, wie der Wohnort oder die persönliche Vergangenheit (Early, Headland 1998: 14). Early und Headland schreiben dazu (1998: 14): „*These kinship-exchange relationships have a strong moral or ethical quality and usually cannot be ignored without group sanction, including ostracism*“.

Nahrung wird zwischen allen Haushalten des Camps geteilt, ungeachtet der Nahrungssituation einzelner Haushalte: So kann es vorkommen, dass dieselbe Nahrung gleichzeitig zwischen zwei Haushalten geteilt wird. Es wird von der Band erwartet, dass Nahrung geteilt wird, weshalb weder um einen Anteil gebeten, noch für dessen Erhalt gedankt wird. Haushalte teilen im Sinne der *generalisierten Reziprozität*: Sie nehmen an, dass sie im Laufe der Zeit genauso viel erhalten wie sie geben. Daher wird die Gegengabe weder zu einem bestimmten Zeitpunkt erwartet, noch muss sie den gleichen Wert haben wie die ursprüngliche Gabe. Auf lange Sicht haltet sich Geben und Nehmen in Balance (Rai 1990: 56).

Estioko-Griffin und Griffin (1981: 136) führen an, dass Nahrung zuerst innerhalb der eigenen Familie aufgeteilt wird und dann in der erweiterten Verwandtschaft. Was übrig bleibt, wird für den Handel verwendet. Nahrung wird nach ihrer Wertigkeit klassifiziert, wobei Fleisch in der Rangordnung an oberster Stelle steht. Je höher der Wert der Nahrung, desto stärker die Verpflichtung, sie zu teilen. Fleisch wird immer geteilt, während Pflanzen meist nur zwischen den Menschen aufgeteilt werden, die zum Zeitpunkt des Konsums anwesend sind (Rai 1990: 57). Headland (1985: 110, 111) betont die Wichtigkeit, die der Umverteilung von Fleisch innerhalb der Gruppe beigemessen wird: „*[...] A core value in Agta society [...] is the institutionalized ritual of meat sharing. When a hunter secures game, his household distributes equal shares of meat to every other household in the camp (exclusive of meat which is traded to the lowlanders). The correct distribution of meat is so important that failure to give meat to any household can result and has resulted in violence*“.

Ökonomie

Wie bereits im Überblick erwähnt, leben die Agta hauptsächlich von den Produkten des Waldes, die sie entweder selbst konsumieren, oder durch Handel in Konsumgüter oder Geld konvertieren. Manche Agtagruppen pflegen individuelle, langjährige Handelsbeziehungen zu dauerhaften Handelspartnern (*ibay*). Neben dem Verkauf und Tausch von Gütern verdienen sich die Agta in den letzten Jahren zunehmend auch durch Lohnarbeit auf den Feldern der Sesshaften etwas dazu. Leider geraten sie durch ihre intensiven Handelsbeziehungen, auf die sie wegen des zunehmenden Verlusts ihres Lebensraumes Wald angewiesen sind, in große ökonomische Abhängigkeit und werden vielfach ausgebeutet.

Zusätzlich bauen viele Agta auch noch Obst, Gemüsesorten und kohlehydratreiche Pflanzen wie Süßkartoffeln, Reis und Maniok auf kleinen Feldern an, die sie durch Brandrodung urbar machen. Die Erträge dieser Felder dienen für Zeiten, in denen andere Nahrung nicht verfügbar ist (Griffin und Griffin 1999: 290).

Der Wald ist Ressource für eine Reihe von Nahrungsmitteln und Handelsgütern: Gejagt werden vor allem das Bartschwein und größeres Wild; aber Fallweise auch kleinere Tiere. Eine weitere Proteinressource stellt der Fisch da, der oft mehrmals täglich aus Flüssen und Bächen gefangen wird (Griffin und Griffin 1999: 290). Von den pflanzlichen Produkten werden Früchte, wilde Wurzeln und Knollen und andere Pflanzen gesammelt, jedoch haben kohlehydratreiche Nahrungsmittel wie gehandeltes Mehl und Reis das Sammeln von essbaren Pflanzen stark zurückgedrängt (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 122). Ein weiteres beliebtes Nahrungsmittel für den Eigenkonsum und den Verkauf ist der wilde Honig, der saisonal im Wald zu finden ist. Orchideen, Rattan und andere Hölzer werden verkauft (Estioko-Griffin 1985: 21, 22; Barbosa 1985: 14).

Jagd

Die Jagd ist ein essentieller Faktor in der Ernährung der Agta, die fast täglich Fleisch konsumieren. Da ein Grossteil der pflanzlichen Nahrung durch Handel erstanden oder angebaut wird, spielt die Jagd bei den Agta eine wichtigere Rolle als das Sammeln, was für Jäger und Sammler untypisch ist.

Bevorzugte Beute sind mittelgroße Tiere wie das Bartschwein (*Sus barbatus*) und Wild, aber auch kleinere Tiere wie Affen, Warane, Schleickatzen oder Schlangen werden erlegt, sofern sie entdeckt werden. Affen sind eine wichtige Jagdbeute in der Regenzeit (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 124; Griffin und Griffin 1999: 290; Rai 1990: 47). Die am häufigsten

verwendete Jagdwaffe ist Pfeil und Bogen. Der Bogen ist 1,50m lang und besteht aus Palmholz, die daran befestigte Sehne wird von der Rinde einer Ficus-Art gewonnen oder besteht aus Nylon. Ein Bogen kann in zwei Tagen fertig gestellt werden und hält bis zu drei Jahre (Rai 1990: 47). Im frühen 20. Jahrhundert begannen Gewehre Pfeil und Bogen abzulösen. In den 60er Jahren hatten diese den Bogen fast vollkommen verdrängt, mit der Verhängung des Kriegsrechts und dem Verbot von Feuerwaffen im Jahr 1972 kamen Pfeil und Bogen jedoch wieder zurück. Gewehre sind immer noch illegal, werden von den Agta jedoch von verschiedenen Quellen bezogen und lösen Pfeil und Bogen sukzessive ab¹⁴ (Rai 1990: 48). Die Agta verwenden auch Hunde für die Jagd. Sie gelten als wertvoller Besitz, werden laut Rai aber nicht speziell trainiert oder gefüttert¹⁵. Gute Hunde treiben oft selbstständig Tiere ins Camp, wo sie dann von den Bewohnern erlegt werden (Rai 1990: 48). Rai beschreibt fünf verschiedene Jagdmethoden: In der Regenzeit suchen die Agta entweder im Einzugsgebiet der Beutetiere nach Wild (*puhab*), oder sie verfolgen frische Spuren (*tikéd*), die nach einem Regenschauer sichtbar sind. In der Trockenzeit sind diese Taktiken aufgrund der Geräusche und des Geruchs des Jägers nicht effektiv, weshalb andere Methoden angewandt werden. Der Jäger hat hier die Möglichkeit, bei einer Fährte zu warten und dann aus dem Hinterhalt anzugreifen (*sanéb*), oder sich zu verstecken (*hos*). Dies wird vor allem bei der Schweinejagd gemacht, wo sich der Jäger bei einer Suhle oder einem Fressplatz verbirgt. Eine weitere Taktik ist das Einkreisen (*sagide*) von Jagdtieren mit Hunden und Menschen (Rai 1990: 48).

Die Agta kennen Jagdtechniken für die Gruppe, für Einzelne oder für die nächtliche Jagd. Nachts wird mit einer Stirnlampe gejagt; diese Taktik eignet sich gut, um Flughunde zu erlegen.

Verschiedenste Fallen werden für zweitrangige Beutetiere benutzt: Wilde Hühner, Vögel, Katzen oder Pythons werden auf diese Weise erbeutet (Rai 1990: 49).

Erstaunlicherweise spielen bei vielen Agta-Gruppen nicht nur Männer, sondern auch Frauen eine aktive Rolle bei der Jagd. Die Beteiligung der Frauen an der Jagd ist von Region zu Region unterschiedlich: In den nördlichen Gebieten (in der Provinz Cagayan und im nördlichsten Teil von Isabela), die bergig und abgelegen sind, gehen die Frauen viel und regelmäßig jagen. Weiter südlich (in der Provinz Isabela) leben die Agta näher am Flachland

¹⁴ Diese Angaben beziehen sich auf das Jahr 1990 (Rai 1990).

¹⁵ Hier widersprechen sich die Angaben von Rai (1990: 48) und Estioko-Griffin (1985: 26): laut Estioko-Griffin werden Hunde als Welpen gekauft und trainiert. Dies könnte mit lokalen Unterschieden zwischen den Agta-Gruppen erklärt werden.

und den dort ansässigen Farmern und sind intensiver in den Handel involviert. Hier jagen Frauen heutzutage kaum noch: In den meisten Teilen von Isabela nehmen sie nicht aktiv an der Jagd teil, worin die Autoren eine Anpassung an die philippinische Mainstream-Kultur vermuten (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 127): „*In Palanan and Casiguran, women and men laugh at the idea of women hunting. Such a practice would be a custom of wild, uncivilized Agta (ebuked) far away in the mountains, they say*” (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 128). Allerdings begleiten sie die Männer bei der Jagd und spielen eine wichtige Rolle beim Umgang mit den Jagdhunden. Außerdem helfen sie den Männern, das erlegte Wild aus dem Wald zu tragen. Im Süden von Isabela leben auch zwei Gruppen, in denen Frauen selbst aktiv jagen, jedoch nur unter extremen Umständen, die andere Formen der Nahrungsbeschaffung nicht mehr ermöglichen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 128).

Im nördlichsten Teil von Isabela und in Cagayan leben jene Agta-Gruppen, in denen Frauen ebenso wie Männer regelmäßig auf die Jagd gehen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 128, 129), wobei in verschiedenen Regionen verschiedene Jagdstrategien beobachtet werden können: Einige Frauen bevorzugen als Jagdwaffe die Machete. Sie benutzen Hunde, um das Wild einzukreisen, das sie dann mit der Machete töten. Andere Frauen wiederum jagen lieber mit Pfeil und Bogen. Die Frauen am Malibu-River sind auf Pfeil und Bogen spezialisiert, am Diangu-Fluss greifen viele Frauen auf die Machete zurück (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 128, 129).

In der von Griffin (Estioko-Griffin 1985: 23, 24) untersuchten, im Nanadukan-Tal ansässigen Gruppe, waren alle Männer ab 14 Jahren regelmäßige Jäger, jedoch nicht alle Frauen. Die Gruppe bestand aus 16 Männern und 21 Frauen, wobei 15 von 21 Frauen aktive Jägerinnen waren. Vier gaben an, in der Vergangenheit gejagt zu haben und zwei bekannten, dass sie nicht wussten, wie man jagt. Im Zeitraum von Griffins Aufenthalt veränderte sich die Gruppenkonstellation mehrmals, jedoch überstieg die Anzahl der männlichen Jäger immer die der weiblichen.

Die Jagdstrategien von Männern und Frauen unterscheiden sich in manchen Punkten: Männer verwenden generell Pfeil und Bogen, Frauen jagen je nach Präferenz entweder mit dem Bogen, oder sie töten ihre Beute mit der Machete (Estioko-Griffin 1985: 24). Frauen lassen sich im Gegensatz zu Männern bei der Jagd immer von ihren Hunden begleiten, obwohl sie nach eigenen Angaben auch Jagdtechniken kennen, die keine Hunde benötigen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 129).

Männer bevorzugen die Pirsch und sind dafür meist alleine oder zu zweit unterwegs, während Frauen öfter in Teams mit mehreren Hunden losziehen. Manche Frauen jagen allerdings auch

alleine, wenn keine Partner verfügbar sind. In der Trockenzeit sind die Männer hauptsächlich in der Nacht unterwegs, Frauen eher untertags (Estioko-Griffin 1985: 24). Die Jagdtechniken variieren auch mit der Jahreszeit: in der Trockenzeit spielen Hunde eine wichtige Rolle, während in der Regenzeit eher die Pirsch bevorzugt wird. Die Daten, die Griffin und Griffin gesammelt haben, beziehen sich jedoch nur auf die Trockenzeit, weshalb über die Jagdtätigkeit der Frauen in der Regenzeit wenig bekannt ist (Estioko-Griffin 1985: 129).

Die Hunde spielen für die Frauen eine sehr wichtige Rolle bei der Jagd: Sie werden dazu benützt, Wild aufzuspüren und zu halten. Um erfolgreich zu sein, braucht man mindestens drei ausgewachsene Jagdhunde. Frauen, die keine Hunde zur Verfügung haben, beteiligen sich nicht an der Jagd: „*When I asked a woman, who was lactating, why she had not been hunting after she claimed she knew how to hunt, she answered she had no hunting dogs. [...] This response was commonly given by women as a reason for their not being actively involved in hunting*” (Estioko-Griffin 1985: 26).

Frauen werden durch ihre Rolle als Mütter nicht daran gehindert, der Jagd nachzugehen: Schwangere gehen bis zum Einsetzen der Wehen allen Tätigkeiten nach. Auch während der Menstruation gehen Frauen auf die Jagd. Während der Stillperiode sind sie am meisten eingeschränkt, auch wenn es möglich ist, schon sehr kleine Säuglinge auf dem Rücken gebunden auf die Jagd mitzunehmen. In dieser Phase sind die Frauen am wenigsten aktiv: Das jüngste Kind, das im Beisein von Estioko-Griffin mitgenommen wurde, war sechs Monate alt. Ab dem Alter von etwa eineinhalb Jahren sind die Kinder alt genug um bei kurzen Jagdtrips bei Verwandten im Camp zurückgelassen zu werden. Bei längeren Trips wird das Kind mitgenommen (Estioko-Griffin 1985: 26, 27). Generell jagen aber Frauen mit kleinen Kindern weniger als kinderlose oder Frauen mit älteren Kindern (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 131). Ältere Menschen, Frauen wie Männer, jagen, so lange sie sich dafür körperlich in der Lage fühlen. Jugendliche beginnen mit der Jagd, sobald sie durch den Beginn der Pubertät die nötige körperliche Kraft erlangt haben (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 131).

Eine weitere Rolle bei der Beteiligung an der Jagd spielen persönliche Präferenzen: Manchen macht die Jagd mehr Spaß als anderen. Die Agta-Gruppen, die sehr abgelegen leben, gehen der Jagd am intensivsten nach (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 129; 1985: 26).

Die Agta jagen in verschiedensten Konstellationen: Ein Team kann aus einer männlichen oder weiblichen Einzelperson oder aus mehreren Personen bestehen, es kann nur aus Männern oder Frauen oder aus einer gemischtgeschlechtlichen Gruppe bestehen. In jeder Gruppenkonstellation – außer in manchen Fällen von alleine jagenden Männern – werden Hunde mitgenommen. Kinder können in jeder Gruppe vorhanden sein, ebenso wie Mütter, die

ihre Säuglinge am Rücken tragen. Aus praktischen Gründen geht eine Mutter mit Kind jedoch nur in Begleitung auf die Jagd, da sie im Erfolgsfall das erlegte Tier und das Kind nicht gleichzeitig tragen kann (Estioko-Griffin 1985: 24).

Von den 296 von Estioko- Griffin beobachteten Jagdausflüge wurden 180 (60,8%) nur von Männern und 55 (18,6%) nur von Frauen durchgeführt, in 61 Fällen (20,6%) waren Männer und Frauen gemeinsam unterwegs. Männer tendierten eher dazu, alleine loszuziehen, Frauen waren lieber in Teams unterwegs¹⁶. In 11,2% der Fälle, in denen Frauen bei der Jagd beteiligt waren, wurde ein Kleinkind mitgetragen (13 Touren), elfmal ging eine Frau alleine jagen (entspricht 9,5% der Trips mit weiblicher Beteiligung) (Estioko-Griffin 1985: 24, 25). Estioko-Griffin betont, dass die Frauen auch in gemischten Jagdgruppen eine aktive Rolle einnehmen: „*Women were not just passive participants who were simply involved in directing dogs. Like men, they had just as much chance in killing the game. These were the same women who hunted alone or with other women*” (Estioko-Griffin 1985: 25).

Im Nanadukan-Tal, wo Griffin ihre Forschungen bezüglich der Jagdbeteiligung der Frauen durchgeführt hat, verbringen Frauen in der Regenzeit 51,6% ihrer Arbeitszeit bei der Jagd, in der Trockenheit, wo der Brandrodungsfeldbau seine Hochsaison hat, sind es 8,6%. Bei den Männern liegt die Zeit, die bei der Jagd verbracht wird, noch höher: 85,6% in der Trockenzeit, 12,6% in der Regenzeit (Estioko-Griffin 1985: 28).

Fischerei

Alle Agta fischen von früher Kindheit an bis ins hohe Alter, denn Fisch stellt für sie eine wichtige Proteinressource dar. Um zu fischen tauchen die Agta mit Schwimmbrillen unter Wasser und speißen die Fische mit einem Speer auf, dabei arbeiten sie sich langsam flussaufwärts vor und fangen kleinere Fische und Shrimps (Estioko-Griffin 1985: 22): „*The everyday techniques for fishing are limited to underwater spear fishing. Glass-lensed wooden goggles, a heavy weight wire spear or rod varying according to size of fish sought, and an inner-tube rubber band complete the equipment*” (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 131).

Gefischt wird tagsüber oder in der Nacht, wobei nachts vor allem Aale und größere Fische gefangen werden, wenn sie aus ihren Verstecken hervorkommen (Estioko-Griffin 1985: 22).

Die Fischversorgung spielt vor allem in Zeiten eine Rolle, wo Gruppen von Jägern mehrere Tage unterwegs sind. Die zurückgebliebenen Campbewohner decken in dieser Zeit mit dem Fischfang ihren Proteinbedarf.

¹⁶ Die Tendenz der Männer alleine jagen, erklärt auch die viel größere Anzahl der Jagdausflüge der Männer im Vergleich zu jenen der Frauen, die eher in Gruppen unterwegs sind.

Die Fischtechnik der Agta erfordert körperliche Fitness und viel Geschick. Frauen und Mädchen sind aktive Fischerinnen, vor allem Teenagerinnen sind sehr erfolgreich. In der Schwangerschaft und der frühen Stillzeit gehen Frauen aufgrund der körperlichen Anstrengung kaum fischen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 131). Alte Leute fischen solange, wie sie dazu körperlich in der Lage sind, dann tendieren sie dazu, andere Wassertiere wie Krebse und Schalentiere, Shrimps oder Amphibien zu sammeln. Männern fällt es im Alter schwerer, das Fischen aufzugeben als Frauen: Obwohl auch Frauen für die Fleisch- und Fischversorgung zuständig sind, wird sie doch in erster Linie als eine wichtige Aufgabe der Männer gesehen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 132). Die prozentuelle Arbeitszeit, die mit Fischen verbracht wird, liegt bei den Agta im Nanadukan-Tal in der Trockenzeit bei 28,2% (Männer) und 9,4% (Frauen), in der Regenzeit bei 11,9% (Männer) bzw. 13,6% (Frauen) (Estioko-Griffin 1985: 28).

An tieferen Flussabschnitten, wo sich Fische unter Felsen und Steinen verstecken, wird in der Gruppe gefischt. Die Fische werden aufgeschreckt und dann mit dem Speer aufgespießt: Dafür wird eine lange Rebe verwendet, an die Steine und Bananenblätter befestigt werden. An jeder Seite des Ufers hält nun eine Person diese Rebe fest und beide ziehen sie durch das Wasser. Die Fische werden durch die Steine und Bananenblätter aufgescheucht und im Wasser wartende Agta erlegen sie mit dem Speer. Meist bleiben ältere Personen außerhalb des Wassers und ziehen die Rebe, während alle jungen und fitten im Wasser bleiben und die Fische erlegen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 132; 1985: 22).

Seit kurzem haben manche Agta das Fischen mit Rute und Leine sowie das Netzfischen von der philippinischen Bevölkerung übernommen. Mit dem Netz wird in der Regenzeit an jenen Stellen gefischt, wo der Fluss in das Meer mündet. Dann ist das Wasser relativ ruhig und zu schlammig und trübe um auf die traditionelle Art zu fischen. Griffin ist im Gebiet des Nanadukan- Flusses jedoch nur einem Mann begegnet, der aus Pflanzen ein Fischernetz fertigen kann (Estioko-Griffin 1985: 22).

Brandrodungsfeldbau

Die meisten Agta betreiben Brandrodungsfeldbau¹⁷, dessen Erträge sie als Ergänzung für ihren Speiseplan nützen. Flache Stellen an Flüssen und Stränden werden gerodet und als kleine Felder genutzt, auf denen unter anderem Reis, Mais, Süßkartoffeln, Maniok, ein paar Obstbäume und Gemüsesorten angebaut werden (Estioko-Griffin 1985: 23). Die Hauptarbeit

¹⁷ Einige wenige haben keine eigenen Felder, wie Griffin (1985: 23) schreibt.

auf den Feldern findet in der Trockenzeit von März bis Juni statt, zuvor muss jedoch das zukünftige Feld erst von Vegetation befreit werden, was schon im Jänner geschieht. Die größeren Bäume werden von Männern gefällt, alle anderen Feldarbeiten werden von Männern wie Frauen gemacht. Bei anspruchsvollen Ausholungen werden bei Bedarf Agta aus anderen Gruppen um Hilfe gebeten, welche ihrerseits Hilfe erwarten können, sollten sie sie in Zukunft brauchen. Die Pflanzen werden zum Trocknen liegengelassen und im März verbrannt, wenn es das Wetter zulässt (Barbosa 1985: 15).

In den Monaten März bis Juni hat die Feldarbeit Hochsaison und ein Grossteil der Arbeitszeit wird auf den Feldern verbracht: 73,2% der Arbeitszeit der Frauen und 46% der Arbeitszeit der Männer wird für den Anbau von Feldfrüchten aufgewendet. (In der Regenzeit sind es 0,7% der Arbeitszeit der Männer und 25,8% der Arbeitszeit der Frauen¹⁸ (Estioko-Griffin 1985: 28)). Die Tätigkeiten auf den Feldern umfassen neben der Bepflanzung im Mai und Juni das Jäten, das Umpflanzen von Maniok-Strünken und Süßkartoffelpflanzen, und die gelegentliche Ernte von Maniok und Süßkartoffel für den täglichen Gebrauch (Estioko-Griffin 1985: 27).

Handel

Es ist bekannt, dass Agta – abgesehen von den am weitesten abgelegenen Gruppen – mindestens seit 1900 mit Außenstehenden Handel betreiben. Generell kann gesagt werden, dass Agta die eher flussabwärts und nahe bei den dort sesshaften Farmern leben, intensiver Handel betreiben und mehr vom Handel abhängig sind als jene Gruppen, die abgelegener in den bergigen Gebieten flussaufwärts leben (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 134, 135). Die Gegenden des intensiven Handels korrelieren mit denjenigen, in denen Frauen nicht jagen. Hierzu gehören die Agta Gruppen in Palanan und Casiguran in der Provinz Isabela (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 128, 134).

Eine wichtige Rolle spielen die langjährigen engen Handelspartner, die *ibay*¹⁹ genannt werden: „*Trade partners are called ibay and partnerships may last between two families over two or more generations. Ibay exchange meat for grains and roots, [...] for cloth, metal, tobacco, beads, and other goods*“ (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 134). Neben Konsumgütern werden auch Dienstleistungen getauscht. So leisten viele Agta Feldarbeit für ihre *ibay*-Partner und erhalten ihrerseits Dienstleistungen zurück. Für die Arbeit können sie

¹⁸ Die Zahlen beziehen sich auf die Agta des Nanadukan-Flusses.

¹⁹ Rai (1990:87) betont, dass es sich bei *ibay* um eine Institution handelt, die nur bei bestimmten Agta-Gruppen, z.B. in Palanan und Casiguran beobachtet wurde.

sich einen Wasserbüffel für ihre eigenen Felder ausleihen, oder sie erhalten Lebensmittel oder andere Konsumgüter, die benötigt werden (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 134).

Die Agta sind nicht an ihre *ibay* als alleinige Handelspartner gebunden, sie können Handel treiben, mit wem sie wollen, jedoch haben *ibay* Anspruch auf gewisse Vorrechte. Ihnen wird das beste Angebot gemacht, man gewährt Kredit, wenn es nötig ist, und sie sind die erste Wahl, wenn ein gutes Geschäft gemacht werden kann (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 134).

Die Farmer, die diese intensiven Handelsbeziehungen mit einzelnen Agta eingehen, sind durchwegs männlich, ihre Gegenstücke unter den Agta können sowohl Männer als auch Frauen sein. Agta-Frauen sind sehr aktive Händlerinnen und haben ihre eigenen Handelspartner. Eheleute müssen jedoch den *ibay*-Partner des Ehemanns oder der Ehefrau in geschäftlichen Belangen wie ihren eigenen behandeln. In Gegenden, wo Frauen üblicherweise kaum jagen und der Handel hauptsächlich auf dem erlegten Fleisch basiert, übernehmen die Frauen die Kontakte zu den Farmern, während die Männer das benötigte Wild erlegen. Dadurch haben Frauen oft viel Erfahrung im Kontakt mit sesshaften Bauern, was sie jedoch nicht davor schützt, von ihnen betrogen zu werden (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 134).

Durch den Handel hat sich für viele Frauen der Arbeitsalltag erleichtert, da sie nun, anstatt im Wald nach wilden Yamswurzeln graben zu müssen, die benötigten Lebensmittel kaufen oder tauschen können. Wie Griffins jedoch schreiben, hat sich mit der Abhängigkeit und Intensivierung des Handels diese Arbeitserleichterung wieder ins Gegenteil verkehrt: Um vom eigenen Anbau und vom Handel leben zu können, müssen die Frauen mehr arbeiten als jemals zuvor und verbringen einen Großteil ihrer Arbeitszeit als Lohnarbeiter auf den Feldern der Flachlandbewohner. Dies ist vor allem in Gegenden der Fall, wo Agta flussabwärts und nahe bei sesshaften Farmern leben und ökonomisch immer mehr von ihnen abhängig werden (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 135): „*In the families that reside close to Palanan [...] men and women work almost daily in the fields for farmers. Men [...] (give) up hunting for field labor and a corn and sweet potato diet supplemented by small fish*“.

Neben Fleisch handeln die Agta mit Rattan, Orchideen, Bambus, medizinischen Pflanzen, Honig und anderen Ressourcen des Waldes, die sich verkaufen lassen (Barbosa 1985: 14).

Manche Agta sammeln beispielsweise Kopal, ein Harz aus den Kauri-Bäumen (*Agathis philippinensis*), welche in der Sierra Madre weit verbreitet sind. Sie verkaufen den Kopal an Mittelsmänner im Flachland, die damit in die Städte ziehen und ihn dort weiterverkaufen. Griffin beschreibt den Handel mit Kopal als eine Tätigkeit, auf die sich Frauen spezialisiert haben, obwohl sie auch angibt, dass sowohl Männer als auch Frauen bei der Suche nach

Kopal beteiligt sind. Neben Nahrungsmitteln und Stoffen wird der Handel mit Kopal oft genutzt, um Medikamente zu erstellen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 135). Eine weitere Zusatztätigkeit ist der Ankauf von Produkten in größeren Orten, die dann in kleinen Orten ohne eigene Märkte weiterverkauft werden: „*After working in fields for cash and building a surplus, families may cross the Sierra Madre to the towns of San Mariano, Cagayan, and Ilagan. There Agta, often women, purchase in markets and stores goods for use and resale in Palanan*” (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 135, 136).

Sammeln und Graben nach Wurzeln

Das traditionelle Sammeln von essbaren Pflanzen und Graben nach Wurzeln trägt heutzutage kaum noch zur Ernährung der Agta bei. Pflanzliche Lebensmittel werden selbst angebaut oder durch Handel bezogen, was dem mühsamen Graben und Sammeln im Wald vorgezogen wird. Nur in Notzeiten wird auf die essbaren pflanzlichen Ressourcen des Waldes zurückgegriffen: „[...] *Agta exploit a number of grasses such as fern (pako, Diplazium esculentum), wild chili (sili, Capsicum minimum), and elephant grass (bigiw, Miscanthus sp.). They extensively exploit a number of vines such as rattan (uway, Calamus spp.), a variety of palm (e.g. nénga, Calamus sp.), varieties of wild tuber (e.g. ilus, Discorea sp.), and betel leaf (géwid, Piper betlé). They also use a number of trees: tree fruits (e.g., pélluat, Nephelium lappaceum), areca nut (butag, Areca spp.), one palm variety (anaw, Livistina sp.), wild banana (bigit, Musa sp.) and bamboo (bulo, Schizostachym spp.)*” (Rai 1990: 28). Agta-Gruppen, die weit abseits von sesshaften Farmern leben, sind oft wochenlang auf diese Ernährung angewiesen, bis sie wieder Mais, Mehl und andere Produkte erwerben können (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 132). Heute verbringen Frauen in der Regenzeit 8,2% ihrer Arbeitszeit beim Graben und Sammeln, in der Trockenzeit sind es 6,3%. Die Männer nutzen dafür 1,8% (Regenzeit) bzw. 7,2% (Trockenzeit) ihrer Arbeitszeit²⁰ (Estioko-Griffin 1985: 28).

Obwohl das Sammeln von Früchten, Palmharz und anderen Pflanzen, sowie das Graben nach wilden Wurzeln in den Hintergrund getreten ist, wissen die Agta immer noch sehr gut über die Flora des Waldes Bescheid und können ihren Bedarf durch den Wald decken, sollten sie dazu gezwungen sein. Die Fähigkeit, essbare Pflanzen aus dem Wald zu beschaffen, ist immer noch eine wichtige Eigenschaft, nach der junge Frauen bemessen werden und die eine Rolle bei der Brautwahl spielt.

²⁰ Diese Daten beziehen sich auf die Agta im Nanadukan-Tal.

Auch Männer graben nach Wurzeln, obwohl sie die Tätigkeit als Arbeit der Frauen bezeichnen. Auf längeren Jagdtrips – auf die sie oft ohne Proviant aufbrechen – ernähren sie sich von einem Teil des erlegten Fleisches und von selbst gegrabenen Wurzeln (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 133).

Als typisch weibliche Tätigkeit wird die Herstellung von Stärke aus der Caryota-Palme gesehen. Gruppen von Frauen suchen im Wald nach Bäumen, die viel von der Stärke enthalten, fällen sie und entnehmen die Stärke aus dem Mark der Bäume. Auch wenn dies als typisch weibliche Tätigkeit gilt, arbeiten Männer mit, wenn ihre Hilfe benötigt wird (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 133).

Es ist auch bekannt, dass die Agta zwischen März und Juli Honig sammeln, den sie selbst konsumieren und verkaufen, wobei sowohl der flüssige Honig, als auch die Bienenlarven und die Pollen gegessen werden (Estioko-Griffin 1985: 22, 23; Barbosa 1985: 14). Leider wird in der Literatur nicht näher darauf eingegangen, wie der Honig von den Bäumen geholt wird.

Handwerkliche Tätigkeiten und Arbeitsteilung

Die Agta haben eine lose Arbeitsteilung, die Tendenzen erkennen lässt, welche Arbeiten eher den Männern und welche eher den Frauen zugeschrieben werden, aber es gibt keine strenge Trennung der Tätigkeiten nach Geschlecht (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 133). Grundsätzlich sind sich die Tätigkeiten der Männer und Frauen sehr ähnlich. Einige wenige Arbeiten gelten jedoch als spezifische Tätigkeit eines Geschlechts: Die Jagd und Fischerei – als Sicherung der Proteinquellen – gilt als Aufgabe der Männer, während das Graben nach Wurzeln und das Sammeln von essbaren Pflanzen im Wald eine Aufgabe der Frauen ist. Trotzdem gehen Frauen in vielen Orten auf die Jagd und Männer graben auch nach Wurzeln (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 132, 133). Ebenso wie der Hausbau, d.h. das Bedecken des Rahmens des zukünftigen Windschirms mit Palmblättern, wird die Herstellung von Speisestärke aus der Caryota-Palme als typisch weibliche Aktivität gesehen (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 133). Sowohl beim Hausbau, als auch bei der Gewinnung von Stärke helfen aber auch Männer mit, wenn sie gebraucht werden. Handwerkliche Tätigkeiten und Hausarbeiten, wie Reparaturen am Windschirm, die Zubereitung der Nahrung oder Versorgung der Kinder, werden von Männern wie Frauen ausgeübt, wobei Frauen einen größeren Teil ihrer Zeit bei diesen Arbeiten verbringen (Estioko-Griffin 1985: 27).

Eine reine Domäne der Frauen ist jedoch das Flechten von Matten (Estioko-Griffin 1985: 27). Eine Arbeit der Männer ist die Herstellung der Pfeilspitzen: *“While women make their own*

arrows, the actual blacksmithing of the metal projectile points to be a male activity“ (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 129).

Kindererziehung

Die Kinder der Agta werden in den ersten Lebensmonaten ununterbrochen von ihren Müttern in einer Schlinge getragen. Das Kind befindet sich vorne, seitlich oder am Rücken der Mutter, es wird gestillt, wenn es hungrig ist und danach zum Schlafen auf den Rücken geschoben.

Nachts schläft das Baby zwischen den Eltern: *„During its first year, the infant is constantly attached to the mother. Breastfeeding is very frequent and given on demand day or night“* (Estioko-Griffin 1985: 29). Die Säuglinge der Agta werden durchschnittlich mit 23-29 Monaten dadurch abgestillt, dass die Kinder von selbst beginnen, immer weniger zu trinken (Konner 2005: 56).

Je älter das Kind wird, desto mehr kümmern sich auch andere Familienmitglieder um das Kind. Für Tätigkeiten der Mutter, die mit einem Kleinkind nicht durchführbar sind, wie zum Beispiel das Fischen, wird es für wenige Stunden im Camp bei Großeltern, Geschwistern oder anderen Verwandten zurückgelassen. Die meiste Zeit kümmert sich jedoch die Mutter um das Kind. Konner (2005: 56) schreibt, dass die Mütter das Babysitting zu mehr als 50% übernehmen. Andere Verwandte verbringen weniger Zeit mit den Kindern: Großmütter 7,5%, ältere Schwestern 10% und die Väter gar nur 4,4% der Zeit. Die Beteiligung der Väter an der Kindererziehung variiert individuell von Fall zu Fall und steigt tendenziell mit dem Alter des Kindes: *„Of seven fathers of infants under two years of age, the ratio of observations of maternal to paternal caregiving („baby-sitting“) was two thirds in one case, more than a half in another, and zero in two others“* (Konner 2005: 56). Väter tragen ihre Kinder selten im Camp, aber oft auf Trips außerhalb des Camps. Unruhige und schreiende Kleinkinder werden von den Müttern, nicht vom Vater durch Liebkosungen oder kleine Spiele beruhigt (P.B. Griffin und M. Griffin 1992: 306, 307). Konner (2005: 56) schreibt, dass Agta-Väter sich im Vergleich zu anderen Jäger- und Sammlergruppen eher weniger mit Säuglingen und Kleinkindern beschäftigen. Trotzdem beschreibt Griffin (Estioko-Griffin 1985: 30) die Anwesenheit und Aufmerksamkeit der Väter gegenüber ihren Kindern als entscheidend. Je nach Persönlichkeit engagieren sich die Väter für ihre Kinder: Sie nehmen sie mit auf die Jagd oder zum Fischen, besorgen ihnen Kleidung und helfen ihnen im Alltag (P.B. Griffin und M. Griffin 1992: 312-316). Ebenfalls entscheidend für den Grad der väterlichen Unterstützung bei der Kindererziehung ist die Anwesenheit anderer potentieller Babysitter. Sind eine zweite

Ehefrau oder ältere Töchter anwesend, unterstützen meist die die junge Mutter. Hat ein junges Paar in kurzen Abständen mehrere Kinder bekommen, ist die Hilfe des Vaters unbedingt notwendig und wird von ihm auch erbracht (S.316).

Die Agta haben keine Geschlechtspräferenzen, was ihre Kinder betrifft. Am ehesten wünschen sich Eltern mehrere Kinder beiderlei Geschlechts (S.302).

Agta-Kleinkinder haben große Bewegungsfreiheit: „*The small child is accorded an amount of freedom of movement that would frighten a non-Agta Filipino mother and perhaps horrify a Euro-American. Playing near open fires, with large knives, and in rivers is commonplace*” (P.B. Griffin und M. Griffin 1992: 301). Größere Kinder wachsen ebenfalls sehr frei auf: Bis zum Alter von etwa zehn Jahren müssen sie kaum bei täglichen Arbeiten helfen. Am häufigsten erfüllen sie kleine Aufgaben, etwa das Holen von Feuerholz und anderen Kleinigkeiten, die Erwachsene gerade benötigen, oder sie machen kurze Botengänge. Die Kinder spielen gemeinsam in gemischtaltrigen und gemischtgeschlechtlichen Gruppen, wobei größere Kinder auf kleinere aufpassen. Meist verbringen Mädchen ab etwa 10 Jahren viel Zeit damit, sich um jüngere Kinder zu kümmern, und mit ihnen zu spielen²¹ (P.B. Griffin und M. Griffin 1992: 302, 306). Schon im frühen Alter beginnen Agta-Kinder – Buben wie Mädchen – zu fischen: In der Trockenzeit üben sie das Fischen in seichten Gewässern mit den Schwimmbrillen, die auch die Erwachsenen benutzen (Barbosa 1985: 14). Mit der Jagd beginnen die jugendlichen Agta erst nach Beginn der Pubertät – zuvor haben sie noch nicht die dafür benötigte Kraft. In Gebieten wie dem Nanadukan-Tal oder dem Konyan-Lamikan Gebiet werden auch Mädchen für die Jagd trainiert (Estioko-Griffin und Griffin 1981: 131; Barbosa 1985: 14).

Die Erziehung der Agta-Kinder entspricht der „typischen“ Kindheit in einer immediate-return Gesellschaft: Die Kinder müssen keinen Beitrag zur Subsistenz leisten, Buben und Mädchen unterschiedlichen Alters spielen gemeinsam, und die Kinder haben relativ große Freiheiten. Väter und Mütter sind beide zu gleichen Teilen anwesend bzw. abwesend, jedoch übernimmt die Mutter die meiste Zeit die Obhut über das (Klein-)Kind. Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern beruht ähnlich wie bei den Batek und den Ju’hoansi nicht auf autoritärem Verhalten seitens der Eltern (M. Griffin 2000: 107). Es kommt laut Marcus Griffin jedoch hin und wieder vor, dass ein Kind Schläge erhält, wobei diese eher von der Mutter als vom Vater gegeben werden. Grundsätzlich bevorzugen die Agta jedoch verbale Mittel, um unerwünschtes Verhalten ihrer Kinder zu korrigieren (M. Griffin 2000: 107).

²¹ Eltern hingegen spielen kaum mit ihren Kindern (P.B. Griffin und M. Griffin 1992: 306).

Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen

Seit dem 2. Weltkrieg ist der Lebensraum der Agta massiven Veränderungen unterworfen, die langfristig auf Kosten der Agta zu gehen scheinen: Große Teile des ursprünglichen Waldgebietes wurden abgeholzt, und es gab einen massiven Zuzug von Farmern und Arbeitern. Die Flora und Fauna der Primärwälder, von der die Agta einst lebten, ist stark dezimiert worden. Nahrungsquellen für die Jagdbeute der Agta, sowie für die Agta selbst, werden durch die intensive Nutzung des immer kleiner werdenden Waldgebiets immer weniger. Die nach der Rodung wachsenden Sekundärwälder sind für sie kaum nutzbar: Wilder Yams kann hier nicht wachsen und Jäger klagen darüber, dass ihre wichtigsten Beutetiere – Bartschweine, Affen und Wild – in den nachwachsenden Sekundärwäldern nicht vorzufinden sind. Mit dem Rückgang des Waldes wächst die ökonomische Abhängigkeit der Agta von ihren sesshaften Nachbarn (M. Griffin 2000: 96; Barbosa 1985:16, 17).

Die Lebenserwartung der Agta ist niedrig, die Kindersterblichkeitsrate hoch. Krankheiten und Unterernährung sind stark verbreitet, ebenso wie die Abhängigkeit von Tabak und Alkohol. Diese Genussmittel werden ausschließlich von Außenstehenden bezogen verstärken die Abhängigkeit der Agta. Sozialer Stress und Alkoholabhängigkeit, sowie die unfreiwillige Verwicklung in militärische Konflikte zwischen der philippinischen Armee und der New People's Army in ihrem Gebiet tragen zu einer Steigerung der Gewaltbereitschaft bei (Griffin and Griffin 2000: 289).

Die Lebensbedingungen der Agta haben sich stark verändert und mit ihnen auch die ökonomischen Tätigkeiten. Trotzdem ist aus der Literatur nicht ersichtlich, dass dies eine Veränderung bezüglich der Geschlechterbeziehungen bei den Agta bewirkt hat. Die Agta-Frauen wie Männer sind ökonomisch sehr aktiv und tragen beide einen großen Teil zum Einkommen ihrer Familie bei. Gleichzeitig haben beide Entscheidungsmacht und die persönliche Freiheit, ihre Tätigkeiten nach eigenen Wünschen zu gestalten (Estioko-Griffin 1985: 30, 31; Estioko-Griffin und Griffin 1981: 126, 136). Griffin und Griffin (2000: 292) schreiben, dass die Agta ihre egalitäre Struktur beibehalten und hierarchische Beziehungen auf den Kontakt mit Außenstehenden limitieren, wo von ihnen Unterordnung gefordert wird.

6. DIE JU/'HOANSI

ÜBERBLICK

Die Ju/'hoansi sind eine von mehreren indigenen Gruppen, die als San zusammengefasst werden. Die San sind im südlichen Afrika beheimatet, sprechen Klicksprachen und lebten traditionell als Jäger und Sammler – die meisten von ihnen sind jedoch heute sesshafte Farmer und Lohnarbeiter.

Die San werden nach ihrem Aussehen grob in „gelbe“ und „schwarze“ San unterteilt: Die „schwarzen“ San inkludieren Völker im südöstlichen Angola, im westlichen Zambia und im östlichen Botswana. Sie sind groß und dunkelhäutig und sprechen Sprachen der Zshu-Khwe-Sprachgruppe. Sie leben von Tierhaltung, Ackerbau gemischt mit Jäger- und Sammlertum und als Lohnarbeiter (Lee 2003: 11).

Im Gegensatz dazu sind die „gelben“ San *„short, pale-skinned, deep-chested, with straight foreheads and small, almost delicate faces and jaws“* (Lee 2003: 11). Sie leben im Süden Angolas, in West- und Zentralbotswana und im nördlichen und östlichen Namibia. Ihre Sprachen werden drei verschiedenen Sprachgruppen zugeordnet: !Kung, Tshu-Khwe und !Xo. Eine vierte Gruppe, //Xam, galt als ausgestorben, jedoch tauchten nach Ende der Apartheid wieder //Xam-Sprecher auf. !Kung wird wiederum in drei Subgruppen unterteilt: nördliche, südliche und zentrale !Kung-Sprecher.

Die Ju/'hoansi sprechen zentrale !Kung-Sprachen. Die gelben San leben als Jäger und Sammler, als Viehalter und Ackerbauern und als Lohnarbeiter auf fremden Farmen oder in Minen. Bis in die 70er Jahre lebten die Ju/'hoansi als Jäger und Sammler, inzwischen verdienen sich die meisten ihren Lebensunterhalt als kleine Farmer und Viehzüchter (Lee 2003: 11).

Die Ju/'hoansi gehören zu den am intensivsten erforschten Jäger- und Sammlergruppen überhaupt (Lee 2003: 12). Moderne ethnographische Studien über sie begannen in den 1950er Jahren, als Laurence und Lorna Marshall bei den Ju/'hoansi von Nyae Nyae forschten. Ihnen folgte eine Reihe von Forschern, die über die Ju/'hoansi in Dobe arbeiteten: Lee führt in *„The Dobe Ju/'hoansi“* eine Liste mit der Vielzahl von Themengebieten an, über die in diesem Gebiet gearbeitet wurde (Lee 2003: 12, 13).

Diese Arbeit konzentriert sich von allem auf die Ju/'hoansi von Dobe, wo die Bevölkerung im Jahr 1964 aus 466 Ju/'hoansi und 340 Schwarzen Siedlern (Tswana und Herero) bestand (Lee 2003: 14, 141). Das Gebiet, das als Dobe bezeichnet wird, liegt im Nordwesten der Kalahari und besteht aus einer Ansammlung von 10 Wasserlöchern nördlich und südlich der Aha-Hügel (Lee 2003: 14). Es ist ca. 8000km² groß und wird in der Mitte von Nord nach Süd durch die Grenze zwischen Namibia (Westen) und Botswana (Osten) geteilt.

Das Gebiet nördlich der Aha Hills wird von den Ju/'hoansi als *N!umsi* bezeichnet, was Lee mit „*region of rocks or stones*“ übersetzt. Der Name *N!umsi* bezieht sich auf die Aufschlüsse aus Granit und Kalkstein, die hier im Gegensatz zur restlichen Kalahari zu finden sind. Die Wasserlöcher hier liegen im Tal entlang eines ausgetrockneten Flussbettes (*!Kangwa Molapo*), das sich von Nyae Nyae/Namibia im Osten über Botswana bis nach Westen in das Okavangodelta erstreckt.

Die Aha Hügel selbst sind ca. 100m hoch und haben keine permanenten Wasservorkommen, weshalb sie bis vor kurzem nicht bewohnt waren. Südlich der Hügel liegt das /Xai /xai Molapo, ein weiteres ausgetrocknetes Flussbett-Tal. Die Ju/'hoansi leben zu 70% in *N!umsi* und zu 30% in /Xai /xai (Lee 2003: 14).

Die Landschaft in Dobe wird von einer Reihe von Dünen strukturiert, die parallel zueinander von Osten nach Westen verlaufen. Diese Dünen sind bewachsen und bewegen sich nicht. Zwischen den Dünen befinden sich Täler mit ausgetrockneten Flussbetten, welche als *Melapo* (Singular *Molapo*) bezeichnet werden. Jedes dieser Täler beherbergt eine spezifische Flora mit einem typischen Vorkommen an essbaren Pflanzen.

Da Dobe in einem semiariden Gebiet liegt, ist die Wasserversorgung ein limitierender Faktor für die Mobilität der Ju/'hoansi. Die wichtigsten Wasserressourcen bergen die permanenten Wasserlöcher. Die meisten sind auf natürlichem Wege entstanden, wurden aber zusätzlich noch ausgebaut. Ein zweites Wasservorkommen – das in der Regenzeit verfügbar ist – stellen die *Melapo* dar: Ein bis sechs Monate lang führen sie Wasser. Kleine Wassermengen kann man in hohlen Bäumen wie dem Mongongo- Baum finden. Wasserhältige Wurzeln können in Notfällen ausgegraben und verwendet werden (Lee 2003: 26).

Das Klima in der Kalahari inkludiert sowohl große Hitze als auch Kälte: Dobe liegt durchschnittlich 1100m über dem Meer und in der tropischen Sommerregenzone: Der Regen fällt in einer 4-6monatigen Regenzeit in den heißen Sommern, die Winter sind trocken mit kühlen Nächten. Im Sommer (Oktober-Februar) erreichen die Temperaturen 30-40°C, im Winter stiegen die Tagestemperaturen auf 24-27°C, in den Nächten kann es aber bis knapp über den Gefrierpunkt abkühlen (Lee 2003: 28, 29). Die Menge des jährlichen Niederschlags

beträgt durchschnittliche 400mm (Biesele, /O/OO 1999: 205), variiert jedoch stark von Jahr zu Jahr; er kann von 239mm in schlechten Jahren bis zu 497mm in einem guten Jahr reichen. Dürreperioden kommen häufig vor: Die Wetterstation in Maun, die Dobe am nächsten liegt, meldet Dürreperioden in 2 von 5 Jahren, schwere Dürren, mit weniger als 70% des durchschnittlichen Niederschlags kommen in einem von vier Jahren vor (Lee 2003: 30, 31).

Die Lebensweise der Ju/'hoansi hat sich in den letzten 60 Jahren stark verändert. In den 50er und 60er Jahren lebte ein Grossteil von ihnen als Jäger und Sammler. Manche arbeiteten als Melker und Hirten auf den Farmen der Tswana und Herero. Dieses Arbeitsverhältnis war jedoch meist eine zeitlich begrenzte Phase, nach der der Arbeitnehmer wieder zur traditionellen Lebensweise zurückkehrte. Seit den 70er Jahren, als innerhalb kurzer Zeit ein Geschäft, ein Spital, eine Schule und später auch eine Flugzeuglandebahn in !Kangwa gebaut wurden, begann sich die Lebensweise der Ju/'hoansi stark zu verändern. Heute leben die meisten von ihnen als sesshafte Farmer und Viehzüchter. Die traditionellen Subsistenztätigkeiten dienen als Ergänzung zum neuen Lebensstil. Die starken Veränderungen der letzten Jahre haben große Auswirkungen auf Kultur und Sozialleben der Ju/'hoansi.

Ich werde im Folgenden die Lebensweise der Ju/'hoansi aus der Zeit schildern, als sich noch als Jäger und Sammler lebten. Die Daten hierzu stammen aus den 50er und 60er Jahren. Im Kapitel *Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen* werde ich dann genauer auf die aktuelle Situation der Ju/'hoansi eingehen.

In den 60er Jahren basierte die Ernährung der Ju/'hoansi auf gesammelten Pflanzen und wurde durch Fleisch ergänzt: „*In the 1960s, detailed studies of the Dobe camp documented the dynamics of hunting and gathering subsistence (Lee and Devore 1976, Lee 1979). Two-thirds of the diet was vegetable foods gathered by women, confirming women's economic and decision-making power. Meat was of secondary importance, although much desired and result of great skill, strength and knowledge*“ (Biesele, /O/OO 1999: 206).

Hauptnahrungsmittel stellt hier die Mongongo-Nuss dar: Die Nüsse werden von den Mongongo-Bäumen (*Ricinodendron rautanenii* Schinz) geerntet, die in großen Hainen auf den Dünen wachsen (Biesele, /O/OO 1999: 206). „*Other major foods include the tsin or morama bean, baobab fruit, the marula nut, and eight species of grewia berries*“ (Biesele, /O/OO 1999: 206). Wilder Honig ist extrem beliebt, sein Vorkommen schwankt jedoch stark von Jahr zu Jahr (Lee 2003: 27). Zu den beliebtesten Jagdtieren zählen Huftiere wie verschiedene

Antilopenarten, Giraffen oder Warzenschweine, aber auch kleinere Säugetiere wie Spring- und Buschhasen, Schuppentiere oder Ameisenbären (Lee 2003: 27).

Die Ju/'hoansi leben in nomadischen Camps, die aus 15-50 Personen bestehen. Im trockenen Winter liegen die Camps um ein permanentes Wasserloch und bestehen aus mehr Personen als im regenreichen Sommer (Biesele, /O/OO 1999: 207). Die Camps bestehen aus einer Gruppe von bilateral verwandten Personen, die sich um eine zentrale Geschwistergruppe bildet. Diese Geschwister gelten als *k'ausi* – als rechtmäßige Besitzer eines bestimmten Wasserlochs und dessen Umland (*n!ore*). (Die Bezeichnung *k'ausi* beinhaltet keine exklusiven Rechte auf das Gebiet – sie besagt vielmehr, dass die betreffende Person schon länger in diesem Gebiet lebt als die anderen.) Alle Mitglieder des Camps sind über Heirat oder Blutsverwandtschaft mit der Geschwistergruppe verbunden (Lee 2003: 61).

Das Verwandtschaftssystem der Ju/'hoansi gehört zum Eskimo-Typ: Die Kernfamilie wird von den Kollateralverwandten unterschieden (Lee 2003: 69). Zu Verwandten steht man entweder in einer *joking* oder in einer *avoidance relationship*: „*Elaborate rules of etiquette apply to each category. One joked with one's own generation and that of grandparents and grandchildren. One avoided one's parents and children's generations*“²² (Biesele, /O/OO 1999: 207). Eine weitere Besonderheit der Ju/'hoansi ist die Namensverwandtschaft: Da es nur eine begrenzte Anzahl von Vornamen gibt, existieren immer mehrere Personen gleichzeitig, die denselben Namen tragen. Personen, die denselben Namen tragen, nennen sich gegenseitig „alter“ und „neuer“ Name. Sie behandeln sich wie enge Verwandte und stehen miteinander in einer intensiven *joking relationship*. Mit der Namensverwandtschaft gehen eine Reihe von Regeln einher, die die Beziehungen zu den Verwandten der gleichnamigen Personen strukturieren. Beispielsweise ist es einem Mädchen nicht erlaubt, einen Burschen zu heiraten, der den Namen des Bruders oder des Vaters trägt, da dieser dann zu ihr in derselben Beziehung stünde wie ein Bruder oder Vater. Umgekehrt kann ein Bursche kein Mädchen heiraten, das gleich heißt wie seine Mutter oder Schwester (Lee 2003: 69-72).

Die Ju/'hoansi sind eine egalitäre Gesellschaft ohne institutionalisierte Autoritäten. Die politische Organisation basiert auf dem gleichrangigen Status aller Campmitglieder und auf Mechanismen, die diese Gleichrangigkeit erhalten sollen: Fleisch muss zwischen allen Campmitgliedern aufgeteilt werden, und vom Jäger wird verlangt, dass er sich bezüglich seines Jagderfolgs bescheiden zeigt. Landbesitz ist kollektiv: Alle Campmitglieder sind durch

²² Auf das System der *joking- und avoidance-relationships* werde ich im Kapitel *Kinship und soziale Organisation* genauer eingehen.

Bluts- oder Affinalverwandtschaft mit den *k'ausi* und damit mit dem *n!ore* verbunden und haben das Recht die Ressourcen des Landes zu nutzen.

GESCHLECHTERBEZIEHUNGEN

Sichtweisen der Geschlechter

Bei den Ju/'hoansi genießen Frauen wie Männer ein hohes Maß an Autonomie und Einfluss über Entscheidungen. Frauen haben einen gleich hohen Status wie Männer und in allen Lebensbereichen die Möglichkeit, ihre Meinung zu äußern und ihre Autonomie zu bewahren. Folgende Punkte sieht Draper (1975: 78) als ursächlich dafür an: "*Women's subsistence contribution and the control women retain over the food they have gathered; the requisites of foraging in the Kalahari which entail a similar degree of mobility for both sexes; the lack of rigidity in sex-typing of many adult activities, including domestic chores and aspects of child socialization; the cultural sanction against physical expression of aggression; the small group size; and the nature of settlement pattern*".

Wie bei den Agta, so fehlen auch bei den Ju/'hoansi Daten über die emische Wahrnehmung der Geschlechterrollen. Jedoch gibt es wie bei den Agta Anlass anzunehmen, dass die Geschlechter als gleichwertig wahrgenommen werden: Männer und Frauen leben auf engem Raum miteinander und man findet nirgends Informationen darüber, dass die Ju/'hoansi den Körper und die Körperfunktionen eines Geschlechts im Vergleich zum anderen als etwas Negatives oder Unreines empfinden würden (vgl. Draper 1975: 93-94). Im Gegensatz zu den Agta und Batek ist den Ju/'hoan-Frauen die Jagd auf größere Tiere nicht gestattet, allerdings hindern keine Tabus die Frauen daran, mit Waffen oder erlegten Tieren in Kontakt zu kommen. Da Frauen sich mit ihrer wirtschaftlichen Domäne – dem Sammeln – ausreichend selbst versorgen können und Männer keine Möglichkeit haben aus ihrem Jagderfolg direkte Vorteile zu ziehen, hat dieses Verbot keine messbaren negativen Auswirkungen auf den Status der Frauen (Draper 1975: 84-85, 88).

In Religion und der Kunst des Heilens haben sowohl Männer als auch Frauen die Möglichkeit, eine aktive Rolle zu spielen. Die Mythen der Ju/'hoansi sind sehr vielfältig und existieren in verschiedensten Varianten. Zentrale Themen des Lebens wie Heirat, Sexualität, Gewalt, Tod, und das Leben als Jäger und Sammler werden darin thematisiert. Auch die Beziehungen zwischen Männern und Frauen spielen in den Geschichten eine Rolle. Jedoch

handeln die Mythen nicht von der Machtübernahme eines Geschlechts über das andere und sie bieten keine Basis für Machtansprüche bestimmter Gruppen, die sie von mythischen Vorgängern geerbt haben könnten. Geschichten werden vor allem von alten Leuten (d.h. Menschen ab etwa 45 Jahren) erzählt und dienen nicht zur Belehrung der Kinder sondern als Unterhaltung der Erwachsenen. Alle alten Leute, Männer wie Frauen, können und dürfen diese Geschichten erzählen und stellen sich als Erzähler zur Verfügung. Religion ist somit kein Monopol eines Geschlechts, sondern eher des Alters, wobei auch jüngere Leute mythologische Geschichten erzählen können, sich aber im Beisein der Alten als Erzähler meist im Hintergrund halten (Biesele 1998).

Männer wie Frauen nehmen gleichermaßen an Trance-Tänzen teil, in deren Rahmen auch geheilt wird, wobei es für beide Geschlechter eigene Tänze gibt. In verschiedenen Tänzen tanzen entweder die Frauen oder die Männer, wobei jeweils das andere Geschlecht um das Feuer sitzt und durch Klatschen und singen den Rhythmus vorgibt. Während des Tanzes verfallen die Tänzer in einen Trancezustand, genannt *!kia*. Es gibt verschiedene Tiefen und Stufen von *!kia*, da diese Form von Trance jahrelang erlernt werden muss. Durch *!kia* gelangt der Tänzer in einen anderen Bewusstseinszustand, der seine Wahrnehmung und seine Fähigkeiten über das alltägliche Maß hinaus erweitert. Durch *!kia* ist es möglich, mit Geistwesen zu kommunizieren und zu heilen. Jeder besitzt die Voraussetzung um *!kia* zu lernen, und die Hälfte der Männer und ein Drittel der Frauen sind durch langes Training fähig, *!kia* zu praktizieren. *!kia* wird durch eine Energie ausgelöst, die sich im Bauch befindet und *n|um* genannt wird. Durch den Tanz wird *n|um* aktiviert und beginnt sich zu erhitzen. Es schießt das Rückgrat hinauf und explodiert ihm Kopf des Tänzers, und der Tänzer fühlt eine Explosion der Energie durch seinen Körper schießen .

Männer und Frauen heilen im Rahmen der Tänze mit *n|um*, wobei es auch vorkommt, dass gemischtgeschlechtliche Heilerteams mit einem Kranken arbeiten. 1964 war die Person mit der stärksten Heilkraft in Dobe eine Frau namens /Twa (Lee 2003: 130-140, Katz 1998: 286-288).

Soziale Organisation der Ju/'hoansi

Kinship und soziale Organisation

In den 1960er Jahren leben 70% der Ju/'hoansi in Camps, die durchschnittlich 10-30 Mitglieder umfassen, ökonomisch unabhängig sind und sich hauptsächlich durch Jagen und Sammeln ernähren. Die restlichen 30% leben in Gruppen, die an die Rinderfarmen der Herero oder Tswana angeschlossen sind. Lee nennt diese Gruppen *client groups*, ein Begriff, der das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Ju/'hoansi und ihren Arbeitgebern widerspiegeln soll. *Client groups* sind ökonomisch von den Rinderhaltern abhängig, von denen sie Milch, Fleisch und Getreide erhalten.

Im Gegensatz dazu sind die Camps unabhängig. Manche Campbewohner besitzen Rinder oder betreiben ein wenig Landwirtschaft als Ergänzung zum Jäger- und Sammlertum, jedoch spielt die Landwirtschaft eine sehr untergeordnete Rolle²³.

Lee (2003:61) schreibt: *“The basic traditional Ju'hoan living group is the camp, a noncorporate, bilaterally organized group of people who live in a single settlement and who move together for at least part of the year.”* Die Zusammensetzung des Camps ist flexibel, erfolgt jedoch nicht nach Zufall. Die Kernbesetzung des Camps bildet ein älteres Geschwisterpaar, mit dem alle anderen Campmitglieder über Heirat oder Blutsverwandtschaft verbunden sind, jedoch ändert sich die Anzahl der Campbewohner durch Besuche anderer Camps oder Umzüge in ein anderes Camp häufig. Bei einer Heirat zieht oft nicht nur der Bräutigam in das Camp seiner neuen Frau, sondern seine gesamte Familie kommt ebenfalls mit ihm mit (Lee 2003: 61, 86).

Das Geschwisterpaar – manchmal sind es auch Cousins/Cousinen – , um das sich das Camp formiert, besteht aus älteren Menschen, die als die Besitzer (*k'ausi*) des Wasserlochs und des umgebenden Lands (*n!ore*) gesehen werden. Sie sind nicht die Anführer der Gruppe, sondern jene Menschen, die am längsten an diesem Wasserloch leben und sie werden um Erlaubnis gebeten, wenn jemand ebenfalls an diesem Wasserloch leben will. Die *k'ausi* stellen die historische Verbindung einer Gruppe mit ihrem *n!ore* dar, jedoch reicht diese Verbindung selten weiter als in die 3.Generation zurück. Die Verbindung eines Camps mit seinem *n!ore* bleibt durchschnittlich 60-100 Jahre bestehen (Lee 2003: 61). Auch auf Ebene der sozialen Organisation spielen die *k'ausi* eine wichtige Rolle, da alle Campmitglieder eine

²³ In der Zwischenzeit hat sich die Situation natürlich stark verändert und die Rolle der Landwirtschaft wird immer wichtiger. Darauf werde ich jedoch genauer im Punkt „Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen“ eingehen.

genealogische Verbindung mit ihnen aufweisen können. Den Kern des Camps bilden die Geschwister, die gemeinsam mit ihren Ehepartnern und den Kindern im Camp leben. Nach und nach vergrößert sich durch Heirat die Anzahl der Mitglieder, die dann ebenfalls ihre Verwandten herbeiholen, die wiederum mit ihren Ehepartnern und deren Verwandten kommen. So bildet sich eine Kette aus Affinal- und Blutsverwandten, die vom Geschwisterpaar im Zentrum ausgeht.

Die *k'ausi* können sowohl männlich als auch weiblich sein. Im Jahr 1964 existierten in Dobe folgende Varianten: „[...] *a brother and a sister formed the core in 4 cases, two sisters and a brother in 2 cases, and two brothers and a sister in 1 case. In addition, 4 camps had cores composed of two sisters, and 1 had a core composed of two brothers. These combinations are to be expected in a strongly bilateral society such as the Ju'hoansi, and the results serve to emphasize the futility of trying to establish whether the Ju have matrilocal or partilocal residence arrangements*” (Lee 2003: 63)

Mehrere Faktoren können eine Veränderung der Zusammensetzung des Camps auslösen. Kurzfristige Prozesse, die zu Fluktuation in der Gruppenzusammensetzung führen, sind Besuche, Konflikte innerhalb der Gruppe, oder Erschöpfung der lokalen Ressourcen. Wie Lee schreibt, sind jedoch meist nicht die erschöpften Nahrungsvorkommen Anlass zu einem Umzug, sondern eher die erschöpfte Geduld der Campmitglieder (Lee 2003: 63). Langfristige Veränderungen innerhalb des Camps entstehen durch Heirat oder durch nötige Anpassungen der Gruppenstruktur.

Bei einer Heirat ziehen häufig nicht nur die neuen Ehepartner ins Camp, sondern auch deren Geschwister oder Eltern. Die Gruppenstruktur wird verändert, wenn eine Gruppe zu groß wird, oder wenn die Verhältnisse innerhalb der Gruppe, zum Beispiel zwischen Versorgern und zu Versorgenden, nicht mehr passen. Leben beispielsweise in einem Camp besonders viele Kinder, ziehen einzelne Familien mit ihren Kindern in ein anderes Camp mit wenig Kindern (Lee 2003: 63).

Die sozialen Beziehungen der Ju'hoansi sind auf drei Ebenen organisiert, die als Kinship I, Kinship II und Kinship III bezeichnet werden.

Kinship I bezieht sich auf die Verwandtschaftsbeziehungen, wie wir sie kennen: Ausgehend vom Ego werden verschiedene Bluts- und Affinalverwandte klassifiziert: „*Kinship analysts classify the Ju'hoan system as an Eskimo type of kinship, in that it has terms that separate the nuclear family from collateral relatives*“ (Lee 2003: 69). Dieses System ähnelt unserem deutschsprachigen System, das ebenfalls dem Eskimo-Typ entspricht. Der Vater (*ba*) wird

hier von den Brüdern des Vaters (*tsu*) unterschieden, die Mutter (*tai*) von den Schwestern der Mutter (*//ga*), die Kinder (*!ha* –sohn und *hai* –Tochter) von den Kindern der Brüder und Schwestern (*tsuma* – Nefte, bzw. *tsuma* (männl. Sprecher) oder *//gama* (weibl. Sprecher) – Nichte), die Geschwister (siehe unten) von den Cousins und Cousinen (*!kun!a* oder *!kuma, tun* oder *tuma*), usw. (Lee 2003: 64, 66, 69). Anders als bei uns lauten jedoch die Bezeichnungen für Geschwister: Es wird zwischen älteren Brüdern (*!ko*) und älteren Schwestern (*!kwi*) unterschieden, jüngere Geschwister werden mit dem gemeinsamen Term *tsin* benannt (Lee 2003: 65).

Die Bezeichnung für Kollateralverwandte folgt einem alternierenden Rhythmus, der jeweils eine Generation überspringt: Angehörige von Egos Generation, von Egos Großelterngeneration und von Egos Enkelgeneration werden als *!kun!a* oder *!kuma* (männl.) und als *tun* oder *tuma* (weibl.) bezeichnet. Die Cousins, Cousinen, Großeltern und Enkelkinder fallen unter diese Kategorie. Wörtlich bedeutet *!kun!a* „alter Name“ und *!kuma* „neuer Name“, was auf die Tradition, die Enkelkinder nach ihren Großeltern zu benennen, hinweist.

Kollateralverwandte der Elterngeneration oder der Kindergeneration werden *tsu* oder *tsuma* (männl.) und *//ga* oder – je nach Geschlecht des Sprechers – *tsuma* bzw. *//gama* (weibl.) genannt. Die Onkel und Tanten sind *tsu* und *//ga*, die Neffen und Nichten *tsuma* oder *//gama*. Lee (2003: 66, 67) schreibt: *The principle of alternating generations relates to another principle of kinship: joking and avoidance. All Ju relations are either joking (k'ʼäi, “to joke” or “to play”) or avoidance (kwa, “to fear”, “to “respect”)*”.

Das Verhalten gegenüber Verwandten ist sehr unterschiedlich, je nachdem ob man mit ihnen in einer *joking* oder in einer *avoidance relationship* steht. Die *joking relationship* ist eine entspannte Beziehung, in der über persönliche Dinge gesprochen und gemeinsam gescherzt werden kann. Oft besteht eine intensive Bindung zwischen Großeltern und Enkelkindern, die sich miteinander in der *joking relationship* befinden. Die Bezeichnung *!kun!a* und *tun* kann aber auch auf Personen ausgeweitet werden, die nicht miteinander verwandt sind. Personen der gleichen Generation und unterschiedlichen Geschlechts, die sich in der *joking relationship* befinden, sind auch ideale Kandidaten für eine spätere Heirat. Mit ihnen können deftige sexuelle Scherze ausgetauscht werden, die „*za*“ genannt werden. Im Gegensatz dazu ist die *avoidance relationship* von respektvollem und reserviertem Verhalten gekennzeichnet. Personen die zueinander in der *avoidance relationship* stehen, sprechen sich oft gegenseitig in der Höflichkeitsform (2. Person Plural) an. Die stärkste *avoidance relationship* besteht zwischen einer Mutter und ihrem Schwiegersohn bzw. einem Vater und der Schwiegertochter:

Theoretisch dürfen die beiden nicht einmal direkt miteinander sprechen, sondern müssen über Drittpersonen miteinander kommunizieren. Lee schreibt jedoch, dass diese Beziehungen durchaus auch freundlich und warmherzig sein können, solange der nötige Respekt in der Öffentlichkeit gewahrt bleibt. Personen in der *avoidance relationship* dürfen nicht heiraten, auch nicht, wenn sie nicht miteinander verwandt sind.

Joking und Avoidance Relationship – Übersicht nach Lee (2003: 67, 68, 69)

Aus Sicht einer Frau (Lee 2003: 67):

<i>Joking Kin:</i>			<i>Avoidance Kin:</i>	
!kwi	OZ ²⁴		ba	F
tsin (female)	YZ		tai	M
!kun!a	FF,MF		!hai	S
tun	FM,MM		≠hai	D
!kuma	SS,DS		!ko	OB
tuma	SD ²⁵ ,DD		tsin (male)	YB
			tsu	FB, MB
			//ga	FZ,MZ

Aus Sicht eines Mannes gehören die Brüder zur *joking relationship*, die Schwestern zur *avoidance relationship*, alle anderen Beziehungen bleiben gleich.

Auch Affinalverwandte (=angeheiratete Verwandte) gehören entweder zur *joking* oder zur *avoidance Relationship*. Hier die Übersicht (Lee 2003: 68, 69):

	Short Form	Kin Term	Joking or Avoidance
Woman Speaking:			
Husband	H	!kwa	J
Husband's father	HF	≠tum	A
Husband's mother	HM	/otsu	A
Husband's brother	HB	tun!ga	J
Husband's sister	HZ	/otsu	A
Brother's wife	BW	/otsu	A
Sister's husband	ZH	tun!ga	J
Man speaking:			
Wife	W	tsiu	J
Wife's father	WF	≠tum	A
Wife's mother	WM	/otsu	A
Wife's brother	WB	tun!ga	A
Wife's sister	WZ	tun	J
Brother's wife	BW	tun	J
Sister's husband	ZH	tun!ga	A
Man or Woman speaking:			
Son's wife's father	SWF	n!unba	J
Daughter's husband's father	DHF		
Son's wife's mother	SWM	n!untai	J
Daughter's husband's mother	DHM		

²⁴ Erklärung der Abkürzungen:

Father – F, Mother- M, Son – S, Daughter – D, Older Brother – OB, Older sister – OZ, Younger Brother – YB, Younger Sister – YZ, Father's father: FF, Mother's father: MF, und so fort.

²⁵ Lee schreibt hier DS, aber es muss sich um einen Tippfehler handeln, da es logischerweise SD (Son's Daughter) heißen müsste.

Eine *joking relationship* besteht zwischen Eheleuten und gleichgeschlechtlichen Geschwistern des Ehepartners, da diese selbst potentielle Eheandidaten sind. Andersgeschlechtliche Geschwister des Ehepartners stehen zum Ego hingegen in der *avoidance relationship* (Lee 2003: 69).

Das Kinship II- System bezieht sich auf die Namensverwandtschaft. Die Ju/'hoansi haben nur Vornamen, von denen es wiederum nur eine limitierte Auswahl gibt. Die Namen sind immer geschlechtsspezifisch, und es gibt 35 verschiedene Namen für Männer und 32 Namen für Frauen (Stand 1964). Namen werden nach einem strikten System vererbt: Ein erstgeborener Sohn sollte nach seinem Großvater väterlicherseits (FF) benannt werden, eine erstgeborene Tochter nach der Großmutter väterlicherseits (FM). Die zweitgeborenen Kinder sollten nach den Großeltern mütterlicherseits benannt werden. Die folgenden Kinder werden in alternierender Folge nach Geschwistern des Vaters und der Mutter benannt. Auch weiter entfernte Verwandte können als Namensgeber dienen. Allerdings darf ein Kind niemals nach den eigenen Eltern benannt werden (Lee 2003: 69). Aufgrund der geringen Anzahl an Vornamen kann es vorkommen, dass fünfundzwanzig Männer denselben Vornamen tragen. Im Jahr 1964 war der häufigste männliche Vorname ≠Toma, den 25 Männer teilten. Der häufigste weibliche Vorname war N!uhka, den 26 Frauen trugen. Weitere sehr beliebte Vornamen bei Männern waren: K''au (24 Männer), Kashe (15), /Ti!kay (15), /Twi (14) und /Gau (14). Insgesamt trugen 1964 74% der Männer einen der 11 populärsten Namen. Bei den Frauen verhielt es sich ähnlich, die häufigsten Namen neben N!uhka waren Chu!ko (23 Frauen), N≠tisa (19), /Twa (16), //Kushe (15) und N/ahka (14). 73% der Frauen trugen einen der 12 populärsten Namen (Lee 2003:70). Da so viele Personen denselben Namen tragen und es keine Nachnamen gibt, wird intensiv von Spitznamen gebrauch gemacht: „*The leader of Dobe camp is ≠Toma //gwe - ≠Toma sourplum, referring to his liking for the fruit but also nicely capturing his acidic personality*“ (Lee 2003: 70).

Die Personen, die den gleichen Namen tragen, sind durch ihre Namensverwandtschaft miteinander verbunden. Aufgrund ihres gleichen Namens führen sie sich auf einen gemeinsamen Vorfahren zurück und stehen somit in einer Verwandtschaftsbeziehung zueinander. Namensverwandte sind Verwandte, auch wenn sie keine nachweisliche genealogische Verbindung zueinander haben; sie stehen zueinander in einer *joking-relationship*. Der ältere Namensverwandte nennt den jüngeren !kuma (junger Name) und der jüngere nennt den älteren !kun!a (alter Name). Namensverwandtschaft bedeutet aber nicht nur eine Beziehung zwischen den gleichnamigen Personen, sondern weitet sich auf die anderen

Familienmitglieder aus: Alle Namensverwandten des Vaters werden ebenfalls mit „Vater“ angesprochen, diejenigen, die wie die Mutter heißen, mit „Mutter“. Männer, die den Namen des Ehemanns tragen, kann die Frau ebenfalls als „Ehemann“ ansprechen, Personen, die wie die eigenen Kinder heißen als „Sohn“ oder „Tochter“, und so fort (Lee 2003: 71). Die Namensverwandtschaft hat auch wichtige Auswirkungen auf die Heiratsmöglichkeiten: Eine Frau darf keinen Mann heiraten, der wie ihr Vater oder Bruder heißt, ein Mann darf keine Frau ehelichen, die wie seine Mutter oder Schwester heißt. Wenn der Vater eines Mädchens ≠Toma heißt, und ihre beiden Brüder K''au und Kashe, so ist die Wahl eines potentiellen Ehepartners schon stark eingeschränkt. Wenn das Mädchen selbst ebenfalls einen populären Namen wie Chu!ko trägt, wird sie ihrerseits für alle Burschen tabu sein, die eine gleichnamige Mutter oder Schwester haben.

Wie Lee schreibt, liegt ein wichtiger Nutzen im Kinship II-System darin, dass es die Gesellschaft zusammenhält, indem es aus Fremden nahe Verwandte macht (Lee 2003: 71). Jedoch überschneidet sich das Namenssystem mit dem normalen Verwandtschaftssystem und oft widersprechen sich die beiden Systeme, wie Lee (2003: 72) an folgendem komplizierten Beispiel illustriert: „[...] let us take the not infrequent case of a man who is named after his father's or mother's brother and not for his father's or mother's father. His FB becomes his !kun!a, a joking term, and his FF becomes a tsu, an avoidance term. Now what about his FBS, who ordinarily would be a !kuma? He now must become a tsuma if the principle of alternating generations is to hold. In short, in up to half the cases ego will find himself out of step with kinship I and out of step with his brothers and sisters, who will joke with those he avoids and who must avoid those he jokes with. But the problem doesn't stop there. The name relationship also introduces complications into the marriage market. For instance, consider the case of a young man named ≠Toma who finds an attractive young woman named Chu/o. She happens to have the same name as his tun; this makes Chu/o not only a joking partner but also highly eligible as spouse for ≠Toma. But wait! The attractive woman's father's name happens to be ≠Toma as well, and this makes our young ≠Toma strictly off limits to her. His name system makes her an eligible spouse, her name system makes him verboten. Whose view is to prevail? [...] the Ju say [...] “they are in the middle” – that is, halfway between the joking and the avoidance categories. In such cases avoidance takes priority over joking and a marriage is unlikely to occur”.

Das dritte Kinship System nennt Lee “the principle of wi” (Lee 2003: 72). Dabei geht es darum, dass ältere Personen die jüngeren wien, d.h. die älteren bestimmen, welche

Verwandtschaftsbezeichnung in einem bestimmten Fall passend ist. *Wi* bedeutet „helfen“ oder „assistieren“, bezieht sich aber auch auf Autorität, die eine Person über eine andere haben kann. Das relative Alter spielt eine sehr wichtige Rolle in der Gesellschaft der Ju/'hoansi, weil es der einzige Marker für Statusunterschiede ist. Am Anfang des Lebens wird man von den älteren Personen *gwiet*, später ist man selbst derjenige, der jüngere *wiet*. Oft machen bestimmte Verwandtschaftsbeziehungen auf den ersten Blick keinen Sinn, erst durch die Tradition des *Wi* kann man erkennen, dass sie ihre eigene Logik haben.

Ein Beispiel: Der Name eines Mannes ist /Gau und eine ältere Frau namens N!uhka heiratet einen /Gau. Sie nennt ihn nun *mi!kwa* – Ehemann oder *mi !kuma* – neuer Name, und diese Bezeichnung bleibt ihm auch dann erhalten, wenn er keine N!uhka in seiner Verwandtschaft hat oder bereits eine N!uhka kennt, die er anders anspricht. Wenn diese N!uhka nun eine Enkelin bekommt, die nach ihr benannt wird, wird diese Enkelin von !Gau *tsiuma* – kleine Ehefrau oder *!kuma* – neuer Name genannt. Obwohl /Gau ursprünglich keine Verwandte in dieser Konstellation mit Namen N!uhka hatte, wird diese neue Verwandtschaftsbeziehung aufgrund des *wi* an die nächsten Generationen weitergegeben und erhält ihre eigene Logik (Lee 2003: 73).

Leben im Camp

Um jedes Wasserloch erstreckt sich ein Gebiet (*n!ore*) mit Land und anderen Wasserstellen, das von der dort lebenden Gruppe als Nutzland verwendet wird.

Die Camps heißen *chu/o* („the face of the huts“): *“The chulo symbolizes for the Ju the safety, comfort, and companionship of the group, and the term is contrasted in their thought with the term t'si, meaning “bush” or “wilderness”* (Lee 2003: 32).

Da Mobilität für die Ju/'hoansi eine wichtige Rolle spielt, können Camps schnell auf und wieder abgebaut werden. Die Hütten der Camps sind in einem Kreis angeordnet, in der Mitte ist ein freier Platz, dem die Hütten zugewandt sind. Die Ju unterscheiden fünf verschiedene Arten von Siedlungen und Camps, die unterschiedlich lang bewohnt werden (Lee 2003: 32, 33):

In der Trockenzeit sind die Siedlungen relativ groß (20-50 Personen) und werden für einen längeren Zeitraum (3-6 Monate) während der gesamten Trockenzeit bewohnt. Sie liegen meist direkt an einem Wasserloch, die Hütten sind sorgfältig gebaut und der Platz wird sauber gehalten. In der Regenzeit sind die Camps unterschiedlich groß (3-30 Hütten) und werden in einem Zeitraum von drei Wochen bis drei Monaten bewohnt. Die Hütten werden schnell und

grob aufgebaut und der Platz eher nachlässig rein gehalten. Allerdings haben die Hütten ein gutes Dach, das den Regen abhält. Während der Regenzeit wechselt eine Gruppe etwa sechs Mal den Campplatz. Frühlings- und Herbstcamps werden nur sehr kurz bewohnt (zwei bis drei Wochen), und aufgrund der kurzen Aufenthaltsdauer und des trockenen Wetters werden keine Hütten gebaut. Weitere Arten von kurzzeitigen Camps sind einfache Lager für eine Nacht. Sie kommen zu allen Jahreszeiten vor und dienen nur zum Zwischenstop. Hier wird einfach ein Feuer gemacht und der Lagerplatz am nächsten Morgen wieder verlassen.

Eine neue Art der Siedlung, die seit den 70er Jahren stark an Bedeutung gewonnen hat, sind die cattle post villages: dauerhafte Dörfer mit soliden Häusern, die um eine eingezäunte Rinderherde gebaut sind. Diese Dörfer befinden sich meist nahe den Siedlungen der Tswana und Herero und ihre Größe schwankt von einem bis 20 Häusern. Anders als bei den traditionellen Häusern der Ju/'hoansi sind die Häuser nicht kreisförmig, sondern in Halbmondform um den Kraal (das Rindergehege) herum angeordnet. Die Öffnungen der Häuser schauen zu den Rindern, und nicht wie sonst zueinander. Diese Siedlungen bleiben oft sehr lange bestehen, manche sind auch nach 20 Jahren noch bewohnt.

Die klassischen Ju/'hoan Dörfer (mit Ausnahme der moderneren *cattle post villages*) bestehen aus mehreren konzentrischen Kreisen. In der Mitte befindet sich ein Platz von 5-25m Durchmesser, um den die Häuser angeordnet sind. Die Öffnungen der Häuser schauen in die Mitte. Der Platz in der Mitte ist öffentlicher Raum, in dem *healing dances* abgehalten werden und die Kinder spielen. Der Ring aus Häusern ist der wichtigste Teil der Siedlung: Jede Frau baut sich ihre eigene Hütte in einem Abstand von 3-5m zum Nachbarn. Direkt vor der Hütte ist der Feuerplatz, an dem gekocht und gegessen wird und an dem die Familie in der Nacht schläft. Der Platz um die Hütte wird sorgfältig von hohen Pflanzen und Büschen befreit, damit Schlangen und Skorpione sich nicht im Dickicht verstecken können. Der etwa fünf Meter breite Ring hinter den Hütten dient zur Ablagerung von Asche und Müll. Dahinter, in einer weiteren ringförmigen Fläche, ist die Zone, wo Erdofen und -gruben zum Kochen gegraben werden, die immer dann zum Einsatz kommen, wenn ein größeres Tier getötet wird. Dieser Ring ist etwa 25m breit. Der letzte Ring der Siedlung wird als Toilette für den Kot benutzt. Je nach Größe des Camps ist diese Zone etwa 100-300m breit. Der Kalahari-Mistkäfer rollt den Kot zusammen, trägt ihn fort oder vergräbt ihn, was hilft, diese Zone sauber und geruchsfrei zu halten. Hinter diesem letzten Ring beginnt der Busch. Die Ju/'hoansi befestigen ihre Dörfer nicht und haben auch keine Vorrichtungen, um sich gegen drohende Gefahren von außerhalb zu schützen (Lee 2003: 34, 35).

Der Bau der Häuser ist Aufgabe der Frauen. Die Hütten der Ju/'hoansi bestehen aus ringförmig in den Boden geschlagenen Stämmen junger Bäume (mit einer Öffnung für den Eingang), die oben in der Mitte verbunden werden, sodass sie eine Art Kuppel bilden. Dieses Gerüst wird horizontal durch eine Reihe biegsamer Äste verstärkt, dann wird alles mit Gras verwoben und abgedeckt. In der Regenzeit wird das Dach möglichst dick gedeckt, um einen Schutz vor dem Wetter zu bieten. Ein Haus für die Regenzeit kann in ein paar Stunden gebaut werden, der Bau eines Trockenzeit-Hauses, das mehrere Monate halten soll, braucht drei bis vier Tage. Die Häuser sind klein und werden nicht zum Wohnen, sondern nur als Lagerraum für die Besitztümer genutzt, als Markierung des Platzes einer Familie oder als sonnengeschützter Schlafplatz für ein kurzes Nickerchen untertags (Lee 2003: 35).

Das gesamte Camp ist für alle Personen, ungeachtet von Alter und Geschlecht, gleichermaßen nutzbar. Es gibt keinerlei Vorrichtungen, die die Geschlechter trennen oder die den Zugang eines Bereichs für ein Geschlecht verhindern. Männer und Frauen leben eng beieinander und haben für westliche Verhältnisse kaum Privatsphäre. In Gesellschaften, in denen Geschlechterrollen stärker definiert und mit gewissen Vorrechten verbunden sind, spiegeln sich diese auch meist in einer räumlichen Trennung der Geschlechter wieder, die deren Interaktion kontrollieren. Bei den Ju/'hoansi ist dies nicht der Fall (Draper 1975: 92, 94).

Heirat

Traditionellerweise bestimmen die Eltern eines Kindes, wer dessen erster Ehepartner sein soll. Schon bald nach der Geburt eines Kindes beginnen die Eltern sich nach einem passenden Kandidaten umzusehen. Normalerweise schlägt die Mutter eines Bubens der Mutter des Mädchens eine mögliche Heirat vor. Wenn der Verwandtschaftsstatus der beiden Kinder es erlaubt (neben dem Inzesttabu dürfen keine Cousins und Cousinen 1. Grades geheiratet werden, ferner sollten die beiden in einer *joking relationship* zueinander stehen und nicht durch Namensverwandtschaft (siehe oben) an einer Beziehung gehindert werden), und die Mutter des Mädchens mit dem Buben als zukünftigen Ehemann einverstanden ist, wird die Verlobung mit einem längeren, wechselnden Austausch von Geschenken besiegelt. Diese Serie von gegenseitigen Geschenken zwischen den Eltern des zukünftigen Paares wird *kamasi* genannt. Wird dieser Austausch von einer Seite abgebrochen, kann dies zur Auflösung der Verlobung führen.

Die Mädchen werden mit 12-16 Jahren verheiratet, wobei sich das Alter in den 1960er und 70er Jahren etwas nach hinten verschoben hat und die meisten Mädchen bei ihrer Hochzeit

zwischen 15-18 Jahre alt waren. Es gibt auch Berichte über Mädchen im südlichen Nyae Nyae, die noch im Kindesalter, zwischen 8-10 Jahren, verheiratet wurden, wobei die Ehe dann erst einige Jahre nach der Hochzeitszeremonie vollzogen wurde.

Die Burschen werden später verheiratet – mit 18-25 Jahren – wobei sich auch hier das Alter in den letzten Jahren etwa 5 Jahre nach hinten verschoben hat.

Da die Mädchen bei ihrer Hochzeit noch so jung sind, ist es üblich, dass der Ehemann zur Familie der Braut zieht und die ersten Jahre der Ehe bei ihr lebt. Er jagt für die Familie der Braut und leistet so seinen *bride service* ab, bis die ersten Kinder geboren sind. Nach 8-10 Jahren kann er Frau und Kinder wieder zu seinen eigenen Leuten mitbringen. Allerdings entscheiden sich viele Familien nach dieser langen Zeit, im Camp der Braut zu bleiben. Oft zieht der Bräutigam nicht alleine zur Familie der Braut, sondern nimmt für einige Zeit noch Geschwister und deren Familien oder in manchen Fällen auch seine Eltern mit (Lee 2003: 63).

Die erste Ehe eines Paares wird von den Eltern organisiert, und der Bräutigam ist dabei oft mehrere Jahre älter als die Braut. Aufgrund des Altersunterschieds ist der Einfluss auf die Beziehung von Seiten des Ehemanns oft ungleich höher als der der Braut. Allerdings haben Frauen in der Ju/'hoan-Gesellschaft eigene Möglichkeiten, ihren Willen durchzusetzen, wie ich im Folgenden beschreiben werde.

Die erste Hochzeit eines Ju/'hoan-Paares ist eine Art inszenierte Brautentführung (Lee 2003: 80, 81): Zuerst wird für das neue Paar eine Hütte gebaut, in der der Bräutigam Platz nimmt. Dann bringen die Mütter und Großmütter die Braut zur Hütte, wobei mit heftigen Gegenreaktionen des Mädchens zu rechnen ist. Viele Bräute schreien, schlagen und treten um sich, oder weinen. Diese Gegenreaktion ist teilweise nur inszeniert und Teil der Tradition, kann aber auch ernst gemeint sein. Die weiblichen Verwandten versuchen die Braut zu beruhigen, bis sie sich in die Hütte bringen lässt. Dort verbringen alle den Abend gemeinsam und das neue Brautpaar übernachtet zusammen mit einer Freundin der Braut in der Hütte. Am nächsten Tag werden beide gewaschen und mit aromatischen Pudern und speziellen Ölen eingesalbt. Der Widerstand der Braut gegen die Heirat kann sich noch eine Weile hinziehen und sollte nach einer gewissen Zeit verebben. Ist dies jedoch nicht der Fall und protestiert die Braut lange und intensiv gegen die Hochzeit, so wird diese wieder aufgelöst. Lee sieht in der Tradition des inszenierten Brautraubs eine Möglichkeit für die jungen Frauen auf sich aufmerksam zu machen und eine ungewollte Ehe zu verhindern: *„All first marriages are arranged by parents, and the girls have little to say in the matter. If the choice is unpopular, the girls will show their displeasure by kicking and screaming, a way of asserting their*

independent voice in decision making against the alliance of parents and potential husband. If they protest long and hard enough, the marriage will be called off" (Lee 2003: 81). Fast die Hälfte aller ersten Ehen scheitern, was die Durchsetzungskraft der jungen Bräute anschaulich demonstriert. Selbst wenn ein Mädchen mit der Heirat einverstanden ist und die Ehe glücklich verläuft, erinnert sie mit dem inszenierten Widerstand gegen die Heirat ihre Familie und ihren Mann daran, dass ihre Meinung immer zu berücksichtigen ist.

Wenn eine Ehe die ersten fünf Jahre übersteht, liegt die Wahrscheinlichkeit, dass sie geschieden wird, nur bei 10%. Viele Paare leben lange Jahre bis zum Tod eines Partners miteinander. Sollte es jedoch zu einer Scheidung kommen, läuft diese unkompliziert ab: Die meisten Paare kommen weiterhin gut miteinander aus und leben oft auch in benachbarten Hütten mit ihren neuen Partnern. Da es keinen Brautpreis und keine rechtliche Bindung des Ehepaars gibt, reicht gegenseitiges Einverständnis aus, um eine Beziehung zu beenden. Die meisten Scheidungen kommen auf Initiative der Frau zustande, was ein weiterer Hinweis auf die autonome Stellung der Frauen ist.

Hochzeiten können ebenso einfach zustande kommen wie Scheidungen. Wenn es sich nicht um die erste, arrangierte Hochzeit handelt, gibt es oft keine Hochzeitszeremonie und es braucht für eine Ehe nur die Zustimmung der beiden Partner. Gerade ältere Paare ziehen einfach zusammen und die restliche Gruppe akzeptiert sie als verheiratetes Paar (Lee 2003: 81).

Die große Mehrheit der Ju/'hoansi lebt in monogamen Beziehungen: Im Jahr 1968 waren es 93% aus einem Sample von 131 verheirateten Männern (Lee 2003: 82). Polygamie ist erlaubt, kommt aber nur selten vor. In Lees Sample lebten 7 Männer mit je zwei oder mehr Frauen zusammen (5%), und eine Frau mit zwei Männern (2%). Polygynie ist ungewöhnlich, da die meisten Frauen stark gegen eine derartige Verbindung sind: *„Against the express desire of men to take a second wife standst he overwhelming opposition of their first wives. Many married men have started negotiations with prospective parents in law only to have their wives threaten to leave them if a second wife enters the union. Sexual jealousy [...] is the reason given for the wife's objections, and in most cases the husband's plans are dropped. This underlines again the point that women are a force to be reckoned with in Ju/'hoan society*" (Lee 2003: 83). Die Frauen, die sich 1968 in einer Mehrehe befanden, waren alle mit einem Heiler verheiratet. Fünf der sieben Heiler hatten den Ruf, zu den besten der Region zu gehören, und ihre Frauen waren unter den besten Sängerinnen bei den *healing dances*. Lee sieht in der Polygamie eine Form von Statussymbol für diese Heiler. Obwohl die meisten Frauen stark gegen eine polygyne Ehe ihrer Männer sind, kommen die Frauen, die sich in

einer solchen Beziehung befinden, laut Lee sehr gut miteinander aus. Sie kooperieren harmonisch im Alltag und schlafen nachts unter einer Decke. Sexualität wird diskret mit jeder Frau einzeln gelebt (Lee 2003: 83). 1968 gab es einen Fall einer polyandrischen Beziehung, in der eine Frau mit zwei Männern zusammen lebte. Solche Beziehungen gelten auch bei den Ju'hoansi als ungewöhnlich und kommen sehr selten vor. Polyandrische Beziehungen gehen meist ältere Menschen ein, die keine Kinder mehr bekommen (Lee 2003: 82). Da viele Ju'hoansi durch Scheidung oder Tod des Partners in der Mitte ihres Lebens alleine dastehen, werden in diesem Alter oft neue Ehen geschlossen. Diese Beziehungen sind meist sehr glücklich, da die Wahl des Partners selbst getroffen wird, und der Druck Nachwuchs zu bekommen und aufzuziehen nicht mehr gegeben ist. Oft besteht zwischen den Partnern in diesen Beziehungen ein großer Altersunterschied, wobei es nicht ungewöhnlich ist, dass die Frau um viele Jahre älter ist als der Mann (Lee 2003: 84).

Heirat und Sexualität sind zwei zentrale Aspekte, die das soziale Zusammenleben beeinflussen. Die Schwiegereltern (*n!un k'ausi* oder */twisi*) tauschen über ihre Kinder jahre- oder jahrzehntelang Geschenke durch das *hxaro*-Netzwerk aus. Sie stehen in einer intensiven Beziehung zueinander und statten sich gegenseitig längere Besuche ab, wenn sie weiter entfernt leben. Lee (Lee 2003: 86) schreibt dazu: „[...] *marriage alliances form an important part of the system of social security. If one has good relations with in-laws at different waterholes, one will never go hungry. If food resources give out in your home territory, you can always go visit your in-laws. This is the secret why Ju'hoansi marriages are so important to individual and group survival*”.

Sexualität und Heirat sind aber auch einer der Hauptgründe für Konflikte. Die meisten Morde kommen im Streit zweier Männer um eine Frau zustande. Sollten Heiratsverhandlungen ins Stocken geraten oder eine dritte Partei Anspruch auf die Frau erheben, ist die Gefahr für einen gewalttätigen Konflikt gegeben. Dies ist der Hauptgrund, warum Mädchen in Nyae Nyae schon im Kindesalter verheiratet sind: Das Mädchen wird verheiratet, bevor sich mehrere Männer um sie streiten, oder bevor sie eine Affäre mit einem anderen als dem Verlobten beginnt (Lee 2003: 85).

Sexualität

Da Eltern und Kinder unter einer Decke schlafen, machen Kinder schon früh erste Erfahrungen mit Sexualität, selbst wenn die Eltern warten, bis das Kind eingeschlafen ist. Die sexuellen Spiele der Kinder werden als normaler Teil der Kindheit angesehen. Auch Jugendliche machen ungehindert ihre Erfahrungen mit Sexualität. Jungfräulichkeit spielt keine Rolle bei den Ju'hoansi. Für beide Partner stellt der Orgasmus das Ziel dar, und die Ju'hoansi haben eine klare Vorstellung vom weiblichen Orgasmus. Mehrere von Lee befragte Frauen gaben an, regelmäßig einen Orgasmus zu haben.

Erwachsene haben aufgrund der mangelnden Privatsphäre limitierte Möglichkeiten, ihre Sexualität auszuleben. Klassischerweise liegen beide Partner seitlich mit dem Gesicht zum Schlawflfeuer, wobei der Mann hinter der Frau liegt. Junge Paare unternehmen gemeinsame Trips zum Sammeln in den Busch, wo sie ungestört ihre Sexualität ausleben können. Neben der Mann-hinter-Frau Position kennen die Ju'hoansi noch eine Reihe von sexuellen Stellungen, *“including male superior, female superior, front and rear entry”* (Lee 2003: 89).

Homosexualität ist nicht bekannt, allerdings berichtet Lee von mehreren verheirateten Männern und Frauen, die auch sexuelle Beziehungen mit einem gleichgeschlechtlichen Partner pflegen. Männliche Homosexualität kam dabei häufiger vor als weibliche. Homosexualität wird nicht mit Feindseligkeit oder Ablehnung begegnet, eher mit Erstaunen und Amusement (Lee 2003: 89).

Vergewaltigungen waren in den 1960er Jahren extrem ungewöhnlich, allerdings nahm die Anzahl der sexuellen Übergriffe in den 1990er Jahren mit steigendem Alkoholkonsum zu (Lee 2003: 89).

Nicht alle Ju'hoansi sind in ihren Beziehungen treu und sowohl Frauen als auch Männer können außereheliche Affären haben. Kommen diese Affären ans Tageslicht, kann das zu einem gewalttätigen Streit führen. Frauen sollen laut Lee (2003: 89) besonders eifersüchtig sein: *„Women, if anything, expressed more sexual jealousy than men, and if they caught wind of an affair, they have been known to attack their rivals or their husbands, or both“*.

Zusammenfassend stellt Lee (2003: 90) fest, dass die Verhältnisse zwischen Männern und Frauen ausbalanciert sind, was Ehe und Sexualität betrifft. Frauen sind bei ihrer ersten Verheiratung im Nachteil, da sie ihren Ehemann nicht selbst bestimmen können, haben aber die Möglichkeit, ihren Willen durch Verweigerung der Ehe geltend zu machen. In der Ehe selbst haben Männer und Frauen ungefähr gleich viele Aufgaben und arbeiten beide sowohl im Camp als auch außerhalb. Frauen sind keiner sexuellen Unterdrückung oder Ausbeutung

unterworfen, und Sexualität und Orgasmus gelten für beide Geschlechter als erstrebenswert. Ebenso haben beide Geschlechter die Möglichkeit, sexuelle Eifersucht auszuleben und ihr Missfallen einer außerehelichen Beziehung geltend zu machen. Männer und Frauen können sich ohne Probleme voneinander scheiden lassen und in späteren Jahren auch unkompliziert heiraten. Es gibt keinen doppelten Standard, der Männern und Frauen unterschiedliche Möglichkeiten einräumt, ihre Sexualität zu leben: „*There is no support in the Ju'hoansi data for a view of women in „the state of nature“ as oppressed or dominated by men or as subject to sexual exploitation at the hand of males*“ (Lee 2003: 90).

Politische Organisation der Ju'hoansi: Eigentumsrecht, Entscheidungsfindung, Konfliktlösung und Austausch

Wie bereits oben beschrieben, ist Landbesitz bei den Ju'hoansi nicht individuell, sondern auf Gruppenbasis organisiert. Das *n!ore*, ein Territorium, das ein Hauptwasserloch und das umgebende Land einschließt, gehört einer Gruppe von Menschen, meist einem älterem Geschwisterpaar, genannt *k'ausi* (die Besitzer). Wenn man auf ihrem Gebiet sein Camp aufschlagen und dessen Ressourcen nutzen will, sind die *k'ausi* diejenigen, die man um Erlaubnis fragen muss. In den seltensten Fällen wird der Zugang zu einem *n!ore* verweigert (Lee 2003: 109). Jeder Ju'hoan hat Anrecht auf mindestens zwei *n!ore*: Das des Vaters und das der Mutter, wobei man sich mit dem *n!ore* stärker assoziiert, an dem man dauerhaft lebt. Hinzu kommen im Laufe des Lebens noch die Möglichkeiten, das *n!ore* des Ehepartners und der verheirateten Geschwister und Kinder zu nutzen. Das *n!ore* wird als eine Art „Vorratsraum“ betrachtet: Wenn die Nahrung knapp wird, stattet man anderen Wasserlöchern einen Besuch ab, zu denen man Verbindungen hat. Das Prinzip beruht auf Wechselseitigkeit: Benutze ich die Ressourcen von deinem *n!ore* heute, kannst du die von meinem morgen verwenden (Lee 2003: 109).

Die Ju'hoansi haben keine offiziellen Anführer, jedoch münzen die benachbarten Tswana ihr Konzept des Anführers auf manche Ju'hoan - Männer um und bezeichnen diese als Anführer. Von den Ju'hoansi selbst werden diese Personen jedoch nicht als Leader wahrgenommen und betreffende Männer reagieren überrascht, wenn sie von ihrem „Titel“ erfahren, wie Lee (2003: 111) beschreibt: „*Kasupe's genuine surprise at being named the headman of /Gausha, along with the abundant corroborating evidence from other informants, convinced me that indeed the Ju'hoansi have no headman. Years later, speaking with /Twi!gum, one of the owners of !Kangwa, I casually asked him whether the Ju'hoansi have headmen.*“

“Of course we have headmen!” he replied, to my surprise. “In fact, we are all headmen”, he continued slyly. “Each one of us is headman over himself!””

Wie bei den Batek und Agta gibt es innerhalb der Gruppen jedoch charismatische Persönlichkeiten, die zu inoffiziellen Anführern werden. Die Gruppe hört auf ihre Ratschläge, die sie jedoch eher subtil und bescheiden vorbringen. Diese Form der Leadership kann nicht vererbt werden, und oft übernehmen diese Rolle auch Männer von außen, die in eine Gruppe von *n!ore k'ausi* eingeheiratet haben. Die Vorschläge dieser Anführer sind nicht verbindlich und sie haben keinerlei Befehlsgewalt. Ebenso wenig können sie bei Konflikten Sanktionen verhängen. Der Einfluss der informellen Anführer basiert rein auf deren Überzeugungskraft (Lee 2003: 111). Leider trifft Lee keine näheren Aussagen darüber, ob diese informellen Anführer immer männlich sind oder auch weiblich sein können.

Frauen wie Männer können die Entscheidungen innerhalb der Gruppe und der Familie beeinflussen (siehe z.B. die Möglichkeiten der Frauen bezüglich Heirat und Sexualität), jedoch sind keine Daten vorhanden, die belegen könne, welches Geschlecht in der Praxis den größeren Einfluss auf Entscheidungen hat (Draper 1975: 94).

Der Nachteil einer Gesellschaft ohne institutionalisierte Führung ist das Fehlen einer Autorität, die im Konfliktfall eingreifen kann. Deshalb sind Konflikte innerhalb der Ju'hoan Gesellschaft eine gefährliche Sache, die tödlich enden können, wenn sie außer Kontrolle geraten: Lee (2003: 112) berichtet von 22 Konflikten mit tödlichem Ausgang in den Jahren 1920 – 1955. Um das zu verhindern, haben die Ju'hoansi Methoden entwickelt, um entstehende Konflikte abkühlen zu lassen.

Die Ju'hoansi teilen Konflikte in drei Phasen ein: verbale Auseinandersetzung, Kampf und tödlicher Kampf. (Lee 2003: 113). Bei einem verbalen Konflikt kommt es zum Streit, jedoch nicht zu einer körperlichen Auseinandersetzung. Auf der nächsten Ebene, dem Kampf, kommt es zu Handgreiflichkeiten, allerdings werden keine Waffen benutzt. Im tödlichen Kampf werden lebensgefährliche Waffen wie vergiftete Pfeile, Speere und Knüppel eingesetzt. Kämpfe in dieser Phase können tödlich ausgehen. Von 81 beobachteten Auseinandersetzungen waren 10 Streitereien ohne Handgreiflichkeiten, in 34 Fällen wurde ohne Waffen gekämpft und in 37 Fällen kam es zum Einsatz von Waffen (Lee 2003: 112).

Ju'hoansi reden außerordentlich gerne und viel, und oft wird um des diskutierens Willen über alles Mögliche diskutiert: *„Improper meat distribution, improper hxaro gift exchange, and laziness or stinginess are the most frequent topics of dispute“* (Lee 2003: 113). Dieses Lamentieren bewegt sich jedoch immer am schmalen Grat zwischen Spaß und Ernst und es besteht die Möglichkeit, dass eine derartige Diskussion in einen Streit ausartet. Sexuelle

Beleidigungen (*za*), das Gegenstück zu den liebevollen sexuellen Scherzen in der *joking relationship*, sind die schlimmste Form der Beleidigung, die den Streit in einen Kampf ausarten lassen können. Männer und Frauen sind gleichermaßen in diese körperlichen Konflikte verwickelt: Von 34 Kämpfen wurden 11 nur unter Männern, 8 nur zwischen Frauen und 15 unter Männern und Frauen ausgetragen. Die Kämpfer werden von der Gruppe auseinander gezogen, und oft beruhigt sich die Stimmung nach kurzer Zeit und der Streit wird durch Lachen aufgelöst. Bei ernsteren Konflikten hilft eine räumliche Trennung, die Gemüter zu beruhigen: Oft gehen die beiden Parteien eine Weile getrennter Wege. Lachen und Trennung sind die wichtigsten Methoden um eine drohende Eskalation zu vermeiden. Manchmal arten Auseinandersetzungen jedoch trotzdem in einen Kampf mit Waffen aus: Diese Konflikte entstehen meist aus dem Streit zweier Männer um eine Frau. Die Männer kommen aus einander nahe stehenden Gruppen und der schwelende Streit eskaliert plötzlich, wobei auch Außenstehende in den Konflikt hineingezogen werden und der Ausgang des Streits nicht mehr kontrollierbar ist. Hier werden tödliche Waffen verwendet und die Opfer können auch Menschen sein, die ursprünglich nicht in den Konflikt verwickelt waren. Oft werden Morde mit weiteren Morden vergolten, was zu blutigen Fehden führen kann. In allen 22 Kämpfen mit tödlichem Ausgang zwischen 1920-1955 waren Männer die Mörder, und 19 der 22 Opfer waren ebenfalls männlich. (Zwei der drei getöteten Frauen gerieten zufällig in die Schusslinie und waren nicht in den Konflikt verwickelt.) Diese männliche Dominanz sowohl auf Seiten der Täter als auch auf Seiten der Opfer steht in scharfem Kontrast zum hohen Prozentsatz (25-50%) weiblicher Opfer in westlichen Gesellschaften (Lee 2003: 117). Laut Lee reflektiert diese Statistik ebenfalls den hohen Status der Frauen bei den Ju/'hoansi. Da Männer zwischen 20 und 50 Jahren diejenigen sind, die tödliche Waffen besitzen, verwundert es nicht, dass sie auch die Täter sind. Der geringe Prozentsatz weiblicher Opfer zeigt jedoch, dass Männer diesen Vorteil nicht dazu nützen, um Frauen ihren Willen aufzuzwingen.

Seit den 40er Jahren gibt es die Möglichkeit, Konflikte durch ein außenstehendes Gericht lösen zu lassen: 1948 wurde Isak Utugile zum Dorfoberhaupt in !Kangwa ernannt, und seitdem kommen viele Ju/'hoansi zu ihm, um ernste Konflikte lösen zu lassen. Oft agieren auch Tswana und Herero als Mediatoren in Konflikten (Lee 2003: 118).

Die Gewaltbereitschaft der Ju/'hoansi sollte jedoch nicht überbewertet werden: Den Grossteil der Zeit leben sie in relativer Harmonie miteinander (Lee 2003: 118). Draper (1975: 91) schreibt, dass aggressivem Verhalten bei den Ju/'hoansi geringe soziale Akzeptanz entgegengebracht wird: " [...] among the !Kung there is an extremely low cultural tolerance

for aggressive behavior by anyone, male or female. [...] aggressive postures are avoided by adults and devalued by the society at large [...]”.

Dies hat auch Auswirkungen auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern: Aggression und Dominanz werden in Gesellschaften, in denen diese Eigenschaften einen hohen Wert haben, hauptsächlich den Männern zugestanden, wodurch die Frauen zu Opfern werden. Letztendlich führt dies zu einem niedrigeren Status der Frauen, so Draper. Dies sei jedoch bei den Ju/'hoansi nicht der Fall: Sie haben keine doppelten Standards, was die Toleranz von Gewalt betrifft. Von beiden Geschlechtern wird ein nicht-aggressives Auftreten erwartet (Draper 1975: 91).

In einer Gesellschaft, die nicht von einer höheren Autorität zusammengehalten wird, braucht es verschiedene Mechanismen, um Frieden zu bewahren und den sozialen Zusammenhalt innerhalb der Gruppe zu sichern. Neben dem Reden und Lachen, das dazu dient, Konflikten ihren Ernst zu nehmen, und der Trennung im Falle eines Streits gibt es einen weiteren Mechanismus, der die Gruppe zusammenhält und freundschaftliche Beziehungen fördert: den Austausch von Geschenken über das *hxaro*- Netzwerk. *„The Ju'hoan system of gift exchange, called hxaro, is a far reaching and ingenious mechanism for circulating goods, lubricating social relations, and maintaining ecological balance”* (Lee 2003: 118).

Hxaro ist eine Form von Geschenkaustausch, die jeder, ungeachtet von Alter und Geschlecht, praktizieren kann. Es geht dabei um die Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen, indem mit zeitlicher Verzögerung abwechselnd gegenseitig Geschenke gemacht werden (Lee 2003: 118-123). Die Gegengeschenke müssen nicht den selben Wert haben wie das ursprüngliche Geschenk, solange sich die Wertigkeiten auf lange Sicht die Waage halten. Wichtig ist, dass immer ein Partner abwechselnd etwas schenkt, und man nie „quitt“ ist: Bei einem Besuch bringt man Geschenke mit und erhält selbst welche. Allerdings sind die mitgebrachten Geschenke die Gegengeschenke für den letzten Besuch, und die neu erhaltenen Gaben sind die Eröffnung für den nächsten Besuch. *Hxaro* wird zwischen Menschen jedes Alters und Geschlechts praktiziert, am häufigsten jedoch zwischen verheirateten Paaren und deren Eltern. Dabei wandern die Güter von den Eltern des einen Partners über das Paar zu den Eltern des anderen Partners und retour. Die Geschenke, die vor der Heirat zwischen den Schwiegereltern ausgetauscht werden, bilden den Auftakt für eine spätere Verbindung im *hxaro*-Netzwerk (Lee 2003: 119). Getauscht kann alles mögliche werden, am beliebtesten sind jedoch Ketten und Schmuckstücke aus Straußeneiern, die von Frauen gefertigt, und unter beiden Geschlechtern getauscht werden, sowie Pfeile, Speere und Messer, die von Männern gemacht und ebenfalls von beiden Geschlechtern verschenkt werden (Lee 2003: 119). Nicht

getauscht werden Nahrung und Personen. Es gibt zwar Möglichkeiten, Lebensmittel zu tauschen, und es existierte eine Form von Brauttausch, allerdings fallen beide nicht unter die Kategorie *hxaro* (Lee 2003: 120). Die Anzahl der *hxaro*-Partner ist je nach persönlicher Veranlagung unterschiedlich. Bei Besuchen wird immer *hxaro* betrieben, und Leute mit einem weitreichenden *hxaro*-Netzwerk sind ständig unterwegs, um ihre *hxaro*-Partner zu besuchen.

Ökonomie

In den 1960er Jahren beziehen die Ju/'hoansi ihre Nahrung hauptsächlich aus wilden Pflanzen und Tieren, wobei pflanzliche Nahrung 60-80% des Gewichts des Gesamtanteils ausmacht (Lee 1968: 33). Das mit Abstand wichtigste Nahrungsmittel ist die Mongongo- oder Ringetti-Nuss (*Ricinodendron rautanenii* Schintz), die sowohl eine Frucht als auch einen essbaren Kern enthält. Sie ist sehr energiereich und weist einen hohen Proteinanteil auf: Ihr Konsum macht 50% der pflanzlichen Nahrung aus. Durchschnittlich werden pro Kopf täglich etwa 300 Nüsse verspeist, die einen Nährwert von 1260kcal aufweisen können und etwa 56g Protein enthalten (Lee 1968: 33).

Insgesamt kennen die !Kung 106 Arten²⁶ von essbaren Pflanzen, unter ihnen „14 *fruits and nuts* (exklusive der Mongongo Nuss, Anm.), 15 *berries*, 18 *species of edible gum*, 41 *edible roots and bulbs*, and 17 *leafy greens, beans, melons, and other foods*“ (Lee 2003: 40). Pflanzliche Nahrung wird vor allem von den Frauen gesammelt, die somit einen Grossteil der Ernährung der Ju/'hoansi sicherstellen. Aber auch Männer beteiligen sich an der Suche nach pflanzlicher Nahrung. Hauptaufgabe der Männer ist jedoch die Jagd, die mit verschiedenen Waffen – unter ihnen Pfeil und Bogen, Speer und Knüppel – und manchmal mit Hilfe von Hunden durchgeführt wird (Lee 2003: 48, 49). Jagdtiere sind vor allem Säugetiere: größere wie verschiedene Antilopenarten und Warzenschweine und mittelgroße bis kleine Tiere wie Ameisenbären, Schuppentier, Springhase und Buschhase. Aufgrund der Wasserknappheit spielt Fischfang keine Rolle. In der Kalahari leben etwa 100 Vogelarten, von denen aber nur wenige Spezies zu den beliebten Jagdtieren gehören (Lee 2003: 27). Männer sind verpflichtet, das von ihnen erlegte Fleisch gerecht unter den Campmitgliedern aufzuteilen, während Frauen größere Freiheiten darin haben, ob und mit wem sie die von ihnen gesammelte pflanzliche Nahrung teilen (Draper 1975: 84, 85).

²⁶ Lee and DeVore (1968: 33) sprechen in ihrer Arbeit von 1968 noch von 85 essbaren Spezies.

Die Ökonomie der Ju/'hoansi ist typisch für immediate-return Gesellschaften: „*Because of the strong emphasis on sharing, and the frequency of movement, surplus accumulation of storable plant foods and dried meat is kept to a minimum. There is rarely more than two or three days' supply of food on hand in a camp at any time. The result of this lack of surplus is that a constant subsistence effort must be maintained throughout the year*” (Lee and DeVore 1968: 31, 33). Im Folgenden werde ich genauer auf die verschiedenen ökonomischen Tätigkeiten der Ju/'hoansi, deren Verteilung auf die beiden Geschlechter und die daraus resultierenden Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen eingehen.

Sammeln

Die Ju/'hoansi unterscheiden etwa 100 Spezies an essbaren Pflanzen, die jedoch in unterschiedlichem Ausmaß konsumiert werden. Ju/'hoansi klassifizieren die essbaren Pflanzen nach deren Wertigkeit für die Ernährung und unterscheiden demnach zwischen */gau* (starke) und */ta/tana* (schwache) Lebensmittel. Kriterien für diese Einteilung sind die Abundanz der Pflanze, die Zeitdauer der Verfügbarkeit, die Leichtigkeit der Ernte, der Geschmack, das Fehlen von Nebenwirkungen und der Nährwert der Pflanze (Lee 2003: 43).

Aufgrund dieser Beschreibungen und den Beobachtungen von Lee (2003: 43, 44) über die Häufigkeit, mit der bestimmte Pflanzen konsumiert werden, unterteilt er die essbaren Pflanzen in 6 Klassen: *Primary, Major, Minor, Supplementary, Rare* und *Problematic Food*.

Eine einzige Spezies ist in der Klasse *Primary Food* vertreten: Das Hauptnahrungsmittel der Ju/'hoansi unter den essbaren Pflanzen, Mongongo (*//'xa*). Sowohl die Früchte, als auch die Nüsse werden konsumiert: „*It is superabundant, found near all waterholes, and available in all months of the year; it is easy to collect, tasty, and highly nutrititious*“ (Lee 2003: 45).

Als *Major Food* werden 13 Spezies klassifiziert, die ebenfalls sehr begehrt sind. Die meisten von ihnen sind nur saisonal und lokal begrenzt in größeren Mengen verfügbar. Zu ihnen zählen die Baobab-Frucht (*Adansonia digitata*; *≠m*), die Maramabohne (*Bauhinia esculenta*; *ts'hi*), die Makalanipalme (*Hyphaene ventricosa*) und die Grewia Beeren (*Grewia retinervis*; *!gwa*) (Yellen and Lee 1998: 38). 19 Arten von *Minor Foods* werden seltener konsumiert, da sie nur saisonal und lokal begrenzt in großen Mengen verfügbar sind. Sieben hier vertretene Spezies von Wurzeln und Knollen spielen einzeln eine untergeordnete Rolle, in Kombination sind sie jedoch eine wichtige Ressource in den trockenen Wintermonaten, wenn begehrtere Pflanzen nicht verfügbar sind. Die Klasse *Supplementary Food* ist die größte von allen und enthält 30 verschiedene Arten, darunter Beeren, Früchte, essbare Harze, eine Bohnenart und

eine Art essbarer Blätter. Unter ihnen sind die weniger beliebten Pflanzen, die entweder als Ergänzung zu Pflanzen aus vorher genannten Kategorien gegessen oder dann konsumiert werden, wenn begehrtere Bestände aufgebraucht sind (Lee 2003: 46).

Die letzten beiden Kategorien, *Rare* (19 Arten) und *Promblematic Foods* (23 Arten) spielen eine untergeordnete Rolle. *Rare Foods* werden sehr selten konsumiert, sie sind entweder unbeliebt aufgrund ihres schlechten Geschmacks oder der Nebenwirkungen durch pflanzliche Wirkstoffe, oder sie kommen nur sehr selten vor. Die *Problematic Foods* enthalten Pflanzen, die zwar als essbar klassifiziert werden, deren Konsum von Lee (2003: 46) jedoch nie beobachtet wurde.

Die beliebtesten Pflanzen der Ju/'hoansi sind äußerst nahrhaft. So enthalten 100g Mongongo-Nuss 654kcal, 28,3g Eiweiß und 58,4g Fett. Weitere Pflanzen mit hohem Nährstoffgehalt sind die Baobab-Frucht und -Nuss und die Maramabohne. Baobab-Früchte und -Nüsse enthalten 388 kcal/100g, 14,3g Eiweiß und 13,9 g Fett. Die Maramabohne enthält 544kcal/100g, und je 31,6g Eiweiß und Fett (Yellen and Lee 1998: 40, 41).

Yellen und Lee (1998: 38) schreiben bezüglich der pflanzlichen Ressourcen: „*The vegetable foods are so plentiful for most of the year that the !Kung can afford to exercise selectivity in their diet. They tend to eat only the most attractive foods available at a given season and to bypass those that are not as tasty or easy to collect*“.

Das Sammeln der Pflanzen und Graben nach Wurzeln ist Aufgabe der Frauen. Sie benötigen dafür nur wenige technische Hilfsmittel: Zum Graben wird ein Grabstock verwendet, die restlichen Pflanzen können ohne Geräte eingesammelt werden (Lee 2003: 40). Wichtigstes Utensil der Frauen ist der Kaross (*chi!kan*) – ein Kleidungsstück, das gleichzeitig auch als Tasche dienen kann. Er besteht aus dem Fell einer weiblichen Antilope, wie zum Beispiel eines Kudu, eines Spießbocks, eines Gnus oder einer Elenantilope. Der Kaross wird am Rücken getragen: In der Mitte wird er mit einem Lederband um die Hüfte befestigt, das untere Ende des Kaross hängt herunter. Die obere Hälfte kann als Tasche benutzt werden, in der alles mögliche transportiert wird: gesammelte Pflanzen, Kleinkinder, Feuerholz oder Wasserbehälter. Der Kaross ist die Bekleidung der Frauen und wird stark mit ihnen und ihren Tätigkeiten assoziiert: *!Kebi*, der Knoten, mit dem der Kaross um die Hüfte befestigt wird, ist auch eine liebevolles Synonym für „Frau“ (*!kebisi*) (Lee 2003: 40).

Frauen sind die Hauptversorger mit pflanzlicher Nahrung und steuern 60-80% der gesamten Nahrung (in kg) eines Tages bei. Im Gegensatz zur Jagd, deren Erfolgsrate nur bei etwa 23% liegt, ist das Sammeln zu 100% mit Erfolg gekrönt: „[...] *hunting is a high-risk, low return subsistence activity, while gathering is a low-risk, high return activity*“ (Lee and DeVore 1968:

40). Auch wenn Fleisch das beliebteste Nahrungsmittel darstellt, so bildet die von den Frauen gesammelte pflanzliche Nahrung die Basis der Ernährung und bewahrt die Gruppe bei mangelndem Jagderfolg vor Hunger. Wie Draper (1975: 82) schreibt, trägt diese tragende Rolle der Frauen zu deren hohem Selbstwertgefühl bei. Weiters haben Frauen die volle Kontrolle über die von ihnen gesammelten Nahrungsmittel: „*With the exception of small game kills, a hunter has little effective control over the meat he brings into the camp. In contrast, the gatherer determines the distribution of vegetable food, at least when it concerns anyone outside her immediate family*“ (Draper 1975: 84). Die Frauen haben demnach Verfügungsgewalt über die von ihnen gesammelten Nahrungsmittel und sind auch in der Durchführung ihrer Arbeit autonom. Sie haben Zugang zu allen benötigten Ressourcen und sind nicht von männlicher Hilfe abhängig. Frauen legen in Kleingruppen von 2-3 Personen weite Strecken im Busch zurück, ohne auf männlichen Schutz gegen Raubtiere angewiesen zu sein. Manchmal sind Frauen auch komplett alleine unterwegs. Im Gegensatz zu vielen ackerbauenden Gesellschaften, wo Wald gerodet oder die Erde gepflügt werden muss, sind Frauen auch nicht auf die größere Kraft der Männer angewiesen, um ihren Tätigkeiten nachzugehen. Die Ursache für diese große Unabhängigkeit der Frauen sieht Draper in der Einfachheit der sozialen und ökonomischen Organisation der !Kung: Jeder hat Zugang zu Ressourcen, es gibt keine soziale Hierarchie, ökonomische Tätigkeiten sind individuell organisiert und die benötigten Geräte und Werkzeuge sind technisch einfach und schnell herzustellen. In komplexeren Gesellschaften werden die wichtigen Ressourcen von Lineages oder Verwandtschaftsgruppen kontrolliert, und meist überwachen die Männer die Produktion und die Verteilung der Ressourcen (Draper 1975: 85).

Draper widerlegt auch ein gängiges Vorurteil gegenüber der Sammler-Tätigkeit der Frauen: Im Gegensatz zu der sozialen und aufregenden Tätigkeit der Jagd sei das Sammeln eine langweilige, stereotype Routinetätigkeit. „*Descriptions of the work of gathering leave the reader with the impression that the job is uninteresting and unchallenging – that anyone who can walk and bend over can collect wild bush food*“ (Draper 1975: 82) Dieses Klischee entspricht jedoch nicht der Wirklichkeit. Beide, Draper und Lee, beschreiben das Sammeln als eine Tätigkeit, die zwar nicht schwer durchzuführen sei, aber enormes Fachwissen fordere: „*The tools and techniques of gathering are relatively simple. The knowledge of plant identification, growth, ripeness, and location, however, is extremely complex*“ (Lee 2003: 40). Des weiteren spielt das Fachwissen der Frauen auch eine wichtige Rolle für den Jagderfolg der Männer. Auf ihren Touren beobachten Frauen immer auch die Zeichen der Tierwelt, und geben den Männern Auskunft über Wildbewegung und Wasservorkommen (Draper 1975: 83).

Jagen

Im Gegensatz zum Sammeln, das zwar hauptsächlich von Frauen, aber in geringerem Maße auch von Männern praktiziert wird, ist die Jagd alleinige Aufgabe der Männer. Bis in die 1970er Jahre war die Jagd die Hauptbeschäftigung der erwachsenen Männer, und das von ihnen erlegte Fleisch lieferte 30% der konsumierten kcal. Fleisch gehört zu den beliebtesten Nahrungsmitteln aller Ju/'hoansi, was sowohl mit dem guten Geschmack und der relativen Seltenheit am Speiseplan zu tun hat, als auch mit den sozialen Implikationen eines guten Jagderfolgs. Wird ein großes Tier erlegt, ist dies Anlass für ein Festessen: *“Great cauldrons of meat are cooked round the clock, and people gather from far and wide to eat. Distribution is done with great care, according to a set of rules, arranging and rearranging the pieces for up to an hour so that each recipient will get the right proportion”* (Lee 2003: 48).

Für die Jagd und das anschließende Zerlegen des Wilds werden eine Reihe von Waffen und Werkzeugen verwendet. Zu den wichtigen Waffen zählen Pfeil und Bogen, Speer, Messer, ein mit einem Haken versehener Stab, mit dem Springhasen erlegt werden (= „*springhare hook*“; siehe Lee 2003), und Fallstricke. Zum Transport und zum Zerlegen des Tieres werden der Tragestock, Seile und Messer verwendet (Lee 2003: 48).

Die Ju/'hoansi kennen vier verschiedene Jagdtechniken: Die bekannteste ist die mobile Jagd mit Pfeil und Bogen (Lee 2003: 48). Mit dieser Technik werden die großen, sehr mobilen Antilopenarten Kudu, Gnu und Spießbock gejagt. Die Pfeile werden dafür mit dem Gift einer Blattkäferart (Familie *Chrysomelidae*) behandelt. Dieses Gift wirkt langsam, ist aber so stark, dass es ein verwundetes Tier in 6-24 Stunden töten kann (Lee 2003: 28). Der Jagd mit Pfeil und Bogen wird regelmäßig nachgegangen, jedoch ist der Jagderfolg sehr unsicher. Es ist schwer, den genauen Aufenthaltsort der großen Antilopen an einem bestimmten Tag vorherzusagen, und ein Jäger ist mit seiner Leistung zufrieden, wenn er pro Jahr etwa 6 Tiere dieser Größenordnung erlegen kann (Yellen and Lee 1998: 39).

Die zweite Art zu jagen ist jene mit speziell ausgebildeten Hunden: Die Hunde kreisen das Tier ein und der Jäger tötet es mit dem Speer. Weniger mobile Tiere wie Warzenschwein, Steinbock, Ducker und Hase werden auf diese Weise sehr effizient erlegt (Lee 2003: 48). Ein Jäger kann zwölf bis fünfzehn Warzenschweine mit etwa 50-80kg/Tier im Jahr erlegen. Steinbock und Ducker sind kleinere Antilopenarten, die etwa 10-20kg schwer werden (Yellen and Lee 1998: 39).

Eine weitere Jagdtechnik ist das Aufspüren von Tieren in deren unterirdischen Bauten (Lee 2003: 48). Zu diesen Beutetieren, die aufgrund ihres hohen Fettgehalts sehr beliebt sind, zählen Springhasen, Ameisenbären, Warzenschweine und Stachelschweine. (Die letzteren

zwei werden sowohl oberirdisch als auch unterirdisch gejagt.) Um den nachtaktiven Springhasen zu erlegen, wurde ein eigenes Werkzeug entwickelt: Der „*springhare pole*“ ist ein 4m langer Stab mit einem Haken am Ende. Mit dem Stab werden die Bauten des Springhasen untersucht und das darin befindliche Tier aufgespießt. Danach wird mit dem Grabstock der Bau aufgegraben, bis das tote Tier zum Vorschein kommt (Lee 2003: 48, Yellen and Lee 1998: 39). Stachelschweine werden in ihrem Bau ausgeräuchert, oder ein Jäger klettert in den Bau und tötet das darin lebende Tier. Die Bauten von Ameisenbären, die ebenfalls in unterirdisch leben und bis zu 65kg schwer werden können, werden aufgegraben und der Ameisenbär wird von oben mit dem Speer erlegt. Warzenschweine werden mit Feuer aus dem Bau getrieben und mit dem Speer getötet, wenn sie zu fliehen versuchen (Yellen and Lee 1998: 39).

Die vierte Jagdtechnik, die besonders bei älteren, weniger mobilen Jägern beliebt ist, ist das Fallenstellen mit einer Schlinge (Lee 2003: 49). Hierfür wird ein bestimmtes Gebiet nach frischen Spuren abgesucht und dann so mit Büschen präpariert, dass die Tiere die Fläche nur an bestimmten Stellen überqueren können. An diesen wird dann die Falle angebracht: eine am Boden liegende Schlinge aus Faserpflanzen, die mit einem hölzernen Auslöser an einem umgebogenen Bäumchen befestigt ist. Steigt ein Tier in die Schlinge, löst sich der Auslöser, das Bäumchen schnalzt in die Höhe und die Beute baumelt in der Luft. Mit dieser Technik werden Tiere wie Hasen, kleinere Antilopen oder Perlhühner gejagt. Da mit Fallen nur kleine Tiere erlegt werden, machen sie nur etwa 20% des gesamten konsumierten Fleisches aus (Lee 2003: 49).

Zu den wichtigsten Beutetieren der Ju/'hoansi gehören Huftiere: Kudus, Gnus und Spießböcke sind die wichtigsten, aber auch Giraffen, Elenantilopen, Pferdeantilopen und Kuhantilopen gehören dazu. Die am häufigsten erlegten Huftiere sind Warzenschweine, Ducker und Steinböcke. Karnivore wie Löwen, Leoparden oder Hyänen gehören nicht zu den gejagten Tieren, werden von den Ju/'hoansi aber auch nicht gefürchtet. Wichtige kleinere Beutetiere sind Ameisenbär, Stachelschwein, Schuppentier, Springhase und Buschase.

Von den über 90 Vogelarten, die die Ju/'hoansi kennen, spielen einige eine wichtige Rolle: Der weit verbreitete Strauß wird selten gejagt, allerdings werden seine Eier vielfältig genutzt. Ihr Inhalt wird gegessen und die Schale als Wasserbehälter und für die Herstellung von Schmuck verwendet. Gerne gejagte Vögel, die mit Fallen gefangen werden, sind Perlhühner, Frankoline, Enten, Weißflügeltrappe, Flughühner, Wachteln und Tauben (Lee 2003: 27).

Ein Tier, das von Männern, Frauen und Kindern gefangen wird, ist die große und schwere Pantherschildkröte. Sie wird im Panzer gekocht und liefert eine Mahlzeit für vier Personen.

Manche ungiftige Schlangenarten, wie der Felsenpython, und eine Art von saisonal vorkommenden fliegenden Ameisen werden ebenfalls gegessen, jedoch gehören die meisten Reptilien- und Insektenarten eigentlich nicht auf den Speiseplan der Ju/'hoansi. Ihr hauptsächlich konsumiertes Fleisch stammt von Säugetieren (Yellen and Lee 1998: 41, 42).

Der Jagderfolg korreliert umgekehrt zu der Größe des Tieres: Die kleinste Antilopenart, der Steinbock, wird am häufigsten erlegt, gefolgt von Ducker und Warzenschwein. Am schwersten zu jagen sind die großen Antilopenarten und andere Huftiere wie Kudu, Gnu, Pferdeantilope und Kuhantilope oder Giraffe. Nachdem sie von vergifteten Pfeilen getroffen wurden, leben sie noch einige Stunden weiter und können so bis zu ihrem Tod noch weite Strecken zurücklegen. Ungefähr die Hälfte der getroffenen Tiere können so nicht genutzt werden. Entweder erholen sie sich vom Gift und können entkommen, oder sie werden von Raubtieren gefressen, bevor sie gefunden werden (Yellen and Lee 1998: 42).

Von 151 Jägern in Dobe und /Xai/xai haben 75% zumindest eines der kleineren Tiere erlegt, und 39% mehr als 10, während nur 28% mindestens eines der großen Tiere erlegt haben und nur 6% zehn oder mehr (Yellen and Lee 1998: 42).

Um zu jagen, benötigt es eine Reihe von Fähigkeiten, die nicht jeder gleich gut beherrscht. Manche Jäger sind um ein Vielfaches erfolgreicher als andere. Um zu verhindern, dass Jagderfolg zu Prestige für den Jäger und somit zu Ungleichheiten zwischen unterschiedlich erfolgreichen Jägern führt, setzten die Ju/'hoansi eine Reihe von Maßnahmen.

Die erste ist eine Praxis, die Lee (2003: 51-53) als „*insulting the meat*“ bezeichnet: Von einem Jäger wird Bescheidenheit bei einer erfolgreichen Jagd verlangt. Hat er ein Tier getroffen, soll er ohne etwas zu sagen ins Lager zurückkehren, bis er darauf angesprochen wird. Auch wenn er einen großen Fang gemacht hat, muss er diesen als klein und unbedeutend herunterspielen. Wenn dann eine Gruppe von Männern mit ihm geht, um das erlegte Tier ins Camp zu transportieren, werden sie das Tier als mager, klein, zäh und wertlos bezeichnen, und der Jäger muss ihnen zustimmen, dass von dieser Beute wohl niemand satt wird. Auch die anderen Bewohner des Camps werden bei der Rückkehr der Männer das Fleisch als minder kritisieren, selbst wenn allen bewusst ist, dass es von guter Qualität ist. Lee (2003: 52) schreibt: „*The heavy joking and derision are directed toward one goal: the levelling of potentially arrogant behavior in a successful hunter. The !Kung recognize the tendency toward arrogance (≠twi) in young men and take definite steps to combat it*“. Er zitiert einen Heiler von /Xai/Xai mit Namen ≠Tomazho, der das folgendermaßen ausdrückt: „*When a young man kills much meat, he comes to think of himself as a chief or a big man, and he thinks of the rest of us as servants or inferiors. We can't accept this. We refuse one*

who boasts, for someday his pride will make him kill somebody. So we always speak of his meat as worthless. In this way we cool his heart and make him gentle” (Lee 2003: 52). Lee schreibt weiter: “Insulting the meat is one of the central practices of the Ju’hoansi that serve to maintain egalitarianism. Even though some men are much better hunters than others, their behavior is molded by the group to minimize the tendency toward self-praise and to channel their energies into socially beneficial activities. As a result, the existence of differences in hunting prowess does not lead to a system of Big Men in which a few talented individuals tower over the others in terms of prestige” (Lee 2003: 52).

Eine weitere Maßnahme sorgt dafür, dass der Jäger wenig Verfügungsgewalt über sein erlegtes Tier hat: Der Besitzer des Fleisches, dem die Aufgabe zuteil wird das Fleisch gerecht für alle aufzuteilen, ist derjenige, dem der Pfeil gehört, mit dem das Tier getötet wurde. Pfeile werden verliehen und viele Jäger jagen mit Pfeilen, die nicht ihnen selbst gehören. Weit verbreitet vor allem zwischen verschwägerten Männern ist die Sitte, Pfeile im *hxaro* Netzwerk²⁷ zu verschenken und dann später etwas von dem erlegten Fleisch zurückzubekommen. Es hat Vorteile, nicht mit den eigenen Pfeilen zu jagen, denn das Aufteilen des Fleisches ist eine Tätigkeit, die zwar mit Prestige, aber auch mit Stress verbunden ist. Auf dem Besitzer des Fleisches ruht die Last, das Fleisch so zu teilen, dass alle mit ihrem Anteil zufrieden sind und ihn als angemessen und großzügig empfinden. Ist jemand mit seiner Portion unzufrieden, kann das leicht zu Beschuldigungen und Vorwürfen führen. Der Vorwurf des Geizes beim Teilen des Fleisches mündet mitunter in einem schwerwiegenden Konflikt (Lee 2003: 53).

²⁷ Siehe Kapitel *Politische Organisation der Ju’hoansi: Eigentumsrecht, Entscheidungsfindung, Konfliktlösung und Austausch*

Die Ernährung der Ju/'hoansi und der Beitrag von Männern und Frauen zur Ernährung

Um den Arbeitsaufwand festzustellen, den die Ju/'hoansi benötigen, um sich zu ernähren, sammelte Lee im Juli und August 1964 vier Wochen lang entsprechende Daten. Folgende Zahlen stammen von Lee und decken sich stark mit jenen von Draper aus dem Jahr 1969 und anderen vergleichbaren Studien (Lee 2003: 53, 54). In der Zeit der Datenerhebung lebten zwischen 23 und 40 Personen in Dobe, durchschnittlich waren es 31.

Ju/'hoansi verbringen 1,9-3,2 Tage pro Woche (durchschnittlich 17,1h) mit der reinen Beschaffung von Nahrung. Nach Geschlechtern aufgeteilt verbringen Männer mehr Zeit mit Subsistenztätigkeiten als Frauen: Sie arbeiten durchschnittlich 2,7 Tage, Frauen 2,1 Tage.

Frauen gehen in dieser Zeit ausschließlich sammeln, während Männer sowohl jagen als auch sammeln. Etwa 22% der konsumierten pflanzlichen Nahrung stammt von Männern. Insgesamt steuern Frauen im Untersuchungszeitraum 55% zur Gesamtnahrung bei, Männer 45%. 70% der konsumierten Nahrung ist pflanzlich, 30% tierisch (Lee 2003: 54).

In den 4 Wochen von Juli-August 1964 werden 18 Tiere erlegt, die insgesamt 205,9kg Fleisch ergeben, hinzu kommen 16,3kg geschenktes Fleisch von außerhalb, was pro Person eine Tagesration von 258g ausmacht.

Keines dieser Tiere wird mit Pfeil und Bogen erlegt: Zwei Drittel des Fleisches stammen von 4 Warzenschweinen, die ein sehr erfolgreicher Jäger mit seinen Hunden erlegt hat, der Rest wird mit Fallen gefangen oder erschlagen. Insgesamt verbringen sieben Jäger 78 Personentage²⁸ bei der Jagd, sind jedoch nur an einem von vier Personentagen erfolgreich. Trotz der geringen Erfolgsrate der Jagd können die Ju/'hoansi zwischen 79 und 91kg Fleisch pro Jahr konsumieren, was einem hohen Standard entspricht (Lee 2003: 56). Neben Fleisch (31%) besteht die Diät der Ju/'hoansi hauptsächlich aus Mongongonüssen (28%), die restlichen 41% stammen von anderer pflanzlicher Nahrung²⁹.

Andere Tätigkeiten

Zusätzlich zur Nahrungsbeschaffung fallen noch eine Reihe anderer Arbeiten an. Dazu gehören Hausarbeiten wie die Zubereitung der Nahrung, das Beschaffen von Feuerholz und

²⁸ Die von Lee benutzten *man-days* (Personentage) bezeichnen die durchschnittliche Arbeitsleistung eines Arbeitstages.

²⁹ 58,8% der aufgenommenen Proteine stammen von Mongongonüssen und 34,5% von Fleisch. Fleisch liefert 690kcal, Mongongo 1365kcal/Person/Tag. Insgesamt stehen den Ju/'hoansi im Untersuchungszeitraum 2355kcal/Person/Tag und 96,3g Protein zur Verfügung.

Wasser und die Reinigung von Kleidung, Geräten und dem Wohnraum, sowie Handwerkliche Tätigkeiten wie das Herstellen und Pflegen von Werkzeugen, Kleidungsstücken, Hütten und anderen Gegenständen (Lee 2003: 54; 1979: 274, 275).

In vielen Fällen überschneiden sich die Geschlechtersphären bei der Produktion und Nutzung von Gegenständen, indem das eine Geschlecht etwas herstellt, das dann vom anderen Geschlecht benutzt wird. So verhält es sich beispielsweise bei dem Kaross, den die Männer herstellen, der aber ausschließlich von Frauen getragen wird. Frauen hingegen bauen die Hütten, die dann von beiden Geschlechtern benutzt werden (Lee 1979: 276).

Insgesamt verbringen die Männer mehr Zeit³⁰ mit handwerklicher Arbeit als die Frauen: Sie sind durchschnittlich täglich 19,15 min. mit der Herstellung und 39,8 min. mit der Instandhaltung von Geräten beschäftigt, während Frauen nur 2,59 min. für ersteres und 20,97 min. für letzteres aufbringen. Frauen hingegen verbringen mehr Zeit mit Tätigkeiten rund ums Haus (inkludiert Hausbau und Reinigung des Lagerplatzes und der Schlafstätten): Sie arbeiten hier täglich 18 min. während Männer hier nur 3 min tätig sind (S. 276, 277). Hausarbeit ist mit 2,2h männlicher und 3,2h weiblicher Arbeitszeit relativ gleichmäßig auf beide Geschlechter verteilt: Männer und Frauen kochen, wobei Frauen eher pflanzliche und Männer eher tierische Nahrung zubereiten. Männer sammeln mehr Feuerholz, Frauen kümmern sich um das Feuer, waschen die Wäsche und reinigen den Platz (S. 278).

Der Arbeitsaufwand der Frauen ist täglich ähnlich hoch, während das Pensum der Männer – je nach Größe der erlegten Tiere – stark variiert. Wird ein großes Tier erlegt, kann dessen Zubereitung bis zu 15h Arbeitszeit erfordern, kleine Tiere wie Vögel sind schon in einer Stunde essfertig (Lee 1979: 278).

Lee (Lee 1979: 278, 280) kombiniert den Arbeitsaufwand für Subsistenztätigkeiten mit dem für handwerkliche Tätigkeiten und Reparaturen und dem Haushalt und kommt auf eine durchschnittliche Arbeitswoche von 42,3h/ Person. Männer arbeiten hier eindeutig länger als Frauen: Ihre Arbeitswoche beträgt 44,5h, die der Frauen 40,1h. Frauen übernehmen jedoch zusätzlich den Hauptteil der Kinderbetreuung. Lee sieht in seinen Ergebnissen weder Anzeichen für die Ausbeutung der Arbeitskraft von Männern noch von Frauen. Männer arbeiten zwar länger, Frauen übernehmen aber noch zusätzlich die Kinderbetreuung, was die Verhältnisse schließlich ausgleicht.

³⁰ Lee hat die Zeitspanne für die Herstellung sowie für die Instandhaltung eines Gerätes auf eine tägliche Minutenanzahl benötigter Arbeit heruntergerechnet, um bessere Vergleichbarkeit zwischen dem Aufwand einzelner Tätigkeiten zu schaffen.

In den 1960er Jahre haben viele Ju/'hoansi bereits Erfahrung mit Ackerbau und Viehhaltung gesammelt, jedoch spielt sie aufgrund der schlechten Anbaubedingungen eine marginale ökonomische Rolle. Nur in !Goshe kann sich die Landwirtschaft als Teil der Subsistenz dauerhaft etablieren, da die Ju/'hoansi hier die Patronage eines einflussreichen Tswana-Yei-Rinderhalters genießen (Lee 2003: 157).

Manche Ju/'hoansi – normalerweise junge Männer zwischen 15-25 Jahren – beschließen, eine Weile für die benachbarten Tswana und Herero als Hirten zu arbeiten. Diese leben seit 1920 und verstärkt seit den 1950er Jahren in der Region und unterhalten große Vieherden, die sie ohne fremde Mithilfe kaum versorgen können (Lee 2003: 141, 145). Im Jahr 1968 leben 4500 Rinder und 1800 Gänse in Dobe, wovon 95% im Besitz von Tswana und Herero sind. Die Ju/'hoansi bekommen in der Zeit, in der sie als Hirten arbeiten, Unterkunft, Verpflegung, Kleidung und einen Esel als Reittier. Verheiratete Männer dürfen ihre Familien mitbringen, die ebenfalls versorgt werden. Da die Herero und Tswana wie die Ju/'hoansi verwandtschaftlich organisiert sind, legen sie großen Wert auf Gastfreundschaft. Arbeitet ein Ju/'hoan für sie, kann seine Verwandtschaft bei Besuchen mit Gastfreundschaft und der Verpflegung mit Milch rechnen. Außerdem überlassen die Rinderhalter oft das Fleisch verunglückter Tiere ihren Angestellten.

Die jungen Ju/'hoan- Männer erhalten für ihre Arbeit nur eine geringe Bezahlung, jedoch bekommen sie nach einem Jahr guter Arbeit ein weibliches Kalb geschenkt, das als Basis für eine eigene Herde dienen kann. Die Überlebenschancen dieser Kälber sind jedoch gering und nur wenigen Männern gelingt es, eine eigene stabile Herde aufzubauen. Die Vorteile der Arbeit für die Tswana und Herero liegen für die Ju/'hoansi weniger in der langfristigen Bezahlung, sondern mehr im kurzfristigen Vorteil der gesicherten Ernährung und Unterkunft für die gesamte Familie (Lee 2003: 145, 146).

Eine weitere Möglichkeit für junge Männer in den 1960ern außerhalb der Ju/'hoan-Gesellschaft zu arbeiten stellen die Goldminen in Südafrika dar, die zwischen 1900 – 1979 einen wahren Boom erleben (Lee 2003: 160, 161). Im Jahr 1968 unternehmen etwa 10% der Ju/'hoan-Männer in Dobe ein oder mehrere Male den Trip nach Johannesburg, von wo aus sie in die verschiedenen Minen geschickt werden. Der Verdienst bei dieser Arbeit geht gegen Null, da von dem geringen Lohn nach Abzug des benötigten Geldes für das Essen kaum noch etwas übrig bleibt. Nach neun Monaten Arbeit bleiben dem Arbeiter durchschnittlich R25-R40 übrig, was zu der Zeit \$34,50 – \$55,20 entspricht. Das verdiente Geld wird jedoch nicht nach Hause geschickt, sondern in Form von Konsumgütern in das *hxaro*-Netzwerk eingebracht: „*When young Bo returned to !Kangwa in September 1968, he was dressed to kill*

in fedora, plaid shirt, undershirt, sport jacket, long pants with cowboy belt, underpants, new shoes, and socks. Over the next few days his wardrobe dwindled as each item of clothing appeared in turn in the costume of a friend or relative. [...]Bo had given away his entire wardrobe in the hxaro network, and we enjoyed seeing one of his kinsmen appear in fedora and chuana, another in sport jacket and chuana, and so on” (Lee 2003: 160).

Mit ersten Anfängen in den 1960ern erleben die Ju/'hoansi vor allem seit den 1970er Jahren einen starken sozialen Wandel. Die Regierungen von Namibia und Botswana wenden der zuvor ignorierten Region verstärkte Aufmerksamkeit zu und in !Kangwa und Chum!kwe werden Schulen und Geschäfte, ein Krankenhaus und auch eine Flugzeuglandebahn gebaut. In den 1990er Jahren beziehen die Ju/'hoansi nur mehr 30% ihrer Nahrung aus der Sammeltätigkeit, der Rest stammt aus eigenem Ackerbau, aus Viehhaltung oder wird im Geschäft gekauft bzw. von der Regierung zur Verfügung gestellt (Lee 2003: 170). Mit den neuen ökonomischen Bedingungen gehen eine Reihe von sozialen Veränderungen einher, die sich auch auf die Geschlechterbeziehungen auswirken (siehe Kapitel „Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen“).

Geschlechtliche Arbeitsteilung

Die Ju/'hoansi schreiben die meisten Tätigkeiten einem Geschlecht zu. Wie Draper (1975: 87) jedoch schreibt, kann man in der Praxis oft ein Verschwimmen der Geschlechtergrenzen beobachten, wobei Männer öfter die Tätigkeiten von Frauen übernehmen als umgekehrt: *„When asked, !Kung will state that there is man's work and women's work, and that they conceive of most individual jobs as sex-typed, at least in principle. In practice, adults of both sexes seem surprisingly willing to do the work of the opposite sex. It often appeared to me that men, more than women, were willing to cross sex lines”.*

Zu typisch weiblichen Aufgaben zählen beispielsweise der Hausbau und das Wasserholen. Männer bauen aber durchaus die Hütte ihrer Familie selbst, wenn ihre Frauen gerade nicht verfügbar sind. Draper beobachtete einen Fall, indem ein Mann sich eine Hütte baute, da seine Frau unterwegs war um ein anderes Camp zu besuchen. Seine 17-jährige Tochter bat er nicht um Hilfe, und sie bot ihm ihre Hilfe auch nicht an. Selbstbewusst, ruhig und ohne Scham ging der Mann ans Werk. Draper erwartete spottende Kommentare der anderen Campbewohner, die jedoch ausblieben: *„ No one commented or joked with him about how his women were lazy“ (Draper 1975: 87).* Auch das Wasserholen ist üblicherweise Aufgabe der Frauen, jedoch helfen die Männer regelmäßig bei dieser Tätigkeit, wenn das Camp mehrere Kilometer

entfernt von der Wasserstelle liegt. Im Gegensatz zu den Frauen, die niemals jagen und auch nicht dabei helfen, das Fleisch ins Camp zurück zu tragen, gehen Männer zusätzlich zur Jagd auch sammeln, obwohl dies ebenfalls „Frauenarbeit“ ist.

Ich interpretiere diesen Willen der Männer, auch typische Frauentätigkeiten durchzuführen, als weiteren Hinweis auf die hohe Stellung der Frau bei den Ju/'hoansi. In Gesellschaften, in denen Frauen als den Männern unterlegen wahrgenommen werden, wird auch die Arbeit der Frau als „niedrige“ Arbeit empfunden. Männer, die Frauenarbeiten machen, degradieren sich dadurch selbst. In einer Gesellschaft, in der beide Geschlechter gleichrangig sind, werden auch deren Tätigkeiten als gleichwertig empfunden. Somit ist es nicht beschämend, die Arbeit des anderen Geschlechts zu übernehmen. Draper erwartete, dass der Mann, der die Hütte baute, sich für sein Tun schämt und er von den anderen verspottet wird, aber nichts davon traf ein. Ihre Erwartungen spiegeln jedoch deutlich den niedrigen Stellenwert wieder, den sie der typischen „Frauenarbeit“ in der euroamerikanischen Kultur in den 1970er Jahren zuschreibt, wo ein Mann, der bei Frauenarbeit ertappt wurde, sich des Spotts sicher sein konnte. Auch heute noch ist es für einen Mann nicht einfach akzeptiert zu werden, wenn er einem typischen Frauenberuf nachgeht.

Leider konnte Draper der Frage nicht nachgehen, warum zwar viele Männer ohne weiteres die Geschlechtergrenzen überschreiten, die Frauen hingegen sich nicht an Tätigkeiten beteiligen, die mit der Jagd zu tun haben. Wie Draper schreibt, existiert kein Tabu, das Frauen verbietet an Jagdplätzen anwesend zu sein. Trotzdem konnte sie nie eine Frau beobachten, die dabei half, ein erlegtes Tier ins Camp zurückzutransportieren. Warum dies so ist, bleibt ungeklärt (Draper 1975: 88).

Kindererziehung

Die Kindheit der Ju/'hoansi wird stark von den Lebensumständen geprägt: Bei nomadischen Gruppen in den 60er und 70er Jahren beeinflussen Lebensform und Ökonomie auch die Art, wie Kinder aufwachsen.

Das Leben der Kinder bis 14 Jahre spielt sich hauptsächlich im Camp ab. Kinder verbringen kaum Zeit im Busch und begleiten ihre Eltern oder andere Erwachsene auch selten zum Sammeln oder Jagen, obwohl das möglich wäre. Ausnahmen sind Kleinkinder unter drei Jahren, die noch gestillt und von ihren Müttern getragen werden. Abgesehen von den ganz Alten sind die Kinder die Altersgruppe, die sich die meiste Zeit im Camp aufhält.

Da Erwachsene meist nur etwa drei Tage in der Woche außerhalb des Camps unterwegs sind, befinden sich zu jeder Tageszeit immer auch Erwachsene im Camp. Die Kinder sind nie allein, sondern immer unter der Obhut von 30-40 bekannten Erwachsenen, mit denen sie verwandt oder verschwägert sind.

Die Anzahl der Kinder ist relativ gering und ihr Alter kann stark variieren, darum spielen Ju/'hoan-Kinder in Gruppen gemischten Alters und Geschlechts. Draper (1998: 202), die Kinder in der /Du/da-Region beobachtete, ermittelt eine durchschnittliche Zahl von 5 Mädchen und 7 Buben zwischen 0-14 Jahren pro Camp. So kann eine Gruppe von Kindern, die sich gemeinsam beschäftigen, aus einem 5-jährigen Buben, einem 11-jährigen Mädchen, einem 14-jährigen Burschen und einem zweijährigen Kleinkind bestehen. Die geringe Anzahl an Kindern und der Mangel an gleichaltrigen Spielkameraden mit demselben Entwicklungsgrad macht kompetitive Spiele oder Mannschaftssportarten obsolet. Wie es auch für die Batek und Agta-Kinder typisch ist, kennen die Ju/'hoansi keine wettkampforientierten Kinderspiele. Ein Beispiel dafür gibt das beliebteste Kinderspiel, *zeni*: hier geht es darum, dass der *zeni* nicht auf den Boden fällt. Er besteht aus einer Feder, an der ein etwa 15cm langer Lederband mit einem Gewicht (zB. einer Mongongonuss) befestigt ist. Mit einem Stock wird er in die Luft geschleudert, wo er dann spiralförmig, mit dem Gewicht voran, wieder zu Boden saust. Das Kind muss es nun schaffen, seinen Stock um das Lederband zu wickeln und den *zeni* wieder in die Luft zurückzuschießen, bevor er den Boden berührt. Auffallend bei diesem Spiel ist, dass kein Wettbewerb zwischen den Kindern darüber besteht, wer den *zeni* am längsten in der Luft halten kann. Durch das unterschiedliche Alter der Kinder und die damit verbundene unterschiedlich ausgeprägte motorische Entwicklung wird ein Wettkampf uninteressant. „*Competitiveness in games is almost entirely lacking, and it is interesting to see that in this respect !Kung cultural values against competitiveness and environmental constraint have such a fortunate congruence*” (Draper 1998: 202)

Die Kindererziehung der Ju/'hoansi ist sehr frei: Erwachsene geben den Kindern kaum Anweisungen oder Vorgaben, wie sie etwas zu tun haben. Kinder haben keine Verpflichtungen: Sie müssen nicht bei der Arbeit helfen und haben auch nicht die Pflicht, jüngere Geschwister zu beaufsichtigen (Draper 1975: 90). Die Hilfe der Kinder ist weder notwendig noch sinnvoll: Die erwachsenen Ju/'hoansi können relativ leicht und vorhersehbar genug Nahrungsmittel beschaffen, um die ganze Gruppe zu ernähren, zusätzliche Arbeit der Kinder ist daher nicht notwendig. Zweitens ist sie auch nicht sinnvoll, da die Art der Subsistenztätigkeiten für Kinder nicht geeignet ist. Kinder können sogar ein Arbeitshindernis für Erwachsene darstellen. Frauen legen auf ihren Sammeltrips oft weite Strecken zurück und

sind mehrere Stunden in der heißen Sonne unterwegs, ein Pensum, das für Kinder zu hoch sein kann. Dabei tragen sie die gesammelten Früchte und eventuell ein Kleinkind, und sie können ein erschöpftes älteres Kind nicht ins Camp zurücktragen. Des Weiteren muss für jedes Kind, das die Frauen begleitet, in der Trockenzeit zusätzlich Trinkwasser transportiert werden, was einen zusätzlichen Arbeitsaufwand für die Frauen darstellt. Ältere Buben können die Männer bei der Jagd begleiten, was diese jedoch selten tun. Regelmäßig gehen Burschen meist erst ab etwa 16 Jahren zur Jagd, Mädchen beginnen mit ca. 14 Jahren regelmäßig Nahrung und Feuerholz zu sammeln und Wasser zu holen (Draper 1998: 210, 211).

Der Umfang der Kinderarbeit bei den Ju/'hoansi ist minimal. Kinder erledigen lediglich Kleinigkeiten, um die sie von Erwachsenen gebeten werden: So bringen sie Erwachsenen ein Werkzeug oder Feuer, damit diese sich die Pfeife anzünden können. Diese Hilfsdienste werden gleichermaßen von Buben wie Mädchen erledigt (Draper 1998: 213). Die einzige Arbeit, bei der Kinder regelmäßig helfen, ist das Wasserholen. Kinder gehen nicht jeden Tag mit den Erwachsenen zur Wasserstelle, aber wenn sie mitkommen, helfen sie immer mit, Wasser zu tragen (Draper 1998: 213).

Ju/'hoan-Kinder müssen nicht auf ihre jüngeren Geschwister acht geben, was vor allem für die Mädchen von Vorteil ist. In vielen agrarischen Gesellschaften im Afrika südlich der Sahara ist es weit verbreitet, Kleinkinder von älteren Geschwistern – meist Mädchen – betreuen zu lassen. Die älteren Töchter helfen damit der Mutter, effizienter ihrer Arbeit nachzugehen, da diese sich nicht auch noch um ihr Kleinkind kümmern muss. Für die Mädchen hat dies allerdings starke Einschränkungen in ihrer Bewegungsfreiheit zur Folge: *„the typical nine-year old who is saddled with carrying and supervising a toddler cannot range as widely or explore as freely and independently as her brothers. She must stay closer to home, be more careful, more nurturant, more obedient, and more sensitive to the wishes of others. Habits formed in this way have social value, but my point is that such girls receive more training in these behaviors and that they form part of the passivity and nurturance which characterizes adult female behavior in many cultures”* (Draper 1975: 89). Bei den Ju/'hoansi gibt es keine vergleichbaren Aufgaben für Mädchen. Da Mütter in großen Abständen (3,8 Jahre) Kinder gebären, diese lange säugen und somit immer in ihrer Nähe haben, gibt es pro Mutter meist nur ein Kleinkind, das intensiver Aufsicht bedarf. Des Weiteren befinden sich im Camp untertags immer auch Erwachsene, die auf ein Kind aufpassen können, wenn die Mutter nicht zur Verfügung steht. In erster Linie übernehmen diese Aufgabe der Vater oder die Großeltern. Somit ist es nicht nötig, dass Kinder verpflichtet werden, sich um ihre jüngeren Geschwister zu kümmern (Draper 1975: 90; 1998: 214, 215).

Die Ju/'hoansi erziehen ihre Kinder nicht geschlechtsspezifisch. Buben und Mädchen werden gleichermaßen keine Arbeiten übertragen. Die Voraussetzungen bezüglich des verfügbaren Raums, der Spiele, des Kontakt mit Erwachsenen und mit anderen Kindern jeden Alters und Geschlechts sind für alle Kinder gleich.

Eltern geben den Kindern kaum Anweisungen und beeinflussen sie wenig. Die Kinder werden auch nicht systematisch in die Arbeiten eingewiesen, die sie später als Erwachsene machen werden. Kinder eignen sich selbstständig die Tätigkeiten an, die sie später ausüben (Draper 1998: 206, 212). Trotzdem ist die Haltung der Erwachsenen ihren Kindern gegenüber keineswegs nachlässig: Die Eltern wissen zu jeder Zeit, wo sich ihr Kind aufhält und in welchem emotionalen Zustand es sich befindet und greifen ein, wenn es ihnen nötig erscheint. Aggressives Verhalten – vor allem gegenüber jüngeren Kindern – wird nicht toleriert. In so einem Fall sind Erwachsene schnell zur Stelle um die Streitenden zu trennen (Draper 1998: 206). Bezeichnend für die egalitäre Stellung von Mann und Frau ist die Art, wie Mütter ihre Kinder erziehen: Sie nehmen bei Bedarf direkten Einfluss auf das Verhalten ihres Kindes, ohne (wie in vielen Gesellschaften mit einem niedrigen Status der Frau üblich³¹) mit den Strafen des Vaters drohen zu müssen: [...] *a mothers ability to control her children is undermined by male superordiance, particularly when accompanied by partilineal structures and patrilocal residence rules. Such mothers will hold up the father as the ultimate disciplinarian in an attempt to underscore their own power. !Kung women do not resort to the threat "I'll tell your father...!"* (Draper 1975: 90, 91). Um die Kinder zu erziehen, wird autoritäres Verhalten von beiden Elternteilen vermieden, körperliche Strafen werden nicht angewandt. Zeigt ein Kind unerwünschtes Verhalten, versuchen die Eltern das zu unterbrechen und es für andere Dinge zu interessieren. Da, wie bereits erwähnt, aggressives Verhalten in der Ju/'hoan –Gesellschaft nicht akzeptiert wird, wachsen Kinder mit wenigen Möglichkeiten auf, sich am Vorbild der Erwachsenen aggressives Verhalten anzueignen. Dies hat wiederum Auswirkungen auf die Beziehungen zwischen den Geschlechtern im späteren Erwachsenenleben, da Gewalt dort, wo sie akzeptiert ist, meist auch gegen Frauen gerichtet ist.

In Gesellschaften, wo Männer einen klar übergeordneten Status haben, wird von Frauen und Kindern erwartet, dem Vater fern zu bleiben und sich seinen Wünschen zu fügen. Dies ist bei den Ju/'hoansi nicht der Fall. Da beide Elternteile zu gleichen Teilen im Camp an- und abwesend sind und denselben Status innerhalb der Familie haben, ist der Umgang der Kinder sowohl mit den Müttern als auch mit den Vätern entspannt und ohne übertriebenen Respekt.

³¹ Draper (1975: 90) nennt hier Beispiele aus dem ländlichen Puerto Rico, von den ostafrikanische Gussi und den Rhajput von Khalapur.

(Wie Draper schreibt, schockierte sie die respektlose Art, wie Kinder mit ihren Eltern umgingen, zu Beginn ihrer Feldforschungen einigermaßen. Ein Vater, der seinen kleinen Sohn schickte ihm Tabak zu bringen, erhielt beispielsweise als Antwort: "Tu es selbst, alter Mann". Was der Vater dann auch tat (Draper 1975: 92).) Väter sind kontinuierlich anwesend und beschäftigen sich mit ihren Kindern. Der Umgang mit ihnen ist liebevoll und entspannt. Mit der Sesshaftwerdung der Ju'hoansi in den 1970er Jahren hat sich die ökonomische Basis, die Dorfstruktur, das Sozialleben und damit auch die Kindererziehung der Ju'hoansi verändert. Kinder müssen nun mehr mithelfen, wobei die Tätigkeiten nun geschlechtsspezifisch sind. Buben wird die Aufsicht des Viehs übertragen, wodurch sie viel Zeit außerhalb des Dorfes verbringen. Außerdem lernen sie an den Wasserstellen ihre Bantustämmigen Nachbarn kennen und haben erste Kontakte mit deren Sprache. Mädchen halten sich hauptsächlich im Haushalt auf und sind ihren Müttern bei einer Reihe von Tätigkeiten behilflich. Bezogen auf die Kenntnis ihrer Außenwelt haben sie schon früh ein Defizit gegenüber den Buben, die weiter herum kommen (Draper 1975: 100-102). Draper bemerkt, dass in den sesshaften Dörfern der Status der Frauen im Verhältnis zu den Männern sinkt. Dies spiegelt sich auch in einer geschlechtsspezifischeren Erziehung wieder, die den Buben mehr Bewegungsfreiheit ermöglicht als den Mädchen (Draper 1975: 78, 101).

Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen

In den 1960er Jahren haben die meisten Ju/'hoansi zwar etwas Erfahrung mit Landwirtschaft, jedoch erwerben sie ihren Lebensunterhalt zu 75% als Jäger und Sammler, während die restlichen 25% für die Rinderfarmen der Herero und Tswana arbeiten. Der Einfluss des Staates und der Marktwirtschaft ist zur Zeit von Lees erstem Forschungsaufenthalt (1963/64) nicht zu spüren: Es gibt keine Geschäfte, keine Schulen, kein Spital und bis auf eine Straße, die als eine der schlechtesten im ganzen Land gilt, keine Verbindung zur Außenwelt. Es gibt keine staatlichen Programme für die Ju/'hoansi und bis auf eine Ausnahme keine staatlichen Angestellten in der Region. Ende der 60er Jahre beginnt der Staat die Region zu erschließen, was zu einem immer schnelleren sozialen Wandel führt, der die Lebensumstände der Ju/'hoansi innerhalb einer Generation vollkommen verändert. 1967 wird das erste Geschäft in !Kangwa eröffnet, wobei es zu dieser Zeit kaum jemanden in der Region gibt, der über Geld verfügt. Der Verkauf von Zucker in diesem Laden bewirkt jedoch, dass Frauen zu Geschäftsfrauen werden und selbstgebrautes, mit Grewia-Beeren und dem gekauften Zucker hergestelltes Bier verkaufen, welches sich großer Beliebtheit erfreut und zu regelmäßigen Saufgelagen führt. Der hohe Alkoholkonsum und die damit verbundenen Raufereien und Scherereien schaden dem Ruf von !Kangwa, und viele Ju/'hoansi von anderen Wasserlöchern meiden den Ort (Lee 2003: 160, 161).

1973 wird die erste Schule in !Kangwa eröffnet, 1976 eine weitere in /Xai/xai. Auch hinter der namibischen Grenze in Chum!kwe errichtet der Staat eine Schule. Aus mehreren Gründen besuchen jedoch nur wenige Kinder die Schule in !Kangwa nach ihrer Eröffnung: Ein Schulaufenthalt der Kinder limitiert die Mobilität der Eltern, die zum Sammeln in der Nähe des Schulortes bleiben müssen. Schulgeld, Kauf und Pflege der Schuluniform kosten mehr Geld, als sich die meisten Ju/'hoansi zu der Zeit leisten können. Außerdem haben Eltern Angst, ihre Kinder in dem Ort zur Schule zu schicken, wo der Alkoholkonsum am stärksten ist. Ein weiterer Grund für die ablehnende Haltung der Eltern ist die Unterrichtsform in !Kangwa, die körperliche Züchtigung, Verbot der eigenen Sprache und eine generell abwertende Haltung gegenüber der Kultur der Ju/'hoansi beinhaltet. Zusätzlich haben die Eltern Angst, ihren Kindern könnte in der Schule respektloses Verhalten beigebracht werden, wie es von Schulkindern in Chum!kwe berichtet wird (Lee 2003: 162, 163). Die Schule in /Xai/Xai, deren Schuldirektor es versteht, sowohl Elemente der Kultur der Ju/'hoansi als auch der Tswana- und Herero-Kinder in den Unterricht zu integrieren, ist um vieles erfolgreicher

als jene in !Kangwa. Diese Schule wird von den meisten Kindern regelmäßig besucht und gewinnt 1986 sogar mit einem – aus traditionellen Ju/'hoan-Elementen bestehenden – Tanz der schuleigenen Tanzgruppe einen nationalen Tanzwettbewerb (Lee 2003: 173).

In den 70er Jahren beginnen die meisten Ju/'hoansi in Dobe, ihren Fokus auf die Tierhaltung zu verlagern: Sie bauen semi-permanente Dörfer, deren Erdhäuser sich rund um einen Viehpferch (Kraal) anordnen. Die meisten Rinder zu dieser Zeit sind nicht Privatbesitz, sondern Anleihen von reichen Tswana, *mafisa* genannt (Lee 2003: 168, 171).

Das erste staatliche Ernährungsprogramm erreicht Dobe 1978 während einer schweren Dürre. Die Hilfe lindert die Not, erhöht aber auch die Abhängigkeit vom Staat.

Seit 1980 gibt es eine kleine Klinik mit einer Krankenschwester in !Kangwa, die im Laufe der Jahre erweitert wird. Durch eine Flugzeuglandebahn und eine Funkverbindung mit dem nächstgrößeren Ort Maun ist es möglich, Ärzte einzufliegen oder schwerkranke Patienten in eine größeres Krankenhaus zu transportieren (Lee 2003: 169). In den frühen 1980er Jahren werden die Jagdgesetze verschärft, auch für das Jagen mit Pfeil und Bogen ist nun eine teure Lizenz erforderlich, die sich die Ju/'hoan-Männer nicht leisten können. Dies führt zu einem starken Rückgang der Jagd, und fast ein Jahrzehnt leben die Ju/'hoansi hauptsächlich von staatlicher Unterstützung, kombiniert mit ein wenig Viehhaltung, Ackerbau und Sammeln. In offiziellen Angelegenheiten haben die Ju/'hoansi kaum eine Stimme: Zwar haben sie im Rahmen des *Village Development Committees* die Möglichkeit sich einzubringen, jedoch werden ihre Vorschläge meist von den aufsteigenden lokalen Herero-Eliten missachtet (Lee 2003: 169).

In den 1990er Jahren verändert sich das Siedlungsbild der Ju/'hoansi in Dobe stark: Statt den Grashütten werden die Dörfer nun im Stil typischer botswanischer Siedlungen gebaut. Die Häuser bestehen aus Lehm und sind von Zäunen umgeben, die das Vieh fernhalten sollen. Sie sind nicht mehr kreisförmig mit der Öffnung zueinander angeordnet, sondern dem Kraal – dem Besitz – zugewandt. Ihren Lebensunterhalt beziehen die Ju/'hoansi nur mehr zu einem geringen Teil aus Jagen und Sammeln. Während in den 60er Jahren noch 85% der konsumierten Kalorien auf diesen Weg gewonnen wurden, sind es in den 90ern maximal 30%. *„The rest is made up of milk and meat from domestic stock, store-bought or government-issue mealie-meal, and vast quantities of heavy-sugared tea whitened with powdered milk. Foraged foods and occasional produce from gardens make up the rest of the vegetable diet. For most of the 1980s, government and foreign drought-relief provided most of the food. So much was available that surplus was often fed to dogs”* (Lee 2003: 170).

Die Ju/'hoansi von Dobe stehen heute mehreren Problemen gegenüber: Schlechte Ausbildung und Jobmöglichkeiten und hoher Alkoholkonsum dominieren die Region. Des Weiteren verpachtet die botswanische Regierung seit 1975 Land an reiche Tswana, die durch das Anlegen von gebohrten Wasserlöchern ihre Herden auch in kargen Gegenden ansiedeln wollen. In den späten 80er Jahren erreichen diese Geschäftsläute auch Dobe und beginnen Land für 99 Jahre zu pachten. Die Ju/'hoansi müssen befürchten, auf ihren traditionellen Gebieten landlos zu werden (Lee 2003: 173). Um die Jahrtausendwende können mit Hilfe des *Kalahari People's Fund* (LPF) einige Bohrlöcher in Dobe angelegt werden, was es ermöglicht, Ju/'hoansi wieder anzusiedeln und das Land gegen die großen Rinderfarmer abzusichern. Des Weiteren werden eine Reihe von kleinen Artenschutzgebieten ins Leben gerufen, die im Rahmen des *Community-Based Natural Resource Management*-Programms eine Kombination von nachhaltigem Umgang mit der Natur mit ökonomischer Entwicklung ermöglichen sollen. „*At /Xai/xai, south of Dobe, the Thlabololo Development Trust (TDT) [...] has created a wildlife management area controlled by the Ju/'hoansi. The Trust caters to tourists who want to experience Ju/'hoan life and see game, while limited subsistence hunting and gathering by Ju themselves is allowed. The TDT had revenues of P400,000 (About \$80,000 US) in 1999-2000*” (Lee 2003: 184).

Die Veränderungen der Lebensumstände bringen auch gesellschaftliche Veränderungen mit sich, was sich in den Geschlechterbeziehungen niederschlägt. Wie Draper (1975) in einer vergleichenden Studie feststellt, sinkt der Status der Frauen mit dem Übergang vom Jäger- und Sammlertum zur Landwirtschaft bzw. vom Nomadismus zur Sesshaftigkeit. Draper vergleicht dabei zwei Gruppen von Ju/'hoansi, wobei die eine noch traditionell als Jäger und Sammler lebt, die andere hingegen begonnen hat, Landwirtschaft und Viehhaltung zu betreiben. Sie erläutert im Folgenden mehrere Faktoren, die den traditionell hohen Status der Ju/'hoan- Frauen mit dem Wechsel zur Landwirtschaft sinken lassen.

Während Frauen traditionellerweise die Möglichkeit haben, durch anhaltenden Protest eine unliebsame Ehe aufzulösen und es weder für das Paar selbst noch für die Familien des Paares ökonomische oder soziale Gründe gibt, eine unglückliche Beziehung um jeden Preis fortzuführen, sieht die Situation in den sesshaften Dörfern anders aus. Draper beschreibt hier einen Konflikt in einem Dorf in Mahopa, in dem beide Schwiegereltern aus ökonomischen Gründen die Trennung eines unglücklichen Brautpaares verhindern wollen. Die Schuld an der schlechten Ehe wird der Frau gegeben, die sich einem starken sozialen Druck ausgesetzt sieht. Während Trennungen bei Jägern und Sammlern aufgrund des fehlenden materiellen Besitzes kaum wirtschaftliche Folgen haben, wurden hier Investitionen in Haus und Landwirtschaft

getätigt, die durch eine Scheidung verloren gingen. „*People have invested time and energy in building substantial housing, collecting a few goats, clearing and planting fields, and processing and storing the harvested food. It is not easy for an individual to leave these resources behind merely because he or she is at odds with someone else in the village*” (Draper 1975: 99). Wie Draper bemerkt, wirkt sich das vor allem auf die Frauen aus, von denen soziale Anpassung und Konformismus gefordert wird.

Des Weiteren führt das sesshafte Leben in den Dörfern von Mahopa zu einer stärkeren Trennung der Geschlechter im Alltag und zu einer unterschiedlichen Erziehung der Buben und Mädchen (siehe Kapitel *Kindererziehung*). Mädchen und Frauen halten sich hauptsächlich im Dorf selbst und in der Nähe des Dorfes auf: „*Women and girls appear to inhabit more restricted space [...]. Overall, the Mahopa women seem homebound, their hands are busier and their time is taken up with domestic chores*“ (Draper 1975: 101). Im Gegensatz zum Leben im Busch fallen mehr Hausarbeiten an: Nahrung muss geerntet, präpariert und gelagert werden. Außerdem haben die Ju/'hoansi in den Dörfern mehr Geräte und Besitztümer und stabilere Häuser. All dieser materielle Besitz muss regelmäßig gewartet und instand gehalten werden. Die Arbeit der Frauen in Mahopa ist zeitaufwändiger, spezialisierter und mehr auf den Haushalt bezogen als die der Frauen im Busch, und die Mütter übertragen diese Tätigkeiten gerne und häufig auf ihre Töchter.

Im Gegensatz zu nomadischen Ju/'hoansi, wo Männer und Frauen ähnlich viel Zeit außerhalb des Camps verbringen, arbeiten die Frauen in Mahopa zunehmend im Haushalt, während die Männer vermehrt abwesend sind. Männer sind mit der Viehhaltung beschäftigt, wofür sie die meiste Zeit außerhalb des Dorfes arbeiten müssen. Manche Männer verlassen das Dorf auch für mehrere Tage, um für Bantu-Farmer zu arbeiten. Dies führt zu Veränderungen zwischen Männern und Frauen, wie sie vorher nicht zu beobachten waren: „*The activities of the sedentary men are different not only in form but in content from those of the women. They leave home more frequently, travel more widely, and have more frequent interactions with members of other (dominant) cultural groups. In their own villages the men carry an aura of authority and sophistication that sets them apart from the women and children*” (Draper 1975: 103).

Im Vergleich zu den nomadisch lebenden !Kung sind die Geschlechterrollen in Mahopa stärker festgelegt, gleichzeitig wird der Arbeit der Frauen geringerer Wert zugeschrieben. Während im Busch Männer ohne Probleme Arbeiten verrichten, die normalerweise von Frauen gemacht werden, sehen die Männer in Mahopa es als unmännlich an, Frauenarbeit zu erledigen.

Mit der Sesshaftwerdung geht eine Ansammlung an materiellem Besitz einher, gleichzeitig entstehen Unterschiede im materiellen Reichtum, die im Busch nicht akzeptiert worden wären. Statusunterschiede, die auf Prestige und Wohlstand gründen, beginnen sich zu entwickeln. Der Besitz einer Familie wird vermehrt mit dem Mann assoziiert: Es wird vom Haus, den Tieren oder von den Kindern eines bestimmten Mannes gesprochen, auch wenn die Ehefrau Mitbesitzerin bzw. Mutter der Kinder ist. Im Busch werden sowohl Männer als auch Frauen als Besitzer eines Gegenstandes angegeben, in Mahopa jedoch nicht: „*At Mahopa this linguistic custom is being replaced by one in which the adult male stands as the symbol of his domestic group. It is a linguistic shorthand, but I believe it signifies changes in the relative importance attached to each sex*“ (Draper 1975: 108).

Der ursprünglich hohe Status der Frauen in der Ju'hoan- Gesellschaft ist durch die Sesshaftwerdung starken Veränderungen unterworfen. Ursprünglich sind die Frauen autonom und den Männern in keiner Weise untergeordnet. Der Wandel hin zur Tierhaltung und Landwirtschaft verändert die Arbeitsbereiche und damit die Rollen der Geschlechter stark. Wie Draper (Draper 1975:109) schreibt, ist ein wichtiger Aspekt dieser Veränderungen die Abnahme der Autonomie und des Status der Frauen im Vergleich zu den Männern.

Lee (2003: 158) stellt dazu fest: “*In village life, the men maintain their mobility, following the herds, but the women become housebound, with more of their time spent alone with their children and less with peers on common productive tasks. Perhaps the beginnings of the subordination of women can be glimpsed here in the reorganization of household work loads around the demands of farming and herding*”.

7. DREI REGIONALBEISPIELE HIERARCHISCHER GESELLSCHAFTEN: MELANESIEN, AUSTRALIEN, AMERIKANISCHE NORDWESTKÜSTE

Im Folgenden werde ich anhand dreier kurzer Beispiele Gesellschaften mit ausgeprägten hierarchischen Strukturen vorstellen. Jede dieser drei Gesellschaften zeichnet sich durch eine Besonderheit aus, die gerade für die betreffende Arbeit von Interesse ist:

So lebt die Bevölkerung von Arnhem Land in Australien vom Sammeln und der Jagd und müsste als Gesellschaft mit immediate-return-System dementsprechend egalitär organisiert sein. Die komplexe religiöse Organisation führt jedoch zu einer Stratifikation der Gesellschaft, die ältere, initiierte Männer den Frauen und nicht-initiierten Männern gegenüberstellt.

Die Baruya in Papua Neuguinea/ Melanesien werden aufgrund ihrer akephalen Struktur als „egalitär“ bezeichnet, sind jedoch besonders zwischen den Geschlechtern stark hierarchisiert. Aber auch die Männer gewinnen im Laufe ihres Lebens unterschiedlich hohen Status.

Die Kwakiutl der amerikanischen Nordwestküste konstituieren ein klassisches Beispiel einer Jäger- und Sammlergesellschaft mit delayed-return System. Ihre komplexe Wirtschaftsweise führt zu einer extrem stratifizierten Gesellschaft, in der Wettbewerb eine zentrale Rolle einnimmt.

REGIONALBEISPIEL AUSTRALIEN – DIE BEVÖLKERUNG VON ARNHEM LAND

Australische Aborigines haben trotz regionaler Unterschiede einige einende Charakteristika: Die verschiedenen Gruppen in Australien lebten als Jäger und Sammler³² (Hiatt 1970), Verwandtschaftsbeziehungen und die daraus entstehenden Obligationen und Bindungen spielen eine zentrale Rolle im Leben des Einzelnen (Tonkinson 2000: 344) und Frauen nehmen vom religiösen Bereich ausgehend eine untergeordnete Rolle gegenüber den Männern ein (White 1970).

³² Jedoch war es schon in den 1940er Jahren schwierig, Gruppen zu finden, die immer noch nomadisch lebten. McCarthy und McArthur, die 1948 eine Studie über die Nahrungsbeschaffung bei Jägern und Sammlern in Arnhem Land durchführten, mussten, um an Daten zu gelangen, eine bereits an einer Missionsstation sesshafte Gruppe zum „Experiment Jäger und Sammler“ überreden (Bird-David 1992: 26). Inzwischen gibt es weltweit kaum mehr Gruppen, die immer noch als nomadische Jäger und Sammler leben. Eine wichtige Ausnahme bilden hier die Maniq (Thailand): Sie gehören zu den wenigen Sonderbeispielen mobiler Jäger und Sammler in der heutigen Zeit (Lukas 2002).

Die ethnologische Darstellung der Rolle der Frau in den Aborigines-Gesellschaften deckt ein weites Spektrum ab: Sie reicht von der völlig unterdrückten Frau, die den Status einer Sklavin einnimmt (Tonkinson 2000: 346 zit. Malinowski [1913] 1963: 288), bis zu einer gänzlich gleichwertigen Stellung zwischen den Geschlechtern (Tonkinson 2000: 347 zit. Bell 1983). Bloodworth (web) kritisiert, dass der Status der Frauen in der Forschungsgeschichte oft viel niedriger dargestellt wurde, als er tatsächlich ist, was sie mit dem männlichen und europäischen Bias vieler Forscher erklärt.

Jedoch sind sich inzwischen die meisten Autoren einig, dass der Status der Frauen zwar höher ist als vielerorts beschrieben, Frauen aber letztlich den Männern untergeordnet bleiben. White (1970: 21) beschreibt die Rolle der Frauen als die des „Junior-Partners“ des Mannes: Männer und Frauen in einem Haushalt arbeiten zwar zusammen und Frauen haben einen gewissen Raum an Entscheidungsfreiheit, in letzter Instanz ist jedoch der Mann derjenige, der die Kontrolle behält.

Tonkinson (2000: 347-349) beschreibt anhand der Situation der Mardu der Western Desert beispielhaft ein typisch australisches Muster der Geschlechterbeziehungen: Im alltäglichen, nicht-religiösen Leben sind die Beziehungen zwischen den Altersklassen und den Geschlechtern relativ gleichberechtigt, wobei Verwandtschaftsstrukturen den Status einer Person innerhalb der Gruppe regeln. Nur in Konfliktfällen und im Bereich Religion kommen Geschlechterunterschiede stark zum Tragen: Hier dominieren Männer über Frauen, und ältere Männer über jüngere Männer.

Im Alltag haben Frauen über ihr eigenes Leben weniger Entscheidungsmöglichkeiten als Männer: Sie können ihre Ehepartner nicht frei wählen, können sich im Gegensatz zu Männern nicht scheiden lassen und dürfen über ihre Sexualität nicht auf die gleiche Weise verfügen wie Männer. (Männern ist es zum Beispiel möglich, ihre Frauen einem anderen Mann zu leihen, Frauen können jedoch nicht auf dieselbe Weise mit ihren Ehemännern verfahren.) Auch Entscheidungen bezüglich des Lebens ihrer Kinder (wie Verlobung des Kindes oder Organisation des Beschneidungsrituals) werden von den männlichen Verwandten und nicht von der Frau selbst getroffen.

Im ökonomischen Bereich tragen Frauen zwar mehr zur Ernährung bei, jedoch erlangen Männer mit der Jagd mehr Prestige. Ältere Männer haben aufgrund der Religion auch die Kontrolle über wirtschaftliche Produktion: „*Mature men controlled access to the forces of production via secret rituals claimed by them to guarantee continued availability of food resources [...]*“ (Tonkinson 2000: 348).

Zusammenfassend beschreibt Tonkinson (S. 349) den Status der Frauen bei den Mardu folgendermaßen: „*In general, the social system was not dominated by gender-based segregation, though women's rights were not equal to those of men*“.

Folgendes kurzes Beispiel aus der Region Arnhem Land soll Ökonomie und Geschlechterbeziehungen in Australien exemplarisch näher beleuchten³³.

Die Bevölkerung von Arnhem Land lebt als nomadische Jäger- und Sammlergesellschaft, wobei pflanzliche Nahrung den Hauptteil der Ernährung ausmacht. Die Männer sind auf die Jagd spezialisiert und erlegen größere Tiere am Land und im Wasser. Die Frauen jagen kleinere Tiere und sammeln Pflanzen und Schalentiere. Die soziale Organisation erfolgt auf der Basis von totemistischen Clans mit patrilateraler Deszendenz. Die Clans sind in Moieties unterteilt, die durch exogame Heiratsregeln miteinander verbunden sind. In Arnhem Land heißen die beiden Moieties *dua* und *yiritja*. Die Bevölkerung von Arnhem Land ist nicht in Stämmen organisiert, vielmehr leben Clangruppen, die derselben Moiety angehören und sich totemistisch nahe stehen, nahe beieinander (Thomson 1949: 9, 10, 21).

Landbesitz ist nicht individuell sondern clangebunden und wird über die Patriline weitergegeben. Jedes Mitglied dieser Linie hat von Geburt an das Recht, das Land zu nützen. Gleichzeitig hat zusätzlich jeder Mann das Recht, das Land der Matriline zu benutzen, zu der er ebenfalls in einer nahen Beziehung steht. Besonders der Mutter-Bruder, der als gleichbedeutend mit der Mutter gesehen wird, nimmt für einen Mann eine besondere Rolle ein. In Zeiten von Streitigkeiten und Fehden kann ein Mann sich außerdem darauf verlassen, dass der Clan der Mutter ihm zur Seite stehen wird (Thomson 1949: 11, 12). Das Verwandtschaftssystem entspricht dem Aranda-Typus (Altman 1987: 27), der sich durch das Zusammenfassen von linearen und kollateralen Verwandten der gleichen Generation unter demselben Begriff auszeichnet. So werden Begriffe wie „Mutter“ und „Vater“ nicht nur für die biologischen Eltern sondern auch für weiter entfernte Verwandte verwendet, wobei die Großelterngeneration als Bezugspunkt gilt. So werden Egos biologische Großmutter und alle ihre Schwestern als „Großmütter“ klassifiziert, alle Töchter dieser Großmütter mütterlicherseits wiederum als „Mütter“ und alle Kinder dieser Mütter als Brüder und Schwestern bezeichnet (Keen 1994: 80, 81).

³³ Die von Altman verwendeten Daten beziehen sich auf das Jahr 1979/80. Die betroffene Gruppe ist Anfang der 70er Jahre wieder in die traditionellen Gebiete im Busch zurückgekehrt (Altman 1987: 19,22). Thomsons Arbeit wurde 1949 publiziert, er gibt jedoch keine Daten bezüglich seiner Feldforschung an. Keen (1994:1) bezieht sich wie Altman auf die 1970er und 1980er Jahre. Laut Bird-David (1992: 26) war es jedoch schon in den 40er Jahren schwierig, nomadische Gruppen in Arnhem Land zu finden (siehe Fußnote 32). Man kann davon ausgehen, dass betreffende Gruppen inzwischen sesshaft sind. In meiner Beschreibung benutze ich aufgrund der stilistischen Kontinuität dennoch das Präsens.

Die soziale Basiseinheit in Arnhem Land ist die Kernfamilie, die aus einem Mann, seiner Frau/seinen Frauen und seinen Kindern besteht, wobei die Frauen einem anderen Clan angehören wie der Ehemann und die Kinder. Aufgrund der exogamen Heiratsregeln leben Mitglieder verschiedener Clans gemeinsam, da sich die Clanmitgliedschaft nicht durch Heirat ändert (Thomson 1949:12). Polygynie ist in Arnhem Land weit verbreitet, wie Keen (1994) am Beispiel der Yolngu beschreibt. Heiraten werden oft arrangiert, wenn der betreffende Ehemann noch jung und die zukünftige Ehefrau noch ungeboren ist. Als ideale Ehepartner werden Kreuzcousins/-cousinen gesehen: für einen Mann die MBD und für eine Frau der FZS. In diesen Ehen sind die Frauen durchschnittlich 13 Jahre jünger als ihre Männer, wobei beide Geschlechter im Laufe ihres Lebens mit mehreren Ehepartnern leben: Männer haben gleichzeitig mehrere, meist viel jüngere Ehefrauen, Frauen durchleben mehrere serielle Ehen mit sinkendem Altersabstand, da die viel älteren Ehemänner meist vor ihnen sterben (Keen 1994: 85, 88).

Mädchen bleiben bis zu ihrer Verheiratung bei den Eltern, während Burschen mit Beginn der Initiationszeremonien in ein Junggesellencamp übersiedeln. Sie bleiben aber weiterhin in Kontakt mit ihrer Familie und werden von den weiblichen Familienmitgliedern mit pflanzlicher Nahrung versorgt. Schwestern und die Mutter des Junggesellen sind ihm gegenüber strikten Tabus unterworfen, die es ihnen verbieten, von ihm erlegtes Fleisch zu konsumieren. Die Tabus gelten jedoch nicht für andere Nahrungsmittel wie Fisch oder Honig. Wenn der junge Mann die Initiationsrituale durchlaufen und an Status gewonnen hat, lassen diese Tabus nach und er kann seine weiblichen Verwandten mit Fleisch versorgen (Thomson 1949: 20,21).

In Arnhem Land herrscht eine geschlechtliche Arbeitsteilung: Frauen sind für die pflanzliche Nahrung und für das Erlegen kleinerer Tiere wie Ratten, Bandikutratten oder Opossums zuständig. Außerdem sammeln sie wilden Honig. Während der Menstruation ist die von einer Frau gesammelte Nahrung für eine Reihe von Verwandten – besonders für ihre Brüder – tabu (Thomson 1949: 21). Für ihre Arbeit verwenden die Frauen eine Reihe von Tragevorrichtungen sowie einen Grabstock mit einer gehärteten Spitze, der auch als Waffe im Kampf benutzt werden kann (Thomson 1949: 24).

Das von Männern erlegte Fleisch wird zwischen den beteiligten Jägern aufgeteilt. Jeder dieser Jäger muss seinen Teil wiederum seinen Verpflichtungen durch Verwandtschaft und Verschwägerung folgend aufteilen, wobei von Tabus betroffene Personen nichts von diesem Fleisch erhalten.

Wird ein Tier mit einer Waffe erlegt, die einem heiligen Clan-Totem gewidmet ist, so darf das Fleisch des Tieres nur von voll initiierten Männern des betreffenden Clans konsumiert werden. In diesem Falle übernehmen die alten Männer des Clans die Aufteilung des Tieres (Thomson 1949: 25, 26).

Altmann (1987:123-126) unterscheidet vier Formen der Organisation der Produktion: die alltägliche Produktion, die Produktion für große Treffen, die Produktion mit ritueller Komponente und die Produktion, die Spezialwissen erfordert, wobei die drei letzten meist gemeinsam auftreten.

Die alltägliche, nicht-religiöse Produktion, die 75% der Produktionszeit pro Jahr in Anspruch nimmt, wird auf Konsensebene organisiert. Tendenziell diskutieren Männer hier offen ihre Wünsche, während Frauen ihre Männer für sich sprechen lassen. Sie äußern sich zwar nicht direkt, üben aber über ihre Männer Einfluss aus.

In den anderen drei Arten der Produktion gelten alte Männer als Anführer. Bei Ritualen oder großen Versammlungen unterstehen die jüngeren Männer den Anweisungen der alten Männer ihres Clans. Junge Männer versuchen bei dieser Gelegenheit mit guter Jagdleistung ihre älteren Anführer zu beeindrucken und an Status zu gewinnen.

Die alten Männer übernehmen in rituellen Zusammenhängen klar die Führung, jedoch nicht im Alltag. Hier haben sie geringen Einfluss auf die Produktion, allerdings – wie Altman schreibt – durchaus auf die Verteilung und den Konsum von Produkten.

Die Gesellschaft in Arnhem Land ist hierarchisch organisiert, wobei als Basis für die Hierarchie Alter und Geschlecht gelten. Generell gilt, dass der erstgeborene Sohn eine Führungsrolle übernimmt, die jedoch nicht einer erstgeborenen Tochter zugesprochen werden kann. Ihr höchster Status wird zwar formell bezeugt, de facto bekommt die damit verbundenen religiösen Rechte jedoch der älteste Bruder zugesprochen (Keen 1994: 91-93).

Religiöses Wissen – von dem Frauen ausgeschlossen sind – ist die Kernkompetenz eines Anführers. Seine Anwesenheit und sein Wissen sind nötig um religiöse Zeremonien ausführen zu können. Keen schreibt über die Rolle des Anführers (1994: 95) : *„His presence was necessary for an activity to take place, juniors attributed to him greater knowledge than they possessed, and he had some control of their access to religious knowledge, including invitation to, or exclusion from, secret aspects or ceremony. In a modality typical of the relationship characterized by Aboriginal people as “boss”, leaders were expected to share resources under their control (such as ceremonies, religious knowledge, or land-based resources) in return for gifts and ‘work’ on the part of dependants”*.

Die Macht der Anführer beschränkt sich laut Keen jedoch nicht allein auf den religiösen Bereich, sondern lässt sich durch die Religion auch auf wirtschaftliche Belange übertragen. Alte Männer haben durch ihre Kontrolle über die Religion und über heilige Objekte auch die Möglichkeit, Produktion und Verteilung der Produktion zu kontrollieren: „*Ownership of country and attempts to control access to its resources were expressed in the idiom of ancestral connection, rangga sacred objects and likanbuy designs [...]. Consequently male leaders had the greatest ability to define, control, and compete over country, for it was they who deployed rangga sacred objects and the designs that demonstrated a group's connection to country*” (Keen 1994: 97).

Religiöse Objekte nehmen aufgrund ihres Wertes eine wichtige Rolle in der Tauschökonomie ein. Da alte Männer die Kontrolle über Produktion, Verwendung und Verteilung solcher religiöser Objekte innehaben, profitieren sie am meisten von der Tauschökonomie. Weiters haben sie auch die Entscheidungsmacht darüber, zu welchen Nahrungsmitteln Frauen und nicht-initiierte Männer keinen Zugang aufgrund von Tabus haben (Keen 1994: 96-98).

Der Ausschluss von Frauen von heiligem Wissen wird mit alten Mythen legitimiert: Sie erzählen von der ursprünglichen religiösen Vormachtstellung der Frau, die in Form eines weiblichen Geschwisterpaares die heiligen Objekte besaß. Sie wurden den Schwestern jedoch von den Männern gestohlen, weshalb diese heute im Besitz des geheimen heiligen Wissens sind (Keen 1994: 48-53).

REGIONALBEISPIEL MELANESIEN - DIE BARUYA

Die Gesellschaften Melanesiens teilen miteinander das zentrale Thema des Geschlechtsantagonismus, der sie trotz aller Unterschiede eint. Dabei wird alles – der Kosmos, Pflanzen, Tiere und die Art und Weise, wie eine bestimmte Tätigkeit ausgeführt wird – in männlich und weiblich unterteilt. Grundsätzlich wird die Annahme vertreten, dass das Weibliche dem Männlichen untergeordnet und schädlich ist. Das Männliche muss sich vor dem Weiblichen schützen. Das resultiert in einer starken Abwertung der Frauen und einer Einschränkung ihres Lebens- und Wirkungsbereichs (Stagl 1971). Als Beispiel für eine dieser melanesischen Gesellschaften möchte ich die Baruya aus dem östlichen Hochland Papua Neuguinas anführen, deren Geschlechterbeziehungen von Barbara Bohle (1990) in ihrer Diplomarbeit untersucht wurden. Die Baruya wurden von Maurice Godelier und seinen Mitarbeitern vom CNRS ab 1967 erforscht. Zu dieser Zeit waren die Baruya jedoch schon

massiven Veränderungen unterworfen, da sie seit den 1950er Jahren von deutschen Lutheranern missioniert wurden. Die Daten, die Bohle benutzt, sind teilweise Rekonstruktionen Godeliers von der Zeit vor dem deutschen Einfluss. Seit den 60er Jahren ist die Bevölkerung Papua Neuguineas massiven Veränderungen unterworfen, die sich auch auf die Geschlechterverhältnisse auswirkten (Bohle 1990: 139). Die von mir übernommenen Daten von Bohle beziehen sich auf die Zeit vor diesen Veränderungen.

Die Baruya leben im gebirgigen Hochland der Kratke Berge, ihre Siedlungen befinden sich auf 1500-2000m Seehöhe. Das Gebiet besteht aus tropischem Regenwald und durch Brandrodung entstandenen Grassavannen. Die Baruya umfassen ca. 2200 Personen, aufgeteilt auf 17 Dörfer. Sie gehören zu den Anga, ihre Sprache, das Baruya, wird zur Sprachfamilie der Anga gezählt. Sie sind bekannt als besonders eroberungsfreudige Krieger, außerdem spielen sie überregional als Salzproduzenten und -händler eine Rolle. Das Kaliumsalz wird aus bestimmten Gräsern gewonnen, in Blöcke gepresst und als Geld verwendet (Bohle 1990: 139, 140).

Den Mythen der Baruya zufolge waren es ursprünglich die Frauen, die vor den Männern existierten und die Kultur begründet haben. Sie erfanden die wichtigsten Kulturgüter, wie die für die männliche Initiation benötigten Flöten, Pfeil und Bogen oder das Salz. Da die Frauen zwar schöpferischer und mächtiger als die Männer waren, gleichzeitig aber chaotisch, maßlos und gefährlich, mussten die Männer die Frauen und ihre Kreativität unter ihre Kontrolle bringen, um die Erde vor dem Chaos zu bewahren. Seither sind die Frauen den Männern untergeordnet (Bohle 1990: 149, 150).

Die Baruya erklären die Welt mit dem zentralen Gegensatz von männlich und weiblich: *„Vorstellungen von „weiblich“³⁴ und „männlich“ sind im Denken verankert und diese Gegensätze bilden eine wesentliche Basis für allgemeine Kategorienbildungen. [...] „Männliches“ und „Weibliches“ sind nicht miteinander vereinbar und bei ihrer Vereinigung entstehen große Konflikte, die die bestehende Ordnung gefährden“* (Bohle 1990: 41).

Die ursprünglich große Macht des *Weiblichen*, derer sich nun die Männer bemächtigt haben, wird von uninitiierten geheim gehalten. Offiziell gilt das *Weibliche* ausschließlich als wertlos, bedrohlich und destruktiv und wird radikal abgewertet. Im Rahmen der Initiation werden die Männer von der ursprünglichen Verbindung von *Weiblichem* mit *Männlichem* bekannt gemacht, aus der dann das *Männliche* als allumfassende Kraft hervorging (Bohle 1990: 42).

³⁴ Bohle schreibt „männlich“ und „weiblich“ unter Anführungszeichen, wenn diese Begriffe nicht biologische Geschlechtsunterschiede, sondern die damit verbundenen ideologischen Konstruktionen bezeichnen. Ich werde diese Begriffe aufgrund der besseren Leserlichkeit kursiv schreiben.

Da der *männlichen* Herrschaft eine *weibliche* vorausging, ist sie gefährdet. *Weiblichkeit* wird als natürlich angesehen, als etwas, was von selbst wächst und gedeiht, während *Männlichkeit* künstlich erzeugt werden muss und ständig von der *Weiblichkeit* bedroht wird. Deshalb ist eine mehrjährige Initiation erforderlich, in der die Männer die Knaben vor der zerstörerischen Kraft des *Weiblichen* schützen und sie mit *Männlichem* nähren und wachsen lassen. Diese Kraft, die die Knaben zu Männern wachsen lässt, und die generell mit Wachstum verbunden wird, ist der männlichen Samen, den die Knaben aufnehmen müssen, um zu Männern zu reifen (Bohle 1990: 45).

Bei der Initiation werden präpubertäre Buben im Alter von etwa neun Jahren von ihren Müttern getrennt und ins Männerhaus übergeführt. Von da ab leben sie bis zu ihrer Eheschließung mit ungefähr 20 Jahren ausschließlich unter Männern und Knaben. Die Initiation dauert mehrere Jahre und besteht aus vier Stadien, die jeweils etwa drei Jahre dauern. In den ersten beiden Stadien wird den durch den jahrelangen Kontakt mit *Weiblichem* unreinen Knaben ihre Unreinheit durch verbale und physische Gewalt bewusst gemacht. Außerdem werden sie Purifikationsriten unterworfen, durch die sie von der ihnen anhaftenden *Weiblichkeit* gereinigt werden sollen. Diese Riten inkludieren neben Schlägen auch den Zungenbiss. Das verlorene Blut soll den Knaben reinigen (Bohle 1990: 156). Gleichzeitig werden sie von den Initianten des 3. und 4. Stadiums mit Samen genährt, der für eine Entwicklung zum überlegenen Mann nötig ist. Dazu werden die Buben zur Fellatio und dem anschließenden Schlucken des Spermas mit den älteren Initianten gezwungen³⁵. Wenn die Knaben in die Stadien 3 und 4 eintreten, wechseln die Rollen und sie werden ihrerseits zu Samenspendern für die nachfolgenden Initianten. Kernstück der Initiation ist die Wiedergeburt der Buben durch die Männer, wobei der Samen als Wachstumsspender und Nährer – analog zur Muttermilch – gilt. Die Männer bemächtigen sich damit der letzten Bastion der Frauen, nämlich ihrer Fähigkeit zu gebären (Bohle 1990: 47, 51).

Die Initiation der Mädchen verläuft kurz und glanzlos und wird mit dem Einsetzen der Menarche abgehalten. Die Frauen ziehen sich dafür in die Menstruationshütte zurück und innerhalb von zwei Wochen wird die werdende Frau in ihre Rechte und Pflichten eingewiesen. Godelier sieht in der weiblichen Initiation nur eine Fortführung der männlichen Initiation, da in ihr nicht die Autonomie der Frauen sondern vielmehr deren Unterordnung gegenüber den Männern bestärkt wird. Von den Männern wird die weibliche Initiation als lächerlich abgewertet. Die latente Angst der Männer vor der *weiblichen* Kraft kommt jedoch in regelmäßigen Gewaltausbrüchen der Männer nach der Rückkehr der Frauen aus der

³⁵ Bohle berichtet von roher Gewalt, sollte ein Knabe die Fellatio verweigern.

Initiationsseklusion zum Ausdruck. Die Männer gehen dann auf die Frauen los und prügeln sie mit dornigen Zweigen und Stöcken. Die Frauen ihrerseits schlagen mit ihren Grabstöcken zurück. Ihren Zorn lassen die Männer anschließend an den jungen Initianten im Männerhaus aus oder sie leben ihn mit einem gewalttätigen Raubzug gegen einen verfeindeten Stamm aus (Bohle 1990: 154, 155).

Die Rolle der Frau ist bei den Baruya stark untergeordnet. So schreibt Bohle (1990: 49): *Bei den [...] Baruya wird „Weiblichkeit“ im exoterischen, den Frauen zugänglichen Bereich, in sehr hohem Maße abgewertet. Vorstellungen von der Unreinheit der Frau spielen eine Hauptrolle in der Gestaltung der Geschlechterverhältnisse. Das Menstrualblut und die Vorgänge um die Geburt gelten als unrein und bedrohen die „Männlichkeit“, von den weiblichen Sexualorganen geht eine inhärente Gefahr für die Ordnung im Kosmos aus“.*

Die Dorfanlagen der Baruya spiegeln die Geschlechterbeziehungen wieder: Im oberen Teil des Dorfes befinden sich die Männerhäuser, deren Zutritt Frauen und nicht-initiierten Männern streng verboten ist. Am unteren Ende des Dorfes befindet sich der Bereich der Frauen, in den sie sich während der Menstruation und Geburt in selbstgebauten Hütten aus Blättern und Zweigen zurückziehen, die anschließend verbrannt werden. In der Mitte befindet sich der Bereich des Dorfes, der für beide Geschlechter zugänglich ist. Innerhalb der Häuser, in denen das Ehepaar, die unverheirateten Töchter und uninitiierten Söhne leben, herrscht ebenfalls eine strenge Unterteilung in einen *männlichen* und *weiblichen* Bereich. Der Bereich der Frauen liegt im vorderen Teil des Hauses, in einem Halbkreis um die Türe. Der Männerbereich befindet sich im hinteren Teil und darf von den Frauen keinesfalls betreten werden, da die Männer eine Verunreinigung durch die Frauen fürchten (Bohle 1990: 141, 142). (Es besteht der Glaube, dass Frauen ständig Vaginalflüssigkeit absondern. Alles, was davon benetzt wird, ist kontaminiert.)

Die Baruya sind patrilinear und patrivirilokal organisiert, die Verwandtschaftsterminologie entspricht dem „Irokesen“-Typus³⁶. Ehen kommen durch Frauentausch zustande, wobei es drei Formen des Tauschs gibt: Den direkten Schwesterntausch, den verzögerten Tausch, in dem ein Mann seine patrilaterale Kreuzkusine heiratet und die Tauschfrau erst in der folgenden Generation zurückgegeben wird, und die seltene Heirat nach Entführung, die im Anschluss aber zu einer der ersten beiden Tauschbeziehungen führt (Bohle 1990: 142, 143).

³⁶ Parallelcousinen werden von Kreuzcousinen unterschieden, Parallelcousinen und Geschwister werden als „ältere“ und „jüngere“ Brüder und Schwestern bezeichnet. Großeltern und Enkelkinder werden mit dem gleichen Terminus bezeichnet, Urgroßeltern mit den Termini für ältere Brüder/Schwestern (Bohle 1990: 142).

Bohle (S. 143) schreibt: „*Frauen dienen den Männern zur Bildung von Allianzen mit den „lineages“ von anderen Männern; Frauen sind also die abstrakten Tauschmittel der Männer und die Basis für männliche Prestigebildung*“.

Die Baruya gehören zu den akephalen Gesellschaften und werden von Bohle aufgrund dessen als egalitär eingestuft³⁷. Sie schreibt aber, dass es abgesehen von der Ungleichheit zwischen den Geschlechtern auch Statusunterschiede zwischen den initiierten Männern gibt. Diese werden in drei Gruppen unterteilt, die sich auf drei hierarchischen Ebenen befinden, wobei die höchste Stufe von religiösen, kriegerischen und ökonomischen Spezialisten eingenommen wird. Deren Profession wird in einem Fall vererbt, in weiteren 4 Fällen jedoch durch persönlichen Einsatz erlangt. Innerhalb der weiblichen Bevölkerung gibt es keine Differenzierung, was Bohle mit der Notwendigkeit der Männer, potentiell jede Frau gegen eine andere tauschen zu können, begründet. Einzig in der Position der Schamanin kann eine Frau einen höheren Status erreichen. Ihre Möglichkeiten sind aber im Vergleich zu jenen männlicher Schamanen begrenzt (Bohle 1990: 144-147).

Die Baruya leben hauptsächlich vom Brandrodungsbau, wo in erster Linie die Süßkartoffel, aber auch Taro angebaut wird. Ihre terrassenartigen Felder bewässern sie mit einem ausgeklügelten System aus Rinnen und Leitungen, die aus Pandanus und Bambus gefertigt werden. Des Weiteren werden von den Frauen Schweine gezüchtet. Eine wichtige Rolle im Handel spielt die Herstellung von Salz, das aus einem Gras gewonnen wird, welches die Baruya anbauen. Dieses Salz ist „*begehrte Tausch- und Handelsware und ist das Geld der Region*“ (Bohle 1990: 141).

Der Boden befindet sich im kollektiven Besitz der Nachfahren der Person, die ihn urbar gemacht hat. Vererbt werden die Nutzungsrechte patrilinear über die Lineage, sind aber auf Frauen übertragbar. Die Arbeit ist geschlechtlich aufgeteilt, wobei die Arbeiten der Frauen von den Männern als minderwertig gesehen werden.

Zur Kindererziehung in Melanesien generell schreibt Stagl (1971: 30): „*Der Unterschied zwischen den Geschlechtern ist eine der ersten Kategorien, in der die Kinder zu denken und zu werten lernen.*“

Laut Stagl (1971: 30) gilt ein Säugling – da er aus den weiblichen Geschlechtsorganen geboren wird – als höchstgradig unrein und muss von den Männern gemieden werden. Frauen

³⁷ Vgl. dazu die Definitionen von egalitären Gesellschaften in Kapitel 2.

halten alles, was mit der Geburt zu tun hat, vor den Männern geheim und haben in der ersten Zeit nach der Geburt die Möglichkeit, Infantizid zu begehen.

In den ersten Lebensjahren leben Buben wie Mädchen bei der Mutter, ab etwa sechs Jahren beginnt jedoch die Trennung der Geschlechter. Verschiedengeschlechtliche Kinder spielen nicht miteinander: „*Knaben spielen im Wald mit Pfeil und Bogen, die Mädchen beginnen ihren Müttern auf den Feldern zu helfen*“ (Bohle 1990: 156). Ab neun Jahren kommen die Buben als Initianten ins Männerhaus und sind somit völlig von der weiblichen Welt abgetrennt. Die Mädchen bleiben bis zu ihrer Verheiratung weiterhin bei ihrer Mutter.

Die Baruya sind dem delayed-return-System zuzuordnen: Sie betreiben Brandrodungsfeldbau und benutzen dafür komplexe Bewässerungssysteme. Sie werden eindeutig als nicht-geschlechtsegalitär eingestuft, sondern sind im Gegenteil von einem extremen Geschlechtsantagonismus geprägt.

Interessante Ergebnisse liefert die Analyse dieses Geschlechtsantagonismus anhand der Kategorien der *levelling mechanisms*:

Nomadismus, Mobilität, Flexibilität: Die Baruya sind nicht nomadisch, die Gruppenzusammensetzung ist nicht flexibel. Lineages und Clans bestimmen die Gruppenzugehörigkeit und die Heiratsbeziehungen.

Zugang zu Nahrung und Ressourcen: Der Zugang zu Land wird innerhalb der Lineage patrilinear vererbt. Frauen bleibt das Eigentum aller Ressourcen und die Nutzung vieler Ressourcen verwehrt: Sie sind vom Eigentum des Grunds ausgeschlossen, dürfen ihn aber nutzen. Weiters sind sie von Eigentum und Nutzung der wichtigsten Werkzeuge zur Rodung des Waldes³⁸, der Waffen, sowie von der Salzherstellung und dem Handel mit Salz ausgeschlossen. Der Zugang zu Nahrung und Ressourcen ist somit nicht für alle Mitglieder der Baruya gleich (Bohle 1990: 140-141, 147).

Teilen und Besitzlosigkeit wird bei den Baruya nicht gefördert und nicht bewusst aufrechterhalten.

Persönliche Autonomie: Im Rahmen der Initiation erlangen die Männer Autonomie gegenüber den Frauen, jedoch gibt es innerhalb der Männer-Gesellschaft Hierarchien.

³⁸ Was nur logisch ist, da demjenigen das Land gehört, der es rodet (siehe Bohle 1990:140).

Persönliche Autonomie hat bei den Baruya keinen Wert – ihre Gesellschaft lebt von Dominanz und Unterordnung. Diese wird auch mit Gewalt von Frauen und Initianten eingefordert.

Gewaltlosigkeit: Gewalt spielt eine grundlegende Rolle bei den Baruya. Kriegsführung und aggressives Verhalten gilt als männlich und wird von Männern zelebriert (S. 41): „*Krieg spielt gemeinsam mit den Initiationen die Hauptrolle im Leben der Männer. [...] (Er) wird nur bei zwei Gelegenheiten unterbrochen, nämlich wenn die Tarogärten gerodet werden müssen und während der Initiationszeremonien der Knaben*“ (Bohle 1990: 153).

Aggression und Gewalt gegenüber unterlegenen Gruppen (Frauen, Initianden, verfeindete Stämme) wird wohlwollend gesehen (Bohle 1990: 56, 57). Gewalt wird aktiv zur Unterdrückung des Weiblichen benutzt: „*Im Mittelpunkt des Denkens und der symbolischen Praktiken gibt es und reproduziert sich ständig eine ungeheure ideelle und ideologische Gewalt gegen die Frauen. Eine Gewalt [...] die jedoch zu anderen, weniger ideellen Gewaltakten hinzukommt, zu physischen Gewaltakten, Demütigungen, Beleidigungen [...]*“ (Bohle 1990: 56 zit. Godelier 1987 [1982]: 201).

Frauen richten Gewalt hauptsächlich gegen sich selbst (es gibt eine hohe Suizidrate), oder gegen andere Frauen. Des weiteren können sie sie auch gegen Kinder richten (Infantizid). Richtet sich ihre Gewalt gegen Männer, so sorgen diese dafür, dass die Frauen letztendlich als Unterlegene hervorgehen (Bohle 1990: 58).

Wettbewerbsfreiheit: Hohe Positionen in der Baruya-Gesellschaft können durch persönlichen Einsatz erreicht werden. Somit muss Wettkampf eine gewisse Rolle spielen, da aus allen Kandidaten für eine Position die Besten gewählt werden müssen.

Ebenso setzt der Wille, in den Krieg zu ziehen (und Krieg ist ein Dauerzustand bei den Baruya) den Willen voraus, den Gegner auch zu besiegen.

Die Baruya sind ein extremes Gegenbeispiel zu geschlechtsegalitären Gesellschaften, die Statusunterschiede zwischen den Geschlechtern sind besonders stark betont. Interessant ist, dass viele der *levelling mechanisms*, die egalitären Gesellschaften helfen, egalitär zu bleiben, bei den Baruya ins Gegenteil verkehrt werden. Besonders trifft dies wohl auf den Faktor „Gewaltlosigkeit“ zu, der bei den Baruya durch eine Verherrlichung der Gewalt (Bohle 1990: 41) ersetzt wird. Aber auch bei den Faktoren „Freier Zugang zu Nahrung und Ressourcen“ und „persönliche Autonomie“ befinden sich die Baruya fast schon auf der Gegenseite des

Spektrums. Sie benutzen dieses „Negativ“ der *levelling mechanisms* um die Ungleichheit aktiv aufrechtzuerhalten.

REGIONALBEISPIEL AMERIKANISCHE NORDWESTKÜSTE – KWAKIUTL

Die an der amerikanischen Nordwestküste lebenden indigenen Gruppen sind ein ideales Beispiel für stark hierarchisierte Jäger- und Sammlergesellschaften mit dem delayed-return System. Die Nordwestküste schließt ein kulturelles Gebiet von Nordkalifornien bis ins südliche Alaska ein, das durch eine starke wirtschaftliche Ausrichtung auf Lachsfang und Fischerei und eine hierarchisch gegliederte Bevölkerung mit starkem internen Wettbewerb charakterisiert ist.

Von Süden nach Norden gibt es jedoch einige Unterschiede zwischen einzelnen Gruppen: Die Kontrolle über Ressourcen steigt von Süden nach Norden an, genauso wie die Bedeutung von auf Abstammung basierenden Verwandtschaftsgruppen (Richardson 1982: 107).

Im Folgenden werde ich mich auf die nördlichen Regionen konzentrieren und näher auf die Kwakiutl und Tlingit eingehen. Die Natur der Nordwestküste ist geprägt durch den Pazifik und regenwaldbedeckte Berggebiete. Es herrscht ein mildes und gemäßigtes Klima mit einer hohen Niederschlagsmenge. Das Gebiet ist reich an Ressourcen, die jedoch nicht ganzjährig, sondern nur über einen gewissen Zeitraum zur Verfügung stehen (Suttles 1968: 58) und haltbar gemacht werden: Wichtigste Ressource ist der Lachs, aber auch Heilbutt, Robben, Wale und Landsäugetiere spielen eine Rolle in der Ernährung. Das Fleisch wird durch komplizierte Verfahren haltbar gemacht und ernährt die Bevölkerung über den Winter. Pflanzliche Nahrung spielt in Form von Beeren und Wurzeln eine Rolle. Die geschlechtliche Arbeitsteilung sieht vor, dass Männer Fisch und Säugetiere jagen, während die Frauen dafür zuständig sind, Fisch und Fleisch zu verarbeiten und haltbar zu machen. Die Frauen sind außerdem für das Sammeln zuständig.

Ressourcen sind nicht wie in den meisten immediate-return Gesellschaften frei zugänglich sondern werden von Abstammungsgruppen kontrolliert. Sozialer Status, Reichtum und Wettbewerb spielen eine wichtige Rolle, wie ich am Beispiel der Kwakiutl näher erläutern möchte:

Die Kwakiutl³⁹, die Kwakwaka'wakw genannt werden möchten – „Sprecher der Kwakwala-Sprache“ (Wolf 1999: 69), gehören der Wakashan-Sprachfamilie an (Wolf 1999: 71). Sie sind in Stämme unterteilt, welche wiederum in so genannte *Numaym* (Rohner und Rohner (1977) sprechen von *Numima*) aufgegliedert sind. Sowohl jeder einzelne Stamm als auch jedes

³⁹ Im Folgenden beziehe ich mich auf den Zeitraum von 1849 – 1930 (Rohner und Rohner 1977: 189).

Numaym steht in einer bestimmten hierarchischen Position bezüglich den anderen Stämmen und *Numaym*. Auch die Personen innerhalb eines *Numaym* bekommen einen bestimmten Rang bezüglich allen anderen Personen zugesprochen (Rohner und Rohner 1977: 189). Wolf (1999: 82) definiert das *Numaym* als „*one or more houses erected in a winter village [...] (that consist) of families embracing essentially household groups and the nearest relatives of those who married into the household groups*“.

Die Angehörigen des *Numaym* unterscheiden sich untereinander ebenfalls durch Rang und Status: „Adelige“ sind im Besitz eines vererbten Namens, der sie dazu berechtigt am Potlatch und an den Tänzen der heiligen Winter-Zeremonien teilzunehmen, während die „Bürgerlichen“ über keine besonderen Privilegien verfügen. Jeder Adelige und Bürgerliche nimmt innerhalb seiner Gruppe wieder einen bestimmten Rang ein, wobei niedrige Adelige und hochrangige Bürgerliche durch die Möglichkeit den zeremoniellen Tanzgruppen beizutreten, unterschieden werden können. Die niedrigste Stellung innerhalb des *Numaym* nehmen die Sklaven ein.

Status und Rang werden vererbt, wobei der Erstgeborene den höchsten Status erhält, während ab dem fünftgeborenen Adelsspross alle Kinder den Status von Bürgerlichen erhalten (Rohner und Rohner 1977: 191; Wolf 1999: 83): „*Rank and class were determined primarily by inheritance – the inheritance of socially validated names and „privileges“ such as the right to sing certain songs, use certain carvings or designs , wear certain ceremonial masks and perform certain dances. Those who had no or few (or unimportant) of these attributes were the commoners and those who had many or important ones were the nobility*“ (Rohner und Rohner 1977: 191).

Namen und Privilegien werden von Eltern an Kinder vererbt und vom Schwiegervater an den Schwiegersohn für dessen Nachkommen weitergegeben, weshalb die Heiratspolitik eine wichtige Möglichkeit ist, den Status und Reichtum eines *Numaym* zu verbessern. Die Zugehörigkeit zum *Numaym* wird ambilinear vererbt: Je nach Status wird entweder die mütterliche oder die väterliche Seite bevorzugt. Heiraten finden bevorzugt zwischen gleichrangigen Adeligen aus verschiedenen *Numaym* statt. Im Rahmen der Heirat zahlt die Familie des Bräutigams einen Brautpreis, der dann einige Jahre später, meist nach der Geburt des ersten Kindes, von der Familie der Braut in höherem Wert zurückgezahlt wird. Im Rahmen dieser Rückzahlung erhält der Schwiegersohn von seinem Schwiegervater auch Namen und die Rechte, für bestimmte Tänze initiiert zu werden. Diese Rechte kann der Schwiegersohn nützen, bis er sie an seine Nachkommen weitergibt. Nach der Rückzahlung

durch die Familie der Braut gilt die Ehe als beendet. Um sie aufrecht zu erhalten, muss der Kreislauf von Brautpreiszahlung und -rückzahlung erneut beginnen. Eine Frau gewinnt durch diese Kreisläufe an Status: Nach der vierten Ehe (mit dem selben oder verschiedenen Männern) trägt sie den Titel *u'ma* und hat Anrecht auf spezielle Schmuckstücke. Nach der vierten Rückzahlung des Brautpreises kann die Ehe ohne eine erneute Zahlung der Familie des Bräutigams fortgeführt werden (Wolf 1999: 96-98; Rohner und Rohner 1977: 193, 203, 204).

Die Chiefs der Kwakiutl sind die Erstgeborenen aus einer Linie von Erstgeborenen, die sich auf den mythischen Gründer des *Numaym* zurückführen. Männliche Erstgeborene werden bevorzugt, da gewisse zeremonielle Ämter Frauen versagt bleiben, auch wenn sie den nötigen Status dafür besitzen. Ist der Erstgeborene weiblich, so besteht jedoch die Möglichkeit, Rang und Status an diese Tochter weiterzugeben, welche dann einen männlichen Namen hat und sozial als Mann gilt. Sobald sie einen männlichen Nachfolger hat, ist sie jedoch verpflichtet, ihre Privilegien wieder abzugeben (Wolf 1999: 88; Rohner und Rohner 1977: 193). Durch Heirat oder Kriegsführung kann ein Chief zusätzlich zu seinen ererbten Namen auch noch andere Namen akquirieren, die ebenfalls mit bestimmten Rechten verbunden sind (Wolf 1999: 89). Der Chief eines *Numaym* hat die Kontrolle über Ressourcen des Territoriums und kann Ansprüche auf die erwirtschafteten Nahrungsmittel stellen: „*the chief controlled the fishing grounds and fish weirs, the hunting territories, shellfish beds, and berry patches of the numaym as legatee of the ancestral spirits. [...] a chief could claim rights to all seals hunted, leaving only one to the hunter; to half of all mountain goats taken and to a third of all bears and sea otters; to a fifth of the salmon caught; to a fifth of dried berry cake and to all long cinquefoil roots*“ (Wolf 1999: 90).

Neben geschickter Heiratspolitik kann ein *Numaym* auch durch den Potlatch seinen Status erhöhen und Reichtum vermehren: „*Potlatches were given at critical life events: birth, adoption, puberty, marriage, death*“ (Rohner und Rohner 1977: 207). Auch im Rahmen einer Buße, oder um nach einem beschämenden Vorfall das Gesicht zu wahren wird ein Potlatch abgehalten (1977: 207). Ein Potlatch dient zur öffentlichen Bezeugung der Ansprüche und des Status einer Person, eines *Numaym* oder eines Stammes. Wird der Potlatch von einem *Numaym* abgehalten, so werden andere *Numaym* eingeladen, wird er von einem Stamm organisiert, werden andere Stämme eingeladen, usw. Jeder Gast hat einen bestimmten Sitzplatz, der seinem Status entspricht. Im Rahmen des Potlatch trägt der Gastgeber seine Rechte und Ansprüche in Form von Namen und Berechtigungen für bestimmte Gesänge und Tänze vor, welche dann von den Gästen offiziell bestätigt werden. Ein Potlatch wird nie ohne

Festessen und großzügige Verteilung von Geschenken des Gastgebers an die Gäste abgehalten, wobei die Gäste je nach sozialem Rang beschenkt werden. Je großzügiger ein Gastgeber sich zeigt, desto mehr soziales Prestige kann er durch den Potlatch gewinnen (Rohner und Rohner 1977: 207-209).

Der Potlatch wird zu jedem wichtigen sozialen Ereignis abgehalten und dient zur Veränderung des Status durch die öffentliche Vergabe neuer Namen (Rohner und Rohner 1977: 210). Wolf (1999: 112) schreibt dazu: *“Each transition in the identity of persons and each alternation of baxus and tseka seasons⁴⁰ demanded a change of name; each such change required a display of inherited privileges before groups and individuals invited to witness the events, accompanied by donations to the guests and counter-offerings to the hosts. Every transgenerational bestowal of a privilege triggered an outflow of goods to the members of other groups in attendance”*.

Die Kwakiutl und andere Gruppen der Nordwestküste sind ein klassisches Beispiel für extrem hierarchische delayed-return Jäger und Sammler. Bezüglich der Geschlechterrollen und eventuellen Statusunterschieden der Geschlechter ist in der Literatur kaum etwas zu finden, sie werden wenn überhaupt, dann nur in Nebensätzen erwähnt. Aufgrund des Alters der ursprünglichen Quellen aus dem 19. Jh. wird die Rolle der Frauen komplett übergangen (Wolf 1999: 73).

Es bestehen Hinweise darauf, dass Frauen einen relativ hohen Status einnahmen, jedoch gleichrangigen Männern nicht komplett gleichgestellt waren. Beispielsweise konnten in Sonderfällen Rechte und Privilegien auch an weibliche Erstgeborene vererbt werden, jedoch nie im selben Umfang wie an männliche Nachkommen. Außerdem musste eine Frau ihre Rechte abgeben, sobald ein männlicher Erbe verfügbar war (Rohner und Rohner 1977: 193). Beim Potlatch und bei den Winterzeremonien dürften auch Frauen eine aktive Rolle gespielt haben, jedoch blieb ihnen die Mitgliedschaft in manchen Tanz-Gesellschaften verwehrt (Rohner und Rohner 1977: 193, 222; Wolf 1999: 108). Die Erbfolge der Kwakiutl ist ambilinear, jedoch wird bei gleichem Status beider Eltern die Patriline bevorzugt (Rohner und Rohner 1977: 195). Bei der Vergabe von Namen und damit verbundenen Rechten wird in der Literatur nur von männlichen Empfängern dieser Namen berichtet (z.B. Rohner und Rohner 1977: 210-211). Es ist nicht möglich festzustellen, ob Männer bei der Namensvergabe die Hauptempfänger waren oder ob die Quellen die weibliche Perspektive einfach ausblenden.

⁴⁰ Als *baxus* wird die sekuläre Jahreszeit (Frühling, Sommer und Herbst) bezeichnet, die der Nahrungsproduktion und -verarbeitung dient, *tseka*, der Winter, ist die heilige Jahreszeit, in der zeremonielle Tänze abgehalten werden. (Wolf 1999: 99, 100)

Bezüglich der Tlingit ist etwas mehr über die Frauen zu erfahren als bei den Kwakiutl, aber auch hier reicht es nicht aus, um klare Schlüsse ziehen zu können. Die Tlingit – im südlichen Alaska und nördlichen British Columbia beheimatet – sind im Gegensatz zu den Kwakiutl matrilinear in exogame Moieties, Clans, Subclans und Häuser organisiert (Klein 1995: 28, 39).

Klein (1995) geht davon aus, dass Tlingit-Frauen den Männern gleichgestellt sind, da hier Rang und Prestige durch Verwandtschaft und Reichtum beeinflusst werden, nicht jedoch durch das Geschlecht. Frauen wie Männer haben die Möglichkeit, durch persönlichen Fleiß einen hohen Status zu erlangen (Klein 1995: 31, 35).

Chiefs sind die höchstrangigen Mitglieder eines Matriclans, und Klein schreibt, dass auch Frauen diese Rolle einnehmen konnten, auch wenn sie öfter von Männern besetzt war. Auch als Schamanin konnte eine Frau, gleich wie ein Mann, zu großem Einfluss und Reichtum gelangen, da gute Schamanen von reichen Familien konsultiert und sehr gut bezahlt wurden (Klein 1995: 36, 37). Weiters schreibt Klein, dass eine Frau bei den Tlingit dieselbe Möglichkeit hat, einen Status zu erben und im Laufe des Lebens zu erhöhen, wie ein Mann. Auch im Potlatch spielen Tlingit - Frauen als Gastgeberinnen eine aktive Rolle (Klein 1995: 38, 44).

Aufgrund von Kleins Artikel kann man zwar davon ausgehen, dass es für Frauen bei den Tlingit durchaus Möglichkeiten gibt, hohe Positionen zu erlangen und diese autonom auszubauen. Jedoch spricht sie viele andere wichtige Bereiche im Rahmen der Geschlechterrollen nicht an. Dazu gehören etwa die Rechte von Männern und Frauen in Bezug auf Sexualität und Scheidung. Auch über die Wahrnehmung des Körpers und eventuell damit verbundenen Tabus (wie zum Beispiel während der Menstruation) wird nicht berichtet. Weiters wird nicht erwähnt, ob in einer prestigeorientierten Gesellschaft wie dieser die tägliche Arbeit beider Geschlechter als gleichwertig empfunden wird. Auch über die Erziehung der Kinder und eventuelle Präferenzen eines Geschlechts wird nicht berichtet.

Moss (1993) zeichnet in ihrem Artikel über die Beziehung von Geschlechterrollen und Status mit dem Sammeln von Krustentieren bei den Tlingit ein anderes Bild der Geschlechter: Krustentiere, die als weniger prestigeträchtiges Nahrungsmittel gelten, werden vor allem von Frauen und niedrigrangigen Personen gesammelt. Dies impliziert den niedrigeren Status, der der Arbeit von Frauen entgegengebracht wird: „[...] *shellfish collected by women had lower status than fish and game taken by men*“ (Moss 1993: 641).

Weiters erwähnt sie Nahrungstabus für menstruierende Frauen, Witwen und Frauen, die mit ihrem ersten Kind schwanger sind: „*a menstruating woman was considered dangerous and*

could contaminate men and jeopardize the success of their activities“ (Moss 1993: 642). In Bezug auf Sexualität erwähnt Moss einen Doppelstandard: So wird Ehebruch prinzipiell als Schuld der Frau gesehen und verursacht oft Fehden und Aufspaltung von Clans.

Auch nach der Eheschließung behält eine Frau die Zugehörigkeit zu ihrem Clan. Da die Tlingit jedoch matrilinear aber virilokal organisiert sind, lebt eine Frau nicht bei ihrem eigenen Clan, sondern bei dem ihres Mannes. Im Fall einer Fehde zwischen dem Clan ihres Mannes und ihrem eigenen Clan ist sie in ihrer Loyalität hin- und hergerissen, weshalb Frauen im Falle einer Streitigkeit nicht getraut wird. Moss präsentiert ein weniger positives Bild bezüglich dem Status der Tlingit-Frauen als Klein: *„in the Tlingit mind, women are notoriously troublesome, the causes of war, and in war untrustworthy, likely to betray their husbands for the sake of their brothers*“ (Moss 1993: 642 zit. De Laguna 1983: 32). Weiters erwähnt sie (S. 642) *“ambiguous feelings about women’s power”*.

Insgesamt kann aus diesen beiden Artikeln kein klares Bild über den Status der Frau bei den Tlingit gewonnen werden. An Klein ist zu kritisieren, dass wichtige Punkte bezüglich der Geschlechterverhältnisse nicht beachtet wurden. Da sich Moss – ebenso wie Klein – auf das 19. Jh. bezieht, kann der von ihr beschriebene niedrigere Status der Frauen auch nur das Ergebnis einer Forschung aus rein männlicher Perspektive sein, in das die eigenen Geschlechter- Konzeptionen des Forschers stark einfließen (vgl. Leacock 1989).

8. VERGLEICH UND INTERPRETATION DER ETHNOGRAPHISCHEN BEISPIELE

Im Folgenden möchte ich die drei gewählten Beispiele – die Agta, Batek und Ju/'hoansi – untereinander vergleichen und die Ergebnisse interpretieren.

Einerseits werde ich anhand der Kategorien *Sichtweisen der Geschlechter, Sozialleben, Ökonomie, Kindererziehung, Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen* den sozialen Status der Geschlechter vergleichend herausarbeiten, andererseits werde ich die drei Beispiele anhand der *levelling mechanisms* interpretieren und mit den nicht-egalitären Gesellschaften der Baruya, der Aborigines von Arnhem Land und der Kwakiutl in Verbindung stellen.

Ziel dieses Kapitels ist die anschließende Überprüfung und Beantwortung der von mir in Kapitel 2 aufgestellten Fragen⁴¹. Im Rahmen dieses Vergleichs werde ich Literaturstellen, die ich bereits für die ethnographischen Beispiele angeführt habe, nicht noch einmal ausweisen. Quellen und Textstellen, die bis jetzt nicht verwendet wurden, werde ich natürlich weiterhin angeben.

Sichtweisen der Geschlechter, Religion und Mythologie

Zu diesem Punkt ist einzig zu den Batek eindeutige Literatur vorhanden: Sie sehen die Geschlechter als verschieden, aber gleichwertig an. In ihren Mythen spielen Gottheiten beider Geschlechter, Götterpaare oder Götter mit wechselndem Geschlecht eine Rolle. Die Geschlechtszugehörigkeit definiert bei den Batek nicht den sozialen Status, was sich in Namensgebung und Mythen widerspiegelt. Viele Vornamen sind für beide Geschlechter zulässig, in Mythen spielen die Geschlechter der Gottheit eine untergeordnete Rolle und wechseln in verschiedenen Varianten derselben Geschichte.

Körperliche Unterschiede zwischen Männern und Frauen werden von den Batek gesehen und anerkannt, jedoch werden sie nicht als jeweils besser oder schlechter gewertet. Es gibt keine Vorstellungen von Unreinheit in Verbindung mit einem Geschlecht. Es gibt keinerlei Tabus, die Männern oder Frauen in bestimmten Bereichen Zugang zu materiellen Ressourcen, Religion oder sozialen Beziehungen verwehren. Zusammenfassend kann man sagen, dass die Batek die Geschlechter gleichwertig sehen und nicht bewerten.

⁴¹ Siehe Kapitel *Theoretische Fragestellungen*, S18.

Sowohl bei den Agta, als auch bei den Ju/'hoansi wird die hohe soziale Stellung der Frau erwähnt, es gibt jedoch keine Literatur zur emischen Sichtweise der Geschlechter. Es gibt keine Daten dazu, ob bestimmte Fähigkeiten, Eigenschaften und Charakterzüge mit einem Geschlecht assoziiert werden. Jedoch kann man in der Literatur in keiner der beiden Gruppen Vorstellungen von Unreinheit finden, ebenso wenig wie Tabus, die beispielsweise Männern oder Frauen den Zugang zu bestimmten Bereichen verwehren. Einzig den Ju/'hoan Frauen ist die Jagd nicht gestattet, was jedoch die Balance zwischen den gleichwertigen Geschlechtern nicht zerstört. Frauen haben Kontrolle über ihre eigene Arbeit und Männer sind verpflichtet, das Fleisch zu teilen. In der animistische Religion der Agta spielen die Verhältnisse der Geschlechter keine zentrale Rolle, bei den Ju/'hoansi werden sie in mythischen Erzählungen aufgegriffen, jedoch erlangt nie ein Geschlecht die Überhand über das andere.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass man in keiner der drei Gruppen Daten findet, die eine höhere oder niedrigere Stellung eines Geschlechts mit biologischen oder religiösen Erklärungsmodellen zu legitimieren versuchen. Die Geschlechter haben grundsätzlich den gleichen Wert. Keine der drei Gruppen besitzt ein explizites Gender-Modell, weshalb es schwer ist, die emische Perspektive bezüglich der Geschlechterrollen zu ermitteln.

Im Gegensatz dazu zeigt das Beispiel der Baruya in Neu Guinea deutliche Unterschiede: Frauen werden in den Mythen als ursprünglich überlegen und kulturschaffend, aber chaotisch und gefährlich gesehen, was ein Eingreifen der Männer erforderte. Diese mussten die Frauen bezwingen und unterwerfen, um ein Fortbestehen der Welt zu sichern. Die Überlegenheit der Männer stützt sich auf diese (geheimen) Mythen, die ihr Vorgehen rechtfertigen. Frauen werden stark mit Unreinheit verbunden und sind gefährlich für Männer. Außerdem ist Frauen der Zutritt zu Männerhäusern und anderen den Männern vorbehaltenen Plätzen verwehrt, da sie diese ja verunreinigen könnten. Umgekehrt gibt es auch Bereiche wie die Menstruationshütten, die von Männern nicht betreten werden dürfen. Bei den Baruya zeugen also sowohl Unreinheitsvorstellungen, Tabus und die Mythologie von der Vorstellung der unterschiedlichen Wertigkeit der Geschlechter.

Die Aborigines von Arnhem Land legitimieren Statusunterschiede ebenfalls durch Religion und Mythologie. Hier werden Frauen als profan, Männer jedoch als mit dem Spirituellen verbunden betrachtet. Initiierte Männer sind Träger religiösen Wissens und haben die Möglichkeit, ihre religiöse Macht auch auf den ökonomischen Bereich auszudehnen: Sie können den Zugang zu bestimmten Ressourcen und zu einem gewissen Grad die Verteilung von Fleisch und anderer Nahrung kontrollieren. Frauen und nicht-initiierte Männer unterstehen

einer Reihe von Tabus, welche sich auf Zugang zu heiligen Objekten und heiligem Wissen, Ressourcen und Lebensmitteln beziehen (Berndt 1970: 41).

Auch hier wird der ausschließliche Zugang zu religiösem Wissen für initiierte Männer durch die Mythologie legitimiert. Ursprünglich waren Frauen im Besitz heiliger Objekte, jedoch wurden ihnen diese von den Männern weggenommen.

Die Kwakiutl sind stark hierarchisch organisiert, wobei über den Status der Frauen innerhalb der Kwakiutl-Gesellschaft keine klaren Aussagen getroffen werden können. Durch Deszendenz und Heirat erworbener Status wird bei den Kwakiutl ebenfalls durch die Mythologie legitimiert: Ein Chief kann sich als Erstgeborener aus einer Reihe von Erstgeborenen auf einen mythischen Urahn zurückführen, der das betreffende Gebiet und die darauf lebenden Menschen geschaffen hat und somit Anspruch auf das Territorium erhebt.

Über die Tlingit ist bekannt, dass Frauen während der Menstruation bestimmten Tabus unterworfen sind. Ob dies mit einer negativen Einstellung gegenüber den Frauen verbunden ist, kann jedoch nicht gesagt werden.

Im Vergleich kann man ein deutliches Muster erkennen: In den geschlechtsegalitären Gesellschaften der Batek, Agta und Ju'hoansi gibt es keine Mythen, die Statusunterschiede innerhalb der Gesellschaft oder zwischen den Geschlechtern legitimieren. Weiters sind keine Vorstellungen zu finden, die die Geschlechter in irgendeiner Weise in Konkurrenz zueinander stellen oder werten. Tabus und Unreinheitsvorstellungen, die mit einer negativen Wertung verbunden sind, kommen nicht vor. Wie bereits erwähnt, gibt es in den geschlechtsegalitären Gruppen keine expliziten Gender-Modelle.

Bei den Baruya, den Aborigines von Arnhem Land und den Kwakiutl sind Mythen zu finden, die die Herrschaftsansprüche einer bestimmten Gruppe legitimieren sollen. Bei ersteren dienen diese Mythen auch dazu, den Statusunterschied der Geschlechter festzulegen. Tabus und Unreinheitsvorstellungen sind vor allem bei den Baruya und den Aborigines zu finden und mit einer negativen Konnotation verbunden. Im Gegensatz zu den geschlechtsegalitären Gruppen finden sich bei den Baruya und den Aborigines von Arnhem Land mythisch legitimierte Konzepte über die ungleichen Rollen der Geschlechter. Diese Konzepte sind jedoch (von männlichen Anthropologen beschriebene) Gender-Modelle der Männer, die ihren Herrschaftsanspruch über die Frauen untermauern sollen. Es gibt hingegen kaum Daten zu den Gender-Modellen der Frauen.

Sozialleben

Siedlungsstruktur

Die Camps der Agta, Batek und Ju/'hoansi weisen große Ähnlichkeiten auf. Sie alle bestehen aus nicht-permanenten und schnell konstruierbaren Häusern. Basiseinheit jedes Camps sind die Kernfamilien – Eltern mit ihren kleinen Kindern – die jeweils eine Unterkunft bewohnen. Charakteristisch ist eine große räumliche Nähe der Campmitglieder zueinander, die praktisch keine Privatsphäre ermöglicht. Jedes Mitglied des Camps kann das gesamte Camp als Aufenthaltsbereich nutzen, mit Ausnahme der Windschirme anderer Familien. Alle Bewohner sind für alle anderen in ihren Taten und Worten sichtbar, die Geschlechter leben auf engem Raum miteinander und stehen in intensivem Kontakt zueinander. Es gibt keine Strukturierung der Camps, die bestimmte Bereiche einer gewissen Altersgruppe (z.B. Kindern oder Initianten) oder einem Geschlecht zuordnen. Alle Areale sind für alle Personen gleichermaßen zugänglich.

Im Gegensatz dazu herrscht bei den Baruya eine Dorfstruktur vor, die eine strenge Trennung der Geschlechter in fast allen Lebensbereichen vorsieht. Gewisse Räumlichkeiten (Männerinitiationshäuser, Menstruationshütten) sind nur einem Geschlecht vorbehalten, und auch in den Häusern der Kernfamilien gibt es geschlechtergetrennte Bereiche. In Arnhem Land bestehen Camps aus mehreren durch Verwandtschaft miteinander verbundenen Familiengruppen (Peterson 1970: 11,12). Die Unterkünfte und Offenheit der Camps dürften mit jenen der Batek, Agta und Ju/'hoansi vergleichbar sein. Die Kwakiutl leben sesshaft in festen Häusern, wobei es verschiedene Aufenthaltsorte für den Sommer und den Winter gibt. Über die räumliche Aufteilung der Häuser ist wenig zu erfahren.

Die Camp- bzw. Siedlungsstruktur spiegelt die Produktionsweise einer Gruppe wider, jedoch kann man aus ihr keine Rückschlüsse auf die soziale Struktur der Gruppe ziehen: So leben die Aborigines als nicht-egalitäre nomadische Jäger und Sammler genauso wie die egalitären Batek oder Ju/'hoansi in Camps. Draper (1975: 93-95) sieht in der Öffentlichkeit der Ju/'hoan-Camps einen Mitgrund für deren geschlechtsegalitäre Verhältnisse. Die Offenheit der Camps in den immediate-return Gesellschaften kann eine grundsätzlich egalitäre Stellung der Geschlechter noch verstärken, jedoch ist sie kein ausschlaggebender Faktor, um egalitäre Verhältnisse zu produzieren oder zu verhindern.

Soziale Beziehungen, Sexualität, Ehe

Hier gibt es ebenfalls große Ähnlichkeiten zwischen Batek, Agta und Ju/'hoansi, aber auch kleine Unterschiede. Alle drei Gruppen haben keine internen Institutionen, die soziale oder ökonomische Belange regeln. Sie sind egalitär in dem Sinne, dass alle Mitglieder der Gruppe ungefähr den gleichen Besitz, die gleichen wirtschaftlichen und sozialen Möglichkeiten und den gleichen Status haben.

Hinsichtlich der Statusgleichheit zwischen den Geschlechtern liefern die Batek das eindeutigste Bild. Hier können Freundschaften und soziale Kontakte nach Belieben gepflegt werden, ohne Einschränkungen bezüglich Geschlecht, Alter und ehelicher Stellung der Beteiligten. Ehen werden nicht arrangiert, sondern von beiden Ehepartnern selbstbestimmt eingegangen und wieder gelöst. Beide Ehepartner sind in ihren Möglichkeiten gleichgestellt. Das Ausleben der Sexualität steht beiden Geschlechtern frei, und es gibt keine moralischen Beschränkungen, die Jugendliche oder Erwachsene daran hindern würden. Untreue in der Ehe wird für Männer und Frauen gleich bewertet. Die Batek sind bezüglich Sexualleben, Ehe und Sexualität vollkommen geschlechtsegalitär.

Bei den Ju/'hoansi und Agta gibt es bezüglich der Ehe gewisse Unterschiede zu den Batek. Bei beiden Gruppen wird die erste Ehe eines Paares arrangiert. Bei den Agta wird das Zustandekommen einer Ehe zwischen den Eltern der Braut und des Bräutigams entschieden. Steht sich das zukünftige Paar jedoch stark abneigend gegenüber, verhindert das meist das Zustandekommen der Ehe. Die meisten der arrangierten Ehen werden nicht geschieden, obwohl Scheidung für beide Partner jederzeit möglich ist.

Auch bei den Ju/'hoansi wird die erste Ehe arrangiert. Auch hier bestimmen die Eltern des zukünftigen Paares, ob die Ehe zustande kommt. Der oft um Jahre ältere Bräutigam hat bezüglich der Entscheidungsfindung durch sein höheres Alter meist größeren Einfluss als die Braut. Die Bräute haben aber einen starken indirekten Einfluss auf das Bestehen der Ehe: Zeigen sie intensiven und länger andauernden Widerstand gegen die Beziehung, wird diese aufgelöst. Auch hier kann, wie bei den Batek und Agta, eine Ehe jederzeit von beiden Seiten und ohne ökonomische Verluste für einen der beiden Ehepartner geschieden werden. Bei den Ju/'hoansi werden nur die ersten Ehen arrangiert, weitere Beziehungen sind von den Paaren selbst gewählte Verbindungen.

In allen drei Gruppen lebt die Mehrheit der Paare in einer monogamen Beziehung, es gibt jedoch überall auch wenige Fälle von polygamen Paaren. Dies sind öfter Männer, die mit zwei Frauen leben, in jeder Gruppe gibt es jedoch auch mindestens einen Fall von einer Frau in einer polyandrischen Beziehung. Das Zustandekommen von polygamen Beziehungen, die

grundsätzlich nicht verboten sind, scheitert zumeist am mangelnden Einverständnis des Partners, der eine weitere Ehefrau bzw. einen weiteren Ehemann an seine Seite gestellt bekommen soll. Notfalls kann immer mit einer Trennung gedroht werden, welche jederzeit ohne nachteilige ökonomische und soziale Folgen umgesetzt werden kann. Dies zeigt wieder den starken Einfluss, den beide Geschlechter gleichermaßen innerhalb ihrer Beziehungen ausüben können.

In allen drei Gruppen wird offen mit Sexualität umgegangen. Das Konzept der Jungfräulichkeit vor der Ehe existiert in diesen Gruppen nicht. Für Burschen und Mädchen gibt es die gleichen Möglichkeiten, Beziehungen einzugehen, und das freie Verfügen über Sexualität wird beiden Geschlechtern gleichermaßen zugestanden. Vergewaltigungen kommen in allen drei Gruppen nicht vor oder sind zumindest so selten, dass die betreffenden Autoren keine entsprechenden Vorfälle datieren können.

Wie bei den Batek sind auch bei den Agta und Ju/'hoansi Freundschaften zwischen Personen unterschiedlichen Alters und Geschlechts möglich. Der Umgang und die Umgangsformen zwischen Menschen wird bei den Agta stark durch den Verwandtschaftsstatus, bei den Ju/'hoansi zusätzlich durch die *joking-* und *avoidance relationship* beeinflusst, nicht jedoch durch das Geschlecht.

Die verwandtschaftliche Organisation der Batek, Agta und Ju/'hoansi entspricht dem Eskimo-System. Hier wird bilateral zwischen linearen und kollateralen Verwandten unterschieden.

Wieder zeigt sich zusammenfassend ein recht einheitliches Bild, was soziale Beziehungen, Ehe, Scheidung und Sexualität bei Batek, Agta und Ju/'hoansi betrifft. Für beide Geschlechter gelten dieselben moralischen Standards.

Bei den Baruya präsentiert sich erwartungsgemäß ein anderes Bild. Frauen sind den Männern sowohl ideell als auch praktisch untergeordnet. Für die Ehe werden Frauen zwischen den Lineages getauscht, um Allianzen zu bilden. Die Frauen sind passives Tauschmittel und dienen der männlichen Prestigebildung. Bezüglich des Grades an Selbstbestimmung herrscht eine klare Diskrepanz zwischen den Geschlechtern: Männer entscheiden über die Ehen der Frauen.

Freundschaften oder auch nur näherer Kontakt zwischen den Geschlechtern außerhalb der Ehe existieren nicht. Interaktionen zwischen Männern und Frauen halten sich auf ein Mindestmaß beschränkt. Zu stark ist die Gefahr für die Männer, sich am *Weiblichen* zu verunreinigen und zu schaden. Auch unter den Männern herrscht keine Gleichwertigkeit: Es gibt verschiedene

Spezialistenpositionen, die denjenigen, die sie innehaben, einen höheren Status als den anderen Männern verleihen.

In Australien herrscht ein sehr komplexes Verwandtschafts- und Heiratssystem: Noch ungeborene Mädchen werden mit einem zukünftigen Schwiegersohn verheiratet, welche im Gegenzug der Mutter seiner noch ungeborenen Bräute Dienstleistungen erbringen muss. Das generelle Heiratsmuster ist die gerontokratische Polygynie: Ältere Männer, deren Macht auf dem Besitz religiösen Wissens beruht, erhalten durch die Akkumulation von Ehefrauen Prestige und ökonomische Unabhängigkeit. Je älter die Männer werden und je mehr Frauen sie besitzen, umso weniger müssen sie selbst zur Subsistenz beitragen. Sie können ihre Zeit religiösen Zeremonien widmen.

Da Frauen bereits vor ihrer Geburt verheiratet werden, haben sie kein Mitspracherecht bezüglich ihrer Ehe. Meist werden Frauen mehrere Male in ihrem Leben Witwen und werden daraufhin erneut verheiratet, wobei jedes Mal männliche Verwandte die Wahl des Ehemanns treffen. Junge Frauen sind erheblich jünger als ihre Ehemänner, wobei der Unterschied mit steigendem Alter der Frauen abnimmt. Vor allem bei jungen Frauen haben Männer aufgrund ihres viel höheren Alters (der Durchschnittswert liegt bei 13 Jahren, Alterunterschiede können jedoch bis zu 50 Jahre betragen (Keen 1994: 85)) einen großen Vorteil, wenn es darum geht ihre Interessen durchzusetzen.

Auch Männer haben nur eingeschränkt Kontrolle über die Partnerwahl. Schwiegersöhne sind oft selbst noch jung, wenn sie verheiratet werden und sie kennen ihre zukünftigen Frauen ebenfalls nicht, da diese ja noch nicht geboren sind. Als Kollektiv übernehmen jedoch die Männer die Verheiratung der Frauen. Bezüglich Ehebruchs besteht eine Doppelmoral, wie White (1970: 21) bemerkt: Beträgt eine Frau ihren Ehemann, so wird sie wahrscheinlich geschlagen und ihr Liebhaber mit dem Speer aufgespießt. Ein Mann hingegen, der seine Ehefrau betrügt, hat mit keinerlei Konsequenzen zu rechnen. Polygynie und der Verleih von Ehefrauen an andere Männer ist eine allgemeine Praxis unter Männern, Frauen hingegen haben umgekehrt diese Möglichkeiten nicht.

Die Kwakiutl benutzen Heiratspolitik vor allem, um den Status und das Wohlhaben des eigenen *Numaym* zu vermehren, weshalb für eine Frau vier Eheschließungen als ideal gelten. So kann die Familie viermal von einer Heirat profitieren. Kinder von gleichem Status werden bevorzugt miteinander verheiratet, wobei die speziellen, vererbten Privilegien des Schwiegervaters an den Schwiegersohn übergehen. Die Ehen werden von den Schwiegereltern arrangiert und weder Braut noch Bräutigam haben Einfluss auf die

Partnerwahl. Zur Rolle der Frau ist hier wenig zu erfahren, Moss führt jedoch an, dass bei den weiter nördlich lebenden Tlingit Ehebruch grundsätzlich als Schuld der Frau gesehen wird.

Im Vergleich zeigt sich die wichtige Rolle der Ehe als Instrument zur Machterhaltung und -erweiterung. In allen nicht-egalitären Gesellschaften dienen Ehen vorrangig dazu, Allianzen zu bilden sowie den eigenen Status zu erhöhen. Die Ehe übernimmt diese Funktion aber nur, wenn bereits Machtmonopole innerhalb einer Gesellschaft bestehen. In egalitären Gesellschaften, wo keine Statusunterschiede bestehen und der Zugang zu Ressourcen öffentlich ist, dient die Ehe anderen Zwecken: Sie fungiert vor allem als ökonomische Basiseinheit und als zusätzliche soziale Absicherung der Schwiegereltern.

Ökonomie

Trotz regionaler Unterschiede im Detail zeigt der Vergleich von Batek, Agta und Ju/'hoansi erstaunliche Ähnlichkeit. Alle drei Gesellschaften praktizieren (nahezu)⁴² ein immediate-return-System und leben vom Sammeln und von der Jagd, wobei die Ernährung von Batek und Ju/'hoansi mehr auf pflanzlicher, die der Agta hauptsächlich auf tierischer Nahrung basiert.

Die Agta haben eine sehr geringe geschlechtliche Arbeitsteilung. Männer und Frauen gehen auf die Jagd, treiben Handel und bestellen die Felder. Es gibt keine Arbeit, die einem Geschlecht vorbehalten ist. Die Arbeit von Männern und Frauen hat denselben Wert. Bei den Ju/'hoansi ist fast jede Arbeit einem Geschlecht zugeteilt, in der Praxis kommt es aber zu großen Überschneidungen. Grundsätzlich wird die Arbeit von Männern und Frauen als gleichwertig betrachtet. Männer verrichten durchaus auch Frauenarbeit und umgekehrt. Die Batek haben ebenfalls eine Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, die aber nur einige wenige Bereiche betrifft. Jagen mit dem Blasrohr ist Männerarbeit, das Flechten von Pandanus-Matten ist Frauenarbeit. Doch selbst in diesen beiden Punkten ist es möglich, die Grenzen der Arbeitsteilung zu übertreten. Alle anderen Arbeiten werden von beiden Geschlechtern – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß – verrichtet. Den verschiedenen Tätigkeiten wird auch hier keine Wertigkeit zugesprochen, weshalb die Arbeit beider Geschlechter gleich viel zählt.

⁴² Die Agta betreiben neben der Jagd auch Brandrodungsfeldbau, allerdings teilen sie sonst alle Charakteristika eines immediate-return Systems.

Bei den Batek, Agta und Ju/'hoansi gibt es keine Einschränkungen für einzelne Mitglieder der Gruppe – egal welchen Geschlechts – was die Nutzung der vorhandenen Ressourcen betrifft. Ist man durch Verwandtschaft oder Heirat mit der Gruppe verbunden, kann man auch deren Ressourcen nützen.

Frauen haben bei den Ju/'hoansi mehr Möglichkeiten, über ihre Arbeit zu verfügen, als Männer, da alles Fleisch zwingend in der Gruppe aufgeteilt werden muss, pflanzliche Nahrung jedoch nicht. Eine Frau kann selbst entscheiden, mit welchen Verwandten sie ihre Nahrung teilt, je nachdem, wie viel sie zur Verfügung hat. Die Batek teilen sowohl Fleisch als auch pflanzliche Nahrung. Hier müssen beide Geschlechter ihre Nahrung teilen, dafür können sich auch beide sicher sein, im Falle des Misserfolgs oder der Arbeitsunfähigkeit von anderen mit pflanzlicher und tierischer Nahrung versorgt zu werden. Bei den Agta spielt das Teilen ebenfalls eine wichtige Rolle, wobei dem Teilen von Fleisch höhere Priorität zukommt als dem Teilen von pflanzlicher Nahrung.

Generell gilt, dass Fleisch immer und pflanzliche Nahrung manchmal geteilt wird, wodurch mehr Verfügungsgewalt über pflanzliche als über tierische Nahrung besteht. Da Frauen mehr pflanzliche Nahrung produzieren, haben sie mehr Möglichkeiten, über ihre Produkte frei zu verfügen. Da bei Batek und Ju/'hoansi aber auch Männer sammeln – wenn auch in geringerem Ausmaß – haben auch sie die Möglichkeit, sich selbst mit pflanzlicher und tierischer Nahrung zu versorgen und sind potentiell unabhängig.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass in allen drei Gruppen die Grenzen der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern überwunden werden, dass die Arbeit von Männern und Frauen die gleiche Wertschätzung erfährt und dass ein starker Fokus auf dem Teilen von Nahrung liegt, wobei dies in stärkerem Maß für Fleisch als für Pflanzen gilt.

Die Baruya hingegen produzieren nach dem delayed-return System: Sie sind sesshaft, leben vom Ackerbau und haben eine Arbeitsteilung. Die Arbeit ist strikt zwischen den Geschlechtern aufgeteilt, es kommt zu keinen Überschneidungen. Die Arbeit der Frauen wird als minderwertig gegenüber der der Männer angesehen. Frauen haben Zugang zu den Feldern, können diese aber nicht wie Männer besitzen. Weiters bleibt ihnen der Zugang zu vielen anderen wirtschaftlich wichtigen Ressourcen verwehrt.

Die Produktionsweise der australischen Aborigines entspricht dem immediate-return-System, da Nahrung gejagt oder gesammelt und sofort konsumiert wird. Frauen tragen den Hauptteil zur Nahrung bei (durchschnittlich 60-80%, in Spitzenzeiten bis zu 90%) und liefern sowohl pflanzliche als auch tierische Nahrung (Peterson 1970: 12). Frauen jagen eine Reihe von

kleineren und mittelgroßen Tieren (was in der Literatur oft als „Sammeln“ zusammengefasst wurde⁴³), es gibt auch Berichte von Frauen, die Kängurus und Emus jagen (K.L. Endicott: 1999: 412, 413). Männer steuern vor allem in jungen Jahren als aktive Jäger zur Ernährung bei, mit zunehmenden Alter sinkt ihre Produktionsrate jedoch stark ab, und sie übernehmen hauptsächlich religiöse Funktionen (Altman 1987: 111). Männer konkurrieren in ihrer Rolle als erfolgreiche Jäger und gewinnen so an Prestige. Fleißige Frauen erfahren ebenfalls Wertschätzung (Thomson 1949: 34).

Das von den Männern erlegte Fleisch wird nach bestimmten Regeln aufgeteilt, die jedem der Jäger einen Teil des Fleisches zusprechen. Innerhalb der Familiengruppe wird dieser Anteil dann weiter aufgeteilt, wobei Nahrungstabus zu beachten sind. Frauen und nicht-initiierte Männer sind in gewissen Stadien ihres Lebens am häufigsten von diesen Tabus betroffen. Frauen sind in der Organisation und Durchführung der Arbeit unabhängig von den Männern, die von ihnen produzierten Nahrungsmittel können jedoch aus religiösen Gründen ihrer Kontrolle entzogen werden. So haben ältere Männer die Möglichkeit, spontan religiös legitimierte Ansprüche auf bestimmte Ressourcen und Nahrungsmittel zu stellen.

Die Kwakiutl sind sesshafte Jäger und Sammler, die Nahrung in großen Mengen erwirtschaften, haltbar machen und auf Vorrat produzieren. Sie sind somit ein klassisches Beispiel für ein delayed-return System. Lachs und Heilbutt werden saisonal in großen Mengen von den Männern gefangen und von den Frauen haltbar gemacht. Andere Meerestiere und Landsäugetiere werden in bestimmten Territorien erlegt und für die längerfristige Lagerung verarbeitet. Männer sind für die Jagd zuständig, Frauen für die Weiterverarbeitung von Fisch und Fleisch sowie für das Sammeln und Verarbeiten von pflanzlicher Nahrung.

Die Territorien für Jagd und Fischfang sind nicht allgemein zugänglich sondern im Besitz des *Numaym* und werden nach außen verteidigt. Haltbar gemachte Nahrung wird im Winter konsumiert und Vorratsüberschüsse werden mittels Handel gegen Wertgegenstände eingetauscht. Im Rahmen des Potlatch können diese Wertgegenstände verschenkt und somit direkt in einen höheren sozialen Status umgewandelt werden. Der Besitz von Nahrungsvorräten wirkt sich indirekt auf den Status des *Numaym* aus und wird demzufolge auch nicht zwischen den *Numaym* geteilt. Die Kontrolle über Produktion und Ressourcen liegt beim Chief des *Numaym*. Er ist der Besitzer der Ressourcen und kann Ansprüche auf einen festgelegten Anteil jedes bestimmten Nahrungsmittels stellen.

⁴³ So schreibt Karen Endicott (1999: 412): „Anthropologists have tended to say that men hunt meat but that women gather or collect it, even when the animals are the same. Tonkinson (1974:35) reports that Australian Western Desert men “hunt lizards and smaller game”, while Shostak (1981:244) writes that Jul’hoansi women “collect lizards, snakes As well as occasional small or immature animals”.

Der Vergleich zwischen egalitären und nicht-egalitären Gesellschaften weist hier einen wichtigen Unterschied auf: In egalitären Gesellschaften liegt die Kontrolle über Ressourcen immer beim Individuum, in den nicht-egalitären Gesellschaften wird die Kontrolle von den Höchststrangigen übernommen. Das delayed-return-System benötigt aufgrund seiner Komplexität die Entwicklung hin zu einer stratifizierten Gesellschaft. Die Produktion kann nicht mehr individuell organisiert werden, sondern bedarf der Zusammenarbeit vieler: *“Delayed-return systems in all their variety [...] have basic implications for social relationships and social groupings: they depend for their effective operation on a set of ordered, differentiated, jurally-defined relationships through which crucial goods and services are transmitted. They imply binding commitments and dependencies between people”* (Woodburn 1998: 89).

In immediate-return Gesellschaften sind diese Abhängigkeitsbeziehungen nicht gegeben, es wird individuell produziert. Diese Produktionsweise ist Grundvoraussetzung für eine egalitäre Gesellschaft, jedoch führt sie nicht zwingend zu Egalität, wie das australische Beispiel zeigt. Hier benutzen religiöse Oberhäupter ihre Kontrolle über heiliges Wissen auch dafür, Kontrolle über Nahrung und Ressourcen zu erlangen.

Kindererziehung

Auch in der Kindererziehung lassen sich große Ähnlichkeiten zwischen den egalitären Jäger- und Sammlergruppen finden. Die Kinder der Batek, Agta und Ju/'hoansi spielen in Gruppen unterschiedlichen Alters und beiderlei Geschlechts, was mit der geringen Auswahl an Spielkameraden in den kleinen Gruppen zu tun hat. Typisch für egalitäre Gesellschaften ist das Fehlen von Wettbewerb in Kinderspielen, was Gewinner oder Verlierer erzeugt. In allen drei Gruppen werden Kinder nicht autoritär erzogen. Eltern versuchen, bei unerwünschtem Verhalten des Kindes keine körperliche oder psychische Gewalt anzuwenden, sondern eher durch Ablenkung das Kind auf andere Gedanken zu bringen. Kinder wachsen sehr frei auf und dürfen fast alles machen, was ihnen einfällt, wobei vieles davon in Europa als viel zu gefährlich für kleine Kinder gelten würde.

Buben und Mädchen werden in allen drei Gruppen gleich behandelt. Kinder beiderlei Geschlechts sind erwünscht und werden mit der gleichen Zuwendung bedacht. Weder Buben

noch Mädchen müssen bei der täglichen Arbeit helfen, Kinder beider Geschlechter haben große Bewegungsfreiheit⁴⁴.

Beide Elternteile haben gegenüber dem Kind denselben Status und dieselben erzieherischen Möglichkeiten. Dem Vater wird nicht mehr Respekt gezollt als der Mutter, vielmehr ist die Beziehung der Kinder gegenüber beiden Elternteilen entspannt.

Die Kinder der Baruya hingegen spielen von jungem Alter an in geschlechtergetrennten Gruppen. Mädchen helfen schon bald der Mutter bei der Arbeit, während Buben frei herumziehen. Die Bewegungsfreiheit und die Aufgaben und Pflichten der Kinder sind daher je nach Geschlecht des Kindes unterschiedlich. Justin Stagl (1971: 30, 84) beschreibt den höheren Status der Väter im melanesischen Raum, weshalb die Mütter generell und gerade gegenüber Buben nur einen geringen Einfluss in der Erziehung haben. Buben verweigern ihren Müttern schlicht und einfach den Gehorsam, da sie als männliche Wesen höherwertig sind als ihre Mütter.

Über die frühen Lebensjahre der Kinder sowohl in Arnhem Land als auch an der Nordwestküste habe ich im beschränkten Rahmen dieser beiden Kurzbeispiele kaum Informationen zur Verfügung. Goodale (1971) beschreibt in „*Tiwi Wives*“ die Kinderjahre der Mädchen nördlich von Arnhem Land, auf Bathurst und Melville Island. Die Mädchen genießen in frühen Kinderjahren ähnlich große Freiheiten wie in anderen Jäger- und Sammlergesellschaften (Goodale 1971: 37-42), jedoch werden sie schon bald in das Arbeitsleben integriert: Noch vor Eintreten der Pubertät beginnen die Mädchen bei ihrem Ehemann zu leben (mit dem sie schon vor ihrer Geburt verheiratet wurden) und in seinem Haushalt zu arbeiten (S. 43-45). Die Buben werden erst als Erwachsene verheiratet und genießen länger größere Freiheit als die Mädchen. Kinder bekommen geschlechtsspezifischen Unterricht, beispielsweise werden Buben in der Benutzung des Speers zum Fischen unterrichtet, während Mädchen eher Sammeln (S. 38). Allerdings spielen Kinder im Alter von 7-8 Jahren in gemischtgeschlechtlichen Gruppen (S. 38).

Rohner und Rohner (1977) beschreiben die Kindheit bei den Kwakiutl in den Jahren 1962/63 und 64, jedoch nennen sie keine Daten aus der Zeit von 1849 bis 1930.

Die Kinder in den 60er Jahren lernen vor allem durch eigene Erfahrung und nicht durch formelle Instruktionen Erwachsener. Die Erwachsenen verfahren bei der Erziehung der Kinder nach dem Prinzip des Nicht-Einmischens, selbst wenn die Kinder zerstörerisch

⁴⁴ Eine Ausnahme bilden hier die Ju/'hoansi, wo sich Kinder hauptsächlich innerhalb des Camps aufhalten. Trotzdem haben sie die Möglichkeit, sich im und um das Camp frei zu bewegen und zu beschäftigen.

handeln. Nur wenn sich Kinder in für sich nicht mehr kontrollierbare Gefahrensituationen begeben, greifen die Erwachsenen ein: So werden Kleinkinder konsequent dem Wasser ferngehalten (Rohner und Rohner 1977: 180, 183). Ab dem Alter von etwa neun Jahren beginnen die Kinder, sich mit Geschlechterrollen zu identifizieren: Mädchen helfen dann mehr im Haushalt, während Knaben sich eher außerhalb des Hauses aufhalten und ihren Vätern am Strand und beim Fischen helfen (S. 182).

Unverheiratete junge Männer bekommen innerhalb der Gruppe früher den vollen Erwachsenen-Status zugesprochen als unverheiratete Frauen. Bis zur Ehe leben Frauen im Haushalt der Eltern und stehen unter genauer Beobachtung, da die Arbeit der Frauen sich hauptsächlich im Haus abspielt. Junge Männer genießen größere Freiheit und Mobilität und haben schon vor der Ehe die Möglichkeit, alle Rechte eines Erwachsenen zu nützen (S. 187). Dieser unterschiedliche Status gleichaltriger Männer und Frauen lässt den Schluss zu, dass die Geschlechterverhältnisse der Kwakiutl der 60er Jahre nicht vollkommen gleichwertig waren. Eindeutige Rückschlüsse auf die Verhältnisse der Zeit von 1849 – 1930 kann man dadurch jedoch nicht ziehen.

Die Kindererziehung ist sowohl von den Lebensumständen als auch von ideologischen Komponenten geprägt. Wachsen Kinder in Verhältnissen auf, die ihnen von Anfang an die Gleichwertigkeit der Geschlechter vorleben, wie dies in egalitären Jäger- und Sammlergruppen der Fall ist, unterstützt diese Erziehung die egalitären Strukturen. Für das *Entstehen* egalitärer Strukturen halte ich andere Faktoren für ausschlaggebend. Die Kindererziehung ist weder rein die Ursache noch die Wirkung der sozialen Organisation einer Gesellschaft, sondern Spiegelbild der bestehenden sozialen Struktur. Sie wirkt wie ein Bindeglied zwischen den vorhandenen und den künftigen sozialen Gegebenheiten.

Sozialer Wandel und dessen Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen

Der Theorie zufolge, dass (geschlechts-)egalitäre Strukturen nur auf Basis eines immediate-return-Systems bestehen können, müsste der soziale Wandel hin zu einem delayed-return-System auch Auswirkungen auf die Geschlechterbeziehungen der betreffenden Gesellschaft haben.

Batek, Ju/'hoansi und Agta waren – beginnend von den 1950er-1970er Jahren bis zur heutigen Zeit – großen strukturellen Veränderungen ausgesetzt. Alle drei Gruppen mussten

mit dem Verlust ihres traditionellen Lebensraums zurechtkommen und sich an die Veränderungen anpassen. Die Ju/'hoansi haben den Wechsel von nomadischen Jägern und Sammlern zu sesshaften Rinderzüchtern vollzogen, während die Batek und Agta versuchen, ihren traditionellen Lebensstil trotz neuer Elemente beizubehalten. Die Batek haben im Nationalpark (malaysisch *Taman Negara*) immer noch die Möglichkeit, als Jäger und Sammler zu leben, jene außerhalb des geschützten Waldgebiets leben vor allem vom Handel mit Rattan und versuchen diesen mit Ackerbau zu kombinieren. Die Agta sind immer noch nomadisch und stark von der Jagd abhängig, verwenden die Produkte des Waldes jedoch nicht nur für den Eigenbedarf, sondern verstärkt für den Handel. Außerdem arbeiten sie als Lohnarbeiter für Bauern der Umgebung.

Bei den Ju/'hoansi, die nun als sesshafte Rinderhalter in Dörfern leben, hatte der Wechsel vom immediate- zum delayed-return-System auch Auswirkungen auf die Geschlechterverhältnisse. Frauen sind nun mehr an das Haus gebunden und sie verlieren im Vergleich zu den Männern tendenziell an Status.

Die Batek lassen keine so klaren Tendenzen erkennen. Bei denjenigen, die Felder bestellen und vom Handel mit Rattan und anderen Waldprodukten leben, wirken immer noch die traditionell egalitären Verhältnisse zwischen den Geschlechtern. Zwar sind die Frauen mittlerweile mehr an die Häuser gebunden und tragen im Vergleich zu den Männern viel weniger zum Unterhalt bei, das soziale Netzwerk des verpflichtenden Teilens macht sie jedoch weiterhin ökonomisch unabhängig. Den Frauen wird hier immer noch mit gleichem Respekt begegnet wie früher. Allerdings sind die Batek zum Beobachtungszeitraum erst seit kurzem keine reinen Jäger und Sammler mehr. Die Veränderungen zwischen den Geschlechterbeziehungen müssten nach einem längeren Zeitraum als Ackerbauern noch einmal untersucht werden.

Die Agta haben trotz des zunehmenden Verlusts ihres Lebensraumes Wald ihren nomadischen, auf sofortigen Verbrauch von Ressourcen hin orientierten Lebensstil beibehalten, und ihn mit Handel und gelegentlicher Lohnarbeit kombiniert. Im Zeitraum der frühen 80er Jahre beschreiben Estioko-Griffin, und andere Autoren die Geschlechterverhältnisse der Agta als äußerst egalitär. Seither gibt es jedoch keine aktuellen Untersuchungen mehr, die auf eine eventuelle Veränderung der Situation in den letzten 30 Jahren eingehen.

Aufgrund der knappen Datenlage können kaum vergleichende Aussagen zu den Veränderungen der Geschlechterbeziehungen durch den sozialen Wandel getroffen werden. Das Beispiel der Ju/'hoansi harmoniert jedoch sehr gut mit der These, dass egalitäre Strukturen durch steigende soziale Stratifikation verloren gehen.

Nach der eingangs genannten Definition von Endicott und Endicott (2008: 8) –, *We define gender egalitarian societies as those in which neither males nor females as groups have control over the other sex and neither sex is accorded greater value than the other by society as a whole [...]* – können Batek, Agta und Ju/'hoansi als geschlechtsegalitäre Gesellschaften bezeichnet werden. Beide Geschlechter haben die Möglichkeit, aktiv über ihr Leben zu bestimmen. Auch wenn die Geschlechter als unterschiedlich wahrgenommen werden, so erfahren sie und ihre Handlungen dieselbe Wertschätzung.

Ausarbeitung der theoretischen Fragestellungen

1. Ist jede Kultur in einem bestimmten Ausmaß von männlicher Dominanz geprägt?

Die Jäger- und Sammlerforschung kann diese Fragen klar verneinen. Folgt man Karen Endicotts Definition von Dominanz („*By dominance I mean control over others' labour, decision-making, social contacts, access to food and resources and sexuality (1981: 1)*“), so sind die Batek, Agta und Ju/'hoansi eindeutig nicht von männlicher Dominanz geprägt. Der Vergleich der drei Gruppen (siehe oben) zeigt deutlich, dass die Frauen über alle genannten Bereiche – Arbeit, Entscheidungsfindung, Soziale Kontakte, Zugang zu Nahrung und Ressourcen⁴⁵ und Sexualität – selbst bestimmen können. Männer und Frauen sind in gleichem Ausmaß an soziale Normen gebunden, und Einschränkungen innerhalb eines Bereichs gelten immer für beide Geschlechter. Männer als Gruppe dominieren hier nicht die Frauen als Gruppe.

Die Argumentation, dass männliche Dominanz in biologischen Geschlechtsunterschieden begründet sei, lässt sich ebenfalls durch die Jäger- und Sammlerforschung widerlegen. Grundsätzlich ist die geschlechtliche Arbeitsteilung viel weniger stark ausgeprägt als oft in der Literatur behauptet, und tendiert zu verschwimmen. Männer sind nicht nur Jäger, sondern

⁴⁵ Wobei Ressourcen auch immaterielle Güter wie Fachwissen (z.B. religiöser oder medizinischer Natur) und Zugang zu religiösen Ritualen beinhalten.

auch Sammler, weiters übernehmen sie durchaus auch typische „Frauenarbeiten“. Frauen hingegen tragen nicht nur zur pflanzlichen, sondern auch zur tierischen Versorgung bei. Die Daten zeigen deutlich, dass Frauen nicht abhängig und passiv auf die Versorgung von Männern angewiesen sind. Auch wenn sie Kleinkinder versorgen, bleiben Frauen in Jäger- und Sammlergesellschaften sehr mobil.

Das höhere männliche Aggressionspotential wird als weitere männliche Eigenschaft genannt, die die Vormachtstellung des Mannes gegenüber der Frau sichert. Sowohl bei den Batek als auch bei den Agta und Ju/'hoansi wird aggressives Verhalten aber nicht mit Männlichkeit assoziiert, sondern als soziales Fehlverhalten eingestuft. Männer benutzen Gewalt hier nicht, um sich gegenüber Frauen oder männlichen Konkurrenten durchzusetzen.

Frauen sind nicht nur ökonomisch unabhängig, sie sind auch nicht von politischen Entscheidungen ausgeschlossen. Sie sind frei zu kommunizieren und zu interagieren mit wem sie möchten, und sie können den gleichen Einfluss erlangen wie die männlichen Gruppenmitglieder. Ihrer Arbeit und ihrer Existenz wird innerhalb der Gruppe derselbe Wert zugesprochen wie der der Männer.

Männliche Dominanz ist weder universal, noch kann sie ausschließlich mit biologischen Voraussetzungen begründet werden. Folglich müssen andere Faktoren zu den Statusunterschieden zwischen den Geschlechtern beitragen.

2. Werden Männer und Frauen universell mit den Dichotomien Kultur-Natur und öffentlich-privat in Zusammenhang gestellt?

Die Annahme, dass Weiblichkeit und Männlichkeit universell mit den Dichotomien Natur-Kultur und privat- öffentlich gleichgesetzt werden, kann klar widerlegt werden.

Als Basis für diese Gleichsetzung muss in betreffender Gesellschaft ein Konzept von Öffentlichkeit und Privatheit bzw. von Natur und Kultur bestehen, wobei vor allem ersteres nicht überall anzutreffen ist. Immediate-return Gesellschaften wie die Batek, Agta und Ju/'hoansi leben in kleinen Camps, deren individuelle Behausungen visuell nicht voneinander abgetrennt sind. Jeder Campbewohner lebt daher ein „öffentliches“ Leben unter den Augen und Ohren aller anderen Bandmitglieder. Soziale Ebenen – wie der Haushalt und ein ihm übergeordneter öffentlicher Bereich –, die den Wirkungsbereich der Geschlechter bestimmen könnten, existieren hier nicht. Es ist daher nicht möglich, den Wirkungsgrad einer Person auf den Haushalt zu beschränken, da dieser sich praktisch im öffentlichen Bereich befindet.

Demzufolge sind Unterteilungen in öffentlich und privat hier obsolet und ebenso die Gleichsetzung der Geschlechter mit diesen Unterteilungen.

Das Konzept, dass Unterschiede zwischen den Geschlechtern durch die Assoziation der Frauen mit Natur und der Männer mit Kultur ein biologisches Fundament haben (siehe Ortner 1974), ist in seiner Logik ebenfalls zu kritisieren. Die Idee, Frauen mit Natur und Männer mit Kultur zu assoziieren, ist eindeutig eine Kulturleistung und hat nichts mit Biologie zu tun. Weiters gibt es keine Grundlagen für die Annahme, dass die Dichotomien Natur und Kultur universell sind, dass Natur in jedem Fall gegenüber der Kultur entwertet wird und dass Frauen immer mit Natur und Männer mit Kultur in Verbindung gebracht werden (Mukhopadhyay und Higgins 1988: 479). Vielmehr wirkt dieses Konzept für die Lebensrealität egalitärer Jäger- und Sammlergesellschaften sehr weit hergeholt. Ortner (1974: 75) ist der Meinung, dass der weibliche Körper Frauen zu einem Schicksal als reine Reproduktionsmaschinen verdammt, während Männer ihrer Kreativität durch das Schaffen von langlebiger Technologie und Kunst freien Lauf lassen. Dies trifft auf egalitäre Gesellschaften eindeutig nicht zu. Das Leben der Frauen ist reich an sozialen, wirtschaftlichen, politischen und religiösen Aktivitäten abseits der Kindererziehung, Männer hingegen sind nicht bedeutend kreativer als Frauen. Die Technologie dieser Gruppen ist relativ simpel und auch nicht besonders langlebig.

Der Argumentation Ortners liegen keine Daten zugrunde, vielmehr handelt es sich hier um bloße Annahmen, die mithilfe der Daten über egalitäre Gesellschaften leicht widerlegt werden können. Lee (2003: 90) schreibt beispielsweise: *„There is no support in the Ju’hoansi data for a view of women in „the state of nature“ as oppressed or dominated by men or as subject to sexual exploitation at the hand of males“.*

3. Wann kommt es zu geschlechtlicher Arbeitsteilung – und determiniert diese einen unterschiedlichen Status der Geschlechter?

Sowohl bei den Batek und Ju’hoansi als auch bei den Agta wird in einem bestimmten Umfang geschlechtliche Arbeitsteilung praktiziert, jedoch verschwimmen die Geschlechtergrenzen in der Praxis häufig. Es gibt zwar geschlechtliche Arbeitsteilung – aber sie ist mehr eine Richtlinie als ein Gesetz.

Leibowitz vermutet die Entstehung der geschlechtlichen Arbeitsteilung mit Beginn der Beherrschung des Feuers und der Schusswaffen. Sie argumentiert, wie bereits im Kapitel *Streit um die „Natur“ des Menschen* beschrieben, dass durch diese beiden Innovationen die

Produktivität der Jäger und die Verarbeitungsmöglichkeiten des Fleisches stark gestiegen sind. Dies führte zu einer Spezialisierung der Männer auf die Jagd und der Frauen auf die Verarbeitung des Fleisches.

Allerdings lassen die Beispiele der rezenten Jäger und Sammler den Schluss zu, dass keine direkte Verbindung zwischen Feuer und Schusswaffen einerseits und Arbeitsteilung andererseits besteht: Batek, Agta und Ju/'hoansi verwenden sowohl Feuer als auch Schusswaffen und besitzen keine Arbeitsteilung nach Leibowitz' Schema. Männer sind nicht nur mit der Jagd, sondern auch mit der Zubereitung des Fleisches beschäftigt. Außerdem beschaffen sie zusätzlich auch pflanzliche Nahrung⁴⁶, wenn auch in geringerem Ausmaß als die Frauen. Frauen hingegen sind keinesfalls immobil, im Gegenteil. In allen drei Gruppen legen sie weite Strecken zurück um zu sammeln (und im Falle der Agta auch um zu jagen). Hinzu kommen die weiten Geburtenabstände, die bewirken, dass sich pro Frau maximal ein Kind im pflegeintensiven Säuglings- oder Kleinkindalter befindet. Bei den Batek und den Ju ist das Zubereiten von Nahrung keine Frauendomäne (bei den Agta sind mir hierzu keine Daten bekannt).

Ich bin der Meinung, dass nicht Feuer und Schusswaffen für die Ausbildung einer Arbeitsteilung, wie von Leibowitz beschrieben, ausschlaggebend sind. Vielmehr sehe ich den kritischen Punkt im Wechsel vom immediate-return zum delayed-return System. Die von Leibowitz angeführten Beispiele entsprechen alle einer Produktionsweise nach dem delayed-return System. Sie haben eine komplexere Wirtschaft, die auf Vorratsproduktion basiert und eine stratifizierte Sozialstruktur erfordert. Dies ist der Punkt, wo ich den Beginn der geschlechtlichen Arbeitsteilung sehe. Hier kommen biologische Unterschiede erstmals zum tragen: Das delayed-return-System bedingt die Abhängigkeit von materiellem Besitz (wie Arbeitsgeräten, Saatgut, Tierherden oder Grundstücken). Ein großer Haushalt entsteht, der ständige Anwesenheit erfordert und in dem eine Reihe von Arbeiten getätigt werden müssen. Frauen eignen sich gut, um diesen Arbeitsbereich abzudecken, denn Tätigkeiten im Haushalt lassen sich gut mit Kinderbetreuung kombinieren: Sie können laufend unterbrochen werden und erfordern keine Mobilität. Die Mobilität der Frauen ist auch aufgrund der kürzeren Geburtsabstände in delayed-return Systemen eingeschränkt. Männer eignen sich besser für körperlich anstrengende Arbeiten die auch weite Wege und Abwesenheit vom Haushalt erfordern können. In Jäger- und Sammlergesellschaften mit einem delayed-return-System kommt es zu einer Arbeitsteilung wie von Leibowitz beschrieben: Frauen bleiben im Haus

⁴⁶ Bei den Agta wird die pflanzliche Nahrung nicht gesammelt, sondern angebaut oder gehandelt – aber auch hier sind die Männer tätig.

und verarbeiten das Fleisch, Männer gehen zur Jagd. Die Ursache für diese Form von Arbeitsteilung ist in letzter Konsequenz der materielle Besitz.

Die Ursachen für eine mögliche niedrigere Stellung der Frau vermute ich jedoch nicht in der geschlechtlichen Arbeitsteilung. Grundsätzlich ist die Arbeit beider Geschlechter für das Fortbestehen der Gruppe nötig und somit gleichwertig. Unterschiedliche Wertschätzung von Tätigkeiten ist die Folgeerscheinung eines unterschiedlichen Status der Geschlechter, nicht deren Ursache. Der tendenziell niedrigere Status der Frauen in delayed-return Gesellschaften muss in anderen Faktoren begründet sein.

Die Faktoren, die typischerweise als Ursachen für Statusunterschiede zwischen den Geschlechtern genannt werden, sind der sexuelle Dimorphismus zwischen den Geschlechtern, die (angenommene) größere Aggressivität des Mannes, die (angenommene) natürliche Neigung der Frauen zu Passivität und Unterordnung, sowie die Reproduktion und Kindererziehung und die damit verbundene sexuelle Arbeitsteilung (Mukhopadhyay und Higgins 1988: 469-479; Quinn 1977: 186-198). Mukhopadhyay und Higgins (1988: 469-479) zeigen jedoch auf, dass es sich bei diesen „natürlichen“ Faktoren vor allem um nicht hinterfragte Annahmen der Autoren handelt, die einer näheren Analyse nicht standhalten können. Vielmehr vermuten Mukhopadhyay und Higgins in diesen immer wiederkehrenden Erklärungsmodellen den starken Einfluss des Geschlechtermodells der eigenen euro-amerikanischen Kultur der Autoren, das Männlichkeit mit körperlicher Überlegenheit und Dominanz und Weiblichkeit mit der häuslichen Sphäre und passiver Unterordnung assoziiert (Mukhopadhyay und Higgins 1988: 468, 469, 472). Denn jeder einzelne der oben genannten Faktoren kann nach unvoreingenommener Analyse nicht ausschlaggebend für Statusunterschiede zwischen den Geschlechtern sein.

Es gibt bis jetzt kein Erklärungsmodell für die Entstehung von Statusunterschieden zwischen den Geschlechtern in vormals egalitären Gesellschaften, das vollkommen zufriedenstellend wäre. Eindeutig feststellbar sind nur die typischen Charakteristika von Gesellschaften, in denen Frauen eine hohe bzw. niedrige Stellung einnehmen. So sind Gesellschaften, in denen Frauen eine gleichwertige oder zumindest sehr hohe Stellung einnehmen, generell weniger stratifiziert als Gesellschaften in denen Frauen einen niedrigen Status haben (Mukhopadhyay und Higgins 1988: 467). Ein hoher Status der Frauen ist gekoppelt mit Jäger- und Sammlertum oder Gartenbau und weiblicher Kontrolle über ihre Produktion, ein niedriger Status mit Ackerbau oder noch komplexeren Wirtschaftsformen (Quinn 1977: 199). In patrilinearen Gesellschaften haben Frauen meist eine schlechtere Stellung als in matrilinearen

(Quinn 1977: 211 ff). Kriegerische Gruppen und Gruppen, die Frauentausch betreiben, sind generell männlich dominiert (Mukhopadhyay und Higgins 1988: 471; Quinn 1977: 209-211). Diese typischen Eigenschaften lassen zwar Rückschlüsse auf Mechanismen zu, welche negative Auswirkungen auf den Status von Frauen haben könnten, wie zum Beispiel institutionalisierte Gewalt oder eine patrilineare Deszendenz. Jedoch erklären sie weder, *warum* Frauen in diesen Gesellschaften einen niedrigeren Status einnehmen, noch warum sich im Laufe der Entwicklung einer Gesellschaft gerade jene Muster herausgebildet haben, die tendenziell nachteilig für Frauen sind.

Alle Erklärungsansätze für Statusunterschiede zwischen den Geschlechtern versuchen diese Lücke zwischen egalitären und nicht-egalitären Gesellschaften mit theoretischen Vermutungen zu füllen, die letztlich auf biologische Unterschiede zwischen den Geschlechtern zurückgreifen. Da egalitäre Jäger und Sammler jedoch denselben biologischen Voraussetzungen unterworfen sind wie hierarchische Gesellschaften, lässt sich der Faktor Biologie als Erklärungsmodell ausschließen.

Jeder Versuch meinerseits, die Entstehung von Statusunterschieden zwischen den Geschlechtern zu erklären, müsste wiederum auf Annahmen basieren, weshalb ich es im Rahmen dieser Arbeit unterlassen will, auf diese Frage eine Antwort zu geben. Ich glaube jedoch, dass besonders die Analyse von egalitären Jäger- und Sammlergruppen, die sich gerade im Umbruch zu einem delayed-return-System befinden, interessante Antworten auf diese Fragestellung geben könnte. Drapers (1975) Vergleich der Geschlechterbeziehungen sesshafter und nomadischer Ju/'hoansi ist ein wichtiger Ausgangspunkt für weitere derartige Forschungsarbeit.

4. Welche Voraussetzungen sind für das Bestehen einer geschlechtsegalitären Gesellschaft nötig?

Eine geschlechtsegalitäre Gesellschaft kann nur dann bestehen, wenn es keine Möglichkeiten für Einzelne oder Gruppen gibt, Machtmonopole an sich zu reißen und mittels dieser andere zu dominieren. Dies ist nur bei geringer sozialer Stratifikation möglich (K. L. Endicott 1981: 8,9). Voraussetzung für eine nicht stratifizierte Gesellschaft schafft auf wirtschaftlicher Ebene nur das immediate-return-System: Die Produktion ist stark individualisiert, sie reduziert gegenseitige Abhängigkeiten auf ein Minimum und ermöglicht größtmögliche Flexibilität, was dem Einzelnen immer die Option offen lässt, bei äußerer Bedrohung den Aufenthaltsort

zu wechseln. Die wirtschaftliche Form des immediate-return-Systems allein reicht jedoch nicht, um die Entstehung von sozialer Stratifikation und die damit verbundene Entwicklung von Statusunterschieden (zwischen den Geschlechtern) zu verhindern, wie das Beispiel der australischen Aborigines zeigt. Für den Erhalt von Egalität braucht es zusätzliche Qualitäten, die Woodburn als *levelling mechanisms* bezeichnet. Sie verhindern aktiv das Entstehen von Statusunterschieden (Woodburn 1998: 87, 91-103). Für das Bestehen einer geschlechts-egalitären Gesellschaft sind demnach zwei Faktoren notwendig: das immediate-return-System und die darin wirkenden *levelling mechanisms*.

9. CONCLUSIO

Zusammenfassend kann über Geschlechterbeziehungen folgendes gesagt werden: Auch wenn eine Reihe von Gesellschaften bekannt sind, in denen Männer einen höheren Status als Frauen einnehmen, so ist männliche Dominanz weder universell, noch kann sie mit der menschlichen Biologie erklärt werden.

Es gibt Gesellschaften, in denen Männer und Frauen in einem egalitären Verhältnis zueinander stehen: Hier genießen beide Geschlechter persönliche Autonomie und Entscheidungsfreiheit in wirtschaftlichen, sozialen und religiösen Belangen; die Arbeitsbereiche von Männern und Frauen überschneiden sich in vielen Bereichen. Die Geschlechter werden als unterschiedlich, aber gleichwertig wahrgenommen. Alle geschlechtsegalitären Gesellschaften haben gleiche Grundcharakteristika: Sie sind Jäger und Sammler ohne soziale Stratifikation, die Egalität innerhalb dieser Gruppen wird aktiv aufrechterhalten. *“The immediate-return foraging societies have shown that male-female egalitarianism can and does exist but is tied to a level of social organization that occurs today in only a handful of societies“* (K.L. Endicott 1981: 8).

LITERATURVERZEICHNIS

Altman, Jon C., 1987: *Hunter-Gatherers Today: an Aboriginal economy in north Australia*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies.

Barbosa, Artemio, 1985: The Ethnography of the Agta of Lamika, Penablanca, Cagayan. In: Griffin, P. Bion, and Agnes Estioko-Griffin (eds.): *The Agta of Northeastern Luzon: Recent Studies*. Cebu City, Philippines: San Carlos Publications, pp 13-17

Berndt, Catherine H., 1970: Digging sticks and spears, ort he two-sex model. In: Gale, Faye (ed.): *Woman's Role in Aboriginal Society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, pp 39-48

Biesele, Megan and Kxao Royal /O/OO, 1999: Ju'hoansi. In: Richard B. Lee and Richard Daly (eds.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge/ New York/ Melbourne/ Madrid/ Cape Town/ Singapore/ Sao Paulo/ Delhi: Cambridge University Press, pp 205-209

Biesele, Megan, 1998: Aspects of !Kung Folklore. In: Richard B. Lee and Irvn DeVore (eds.): *Kalahari Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and their Neighbours*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, pp 302-324

Bird-David, Nurit, 1992: Beyond "The Original Affluent Society": A Culturalist Reformulation. In: *Current Anthropology*, Vol. 33, No. 1 (Feb., 1992), pp. 25-47

Bloodworth, Sandra: *Gender relations in Aboriginal society. What can we glean from early explorers' accounts?* <http://www.anu.edu.au/polsci/marx/interventions/gender.htm> (letzter Zugriff am 2.11.2009)

Bohle, Barbara, 1990: *Ethnologische Untersuchung zur „Konstruktion“ von „Männlichkeit“ und „Weiblichkeit“ in Gesellschaften mit ritualisierter Homosexualität in den Randgebieten von Neuguinea*. Diplomarbeit, Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät der Universität Wien.

Draper, Patricia, 1998: Social and Economic Constraints on Child Life among the !Kung. In: Richard B. Lee and Irven DeVore (eds.): *Kalahari Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and their Neighbours*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, pp 199-217

Draper, Patricia., 1975: !Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary Contexts. In: Reiter, Rayna R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, pp 77-109

Early, John D. and Thomas N. **Headland**, 1998: *Population Dynamics of a Philippine Rain Forest People. The San Ildefonso Agta*. Gainesville: University Press of Florida

Endicott, Karen L, 1999: Gender relations in hunter-gatherer societies. In: Richard B. Lee and Richard Daly (eds.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge/ New York/ Melbourne/ Madrid/ Cape Town/ Singapore/ Sao Paulo/ Delhi: Cambridge University Press, pp 289-293

Endicott, Karen L. and Kirk M **Endicott**, 2008: *The Headman was a Woman: The Gender Egalitarian Batek of Malaysia*. Long Grove, Illinois : Waveland Press

Endicott, Karen L., 1979: *Batek Negrito Sex Roles*. M.A. Thesis. Canberra: Department of Prehistory and Anthropology, Australian National University

Endicott, Karen L., 1981: The conditions of egalitarian male-female relationships in foraging societies. In: *Canberra Anthropology* 1981 vol. 4, no. 2, pp 1-10

Endicott, Kirk M., 1988: Property, Power and Conflict among the Batek of Malaysia. In: Ingold, T./Riches, D./Woodburn, J. (eds.): *Hunters and Gatherers. Vol. II: Property, Power and Ideology*. [= Papers from the Fourth International Conference on Hunting and Gathering Societies, held at London School of Economics and Political Science, Sept. 8 - 13, 1986] N.Y., Oxford: Berg Publications Limited, pp 110-127

Endicott, Kirk, 2000: The Batek of Malaysia. In: Sponsel, Leslie E. (ed.): *Endangered Peoples of Southeast and East Asia: Struggles to Survive and Thrive*. Westport, Conn./London: Greenwood Press, pp 101-121

Estioko-Griffin, Agnes, 1985: Women as Hunters: The Case of an Eastern Cagayan Agta Group. In: Griffin, P. Bion, and Agnes Estioko-Griffin (eds.): *The Agta of Northeastern Luzon: Recent Studies*. Cebu City, Philippines: San Carlos Publications, pp 18-32

Estioko-Griffin, Agnes, and P. Bion **Griffin**, 1981: Woman the Hunter: The Agta. In: F. Dahlberg (ed.): *Woman the Gatherer*. New Haven: Yale University Press, pp 121-151

Friedl, Ernestine, 1975: *Women and Men: An Anthropologist's View*. New York: Holt, Winehart and Winston.

Goodale, Jane C., 1971: *Tiwi Wives. A Study of the Women of Melville Island, North Australia*. University of Washington Press.

Griffin, P. Bion and Marcus B. **Griffin**, 1992: Fathers and Childcare among the Cagayan Agta. In: Hewlett, Barry S. (ed.): *Father-child relations: cultural and biosocial contexts*. New York: Aldine de Gruyter, pp 297-320

Griffin, P. Bion and Marcus B. **Griffin**, 1999: The Agta of Eastern Luzon, Philippines. In: Richard B. Lee and Richard Daly (eds.): *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge/New York/Melbourne/Madrid/Cape Town/Singapore/Sao Paulo/Delhi: Cambridge University Press, pp 289-293

Griffin, Marcus B., 2000: Homicide and Aggression among the Agta of Eastern Luzon, the Philippines, 1910-1985. In: Peter P. Schweitzer, Megan Biesele and Robert K. Hitchcock (eds.): *Hunters and Gatherers in the Modern World. Conflict, Resistance, and Self-Determination*. New York / Oxford: Berghahn Books, pp 94- 109

Headland, Thomas N., 1985: Imposed Values and Aid Rejection Among Casiguran Agta. In: Griffin, P. Bion, and Agnes Estioko-Griffin (eds.): *The Agta of Northeastern Luzon: Recent Studies*. Cebu City, Philippines: San Carlos Publications, pp 102-118

Hiatt, Betty, 1970: Woman the gatherer. In: Gale, Faye (ed.): *Woman's Role in Aboriginal Society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, pp 2-8

Katz, Richard, 1998: Education for Transcendence: !Kia-Healing with the Kalahari !Kung. In: Richard B. Lee and Irven DeVore (eds.): *Kalahari Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and their Neighbours*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, pp 281-301

Keen, Ian, 1994: *Knowledge and secrecy in an Aboriginal religion: Yolngu of north-east Arnhem Land*. Melbourne: Oxford University Press

Klein, Laura F., 1995: Mother as Clanswoman. Rank and Gender in Tlingit Society. In: Klein, Laura F. and Lillian A. Ackermann (eds.): *Women and Power in Native North America*. Norman and London: University of Oklahoma Press, pp 28-45.

Konner, Melvin, 2005: Hunter-Gatherer Infancy and Childhood. The !Kung and Others. In: Barry S. Hewlett, Michael E. Lamb (eds.): *Hunter-Gatherer Childhoods. Evolutionary, Developmental and Cultural Perspectives*. New Brunswick/New Jersey: Transaction Publishers, pp 19-64

Layton, Robert, 2005: Are Immediate-return Strategies Adaptive? In: Widlok, Thomas and Wolde Gossa Tadesse (eds.): *Property and Equality. Volume 1. Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*. New York and Oxford: Berghahn Books, pp 130-150

Leacock, Eleanor, 1989: Der Status der Frauen in egalitären Gesellschaften: Implikationen für die soziale Evolution. In: Arbeitsgruppe Ethnologie Wien (Hrsg.): *Von fremden Frauen. Frausein und Geschlechterbeziehungen in nichtindustriellen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S29-67

Lee, Richard B and Irven **DeVore** (eds.), 1976: *Kalahari hunter-gatherers: studies of the !Kung San and their neighbours*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press

Lee, Richard B., 1968: What Hunters Do for a Living, or, How to Make Out of Scarce Resources. In: Lee, Richard B. and Irven DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company.

Lee, Richard B., 1979: *The !Kung San: Men, women and work in a foraging society*. Cambridge: Univ. Press

Lee, Richard B., 2003: *The Dobe Ju/'hoansi*. Australia/ Canada/ Mexico/ Singapore/ Spain/ United Kingdom/ United States: Wadsworth Thomson Learning.

Leibowitz, Lila, 1975: Perspectives on the evolution of sex differences. In: Reiter, Rayna R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, pp 20-35

Leibowitz, Lila, 1986: Origins of the Sexual Division of Labor. In: Marian Lowe, Ruth Hubbard (eds.): *Woman's Nature: Rationalization of Inequity*. New York; Pergamon Press, pp 123-147

Lukas, Helmut, 2002: Can „They“ save „Us“, the Foragers? Indonesian and Thai Hunter-Gatherer Cultures under Threat from Outside. In: *Asia-Europe Seminar on Ethnic Cultures Promotion*. 18 - 20 September 2001, Chiang Mai, Thailand. Bangkok: Office of the National Education Commission (ONEC) 2002: 116-147

Lukas, Helmut, 2003: „Unser Wald – Unser Haus“ / "Our Forest – Our House". In: Biswas, Ramesh Kumar (Hrsg./ed.) *Reichtümer aus dem goldenen Malaysia. / Malaysia. Riches from the Golden Land*. (Ausstellung und Buch 2003 / Exhibition and Book 2003. Ein Projekt der Niederösterreichischen Landesregierung in Zusammenarbeit mit der Bundesregierung von Malaysia / A project by State Government of Lower Austria with the Federal Government of Malaysia). Vienna, New York: Springer Verlag, pp 42-45

Moss, Madonna L., 1993: Shellfish, Gender, and Status on the Northwest Coast: Reconciling Archeological, Ethnographic, and Ethnohistoric Records of the Tlingit. In: *American Anthropologist*, 95 (3): 631-652.

Mukhopadhyay, Carol C. and Patricia J. **Higgins**, 1988: Anthropological Studies of Women's Status Revisited. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 17 (1988), pp 461-495

Ortner, Sherry B., 1974: Is Female to Male as Nature is to Culture? In: M.Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.): *Woman, Culture, and Society*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, pp 67-87

Parker, Seymour and Hilda **Parker**, 1979: The Myth of Male Superiority: Rise and Demise. In: *American Anthropologist* 81: 289-309.

Peterson, Nicolas, 1970: The importance of women in determining the composition of residential groups in Aboriginal Australia. In: Gale, Faye (ed.): *Woman's Role in Aboriginal Society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, pp 9-16

Quinn, Naomi, 1977: Anthropological Studies on Women's Status. In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 6 (1977), pp 181-225

Rai, Navin K., 1985: Ecology in Ideology: An Example from the Agta Foragers. In: Griffin, P. Bion, and Agnes Estioko-Griffin (eds.): *The Agta of Northeastern Luzon: Recent Studies*. Cebu City, Philippines: San Carlos Publications, pp 33-44

Rai, Navin K., 1990: *Living in a Lean-to. Philippine Negrito Foragers in Transition*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.

Richardson, Allan, 1982: The Control of Productive Resources on the Northwest Coast of North America. In: Williams, Nancy M. and Eugene S. Hunn (eds.): *Resource Managers: North American and Australian Hunter- Gatherers*. Australian Institute of Aboriginal Studies; Melbourne: Globe Press, pp 93-112

Rohner, Ronald P. and Evelyn C. **Rohner**, 1977: The Kwakiutl: Indians of British Columbia. In: Spindler, G. and Spindler, L. (eds.): *Native North American cultures: four cases; the Hano Tewa, the Kwakiutl, the Blackfeet, the Monominee*. New York et. al.: Holt, Rinehart and Winston. pp 113-224.

- Rosaldo**, M.Z., 1974: Introduction. In: M.Z. Rosaldo and Louise Lamphere (eds.): *Woman, Culture, and Society*. Stanford, Ca.: Stanford University Press, pp.1-16
- Slocum**, Sally, 1975: Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology In: Reiter, Rayna R. (ed.): *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press, pp 36-50
- Stagl**, Justin, 1971: *Der Geschlechtsantagonismus in Melanesien*. Wien: Engelbert Stiglmayr.
- Suttles**, Wayne, 1968: Coping with Abundance: Subsistence on the Northwest Coast. In: Lee, Richard B.; Irven DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Thomson**, Donald F., 1949: *Economic Structure and the Ceremonial Exchange Cycle in Arnhem Land*. Melbourne: Macmillan& Co. Limited.
- Tonkinson**, Robert, 2000: Gender Role Transformation among Australian Aborigines. In: Schweitzer, Peter P., Megan Biesele and Robert K. Hitchcock (eds.): *Hunters and Gatherers in the Modern World. Conflict, Resistance, and Self-Determination*. New York, Oxford: Berghahn Books. pp 343-360.
- Washburn**, S.L. and C.S. **Lancaster**, 1968: The Evolution of Hunting. In: Lee, Richard B. and Irven DeVore (eds.): *Man the Hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- White**, Isobel M., 1970: Aboriginal Women's Status: A Paradox Resolved. In: Gale, Faye (ed.): *Woman's Role in Aboriginal Society*. Canberra: Australian Institute of Aboriginal Studies, pp 21-30.
- Wolf**, Eric R., 1999: *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.
- Woodburn**, James, 1998: Egalitarian Societies. In: Gowdy, John M. (ed.) *Limited Wants, Unlimited Means. A Reader On Hunter – Gatherer Economics And The Environment*. Washington, D.C. / Covelo California: Island Press, pp 87-110

Woodburn, James, 2005: Egalitarian Societies Revisited. In: Widlok, Thomas and Wolde Gossa Tadesse (eds.): *Property and Equality. Volume 1. Ritualisation, Sharing, Egalitarianism*. New York and Oxford: Berghahn Books, pp 18-31

Yellen, John E. and Richard B. **Lee**, 1998: The Dobe- /Du/da Environment: Background to a Hunting and Gathering Way of Life. In: Richard B. Lee and Irven DeVore (eds.): *Kalahari Hunter-Gatherers. Studies of the !Kung San and their Neighbours*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, pp 27-46

ABSTRACT

Abstract (in deutscher Sprache)

Seit den 1970er Jahren gehört die Analyse von Geschlechterbeziehungen in Gesellschaften zu einem wichtigen Arbeitsbereich der Kultur- und Sozialanthropologie. Die praktisch lückenlose Beschreibung in der Ethnographie von Männern als dem gegenüber Frauen in allen Lebensbereichen dominanten Geschlecht (sie übernehmen Kontrolle über materielle und immaterielle Ressourcen, über die Produktion, über politische Entscheidungen, Sozialleben und Sexualität) ließ vor allem feministische Forscherinnen nach Gründen für diese – vermeintlich universelle – männliche Superordination suchen. Durch neuere Forschungen, die eine deutlich bessere Stellung der Frauen zeigten, und die Analyse eines vielfach vorhandenen männlichen Bias vor allem in älteren Ethnographien, wurde das Bild vom universell dominanten männlichen Geschlecht relativiert. Trotzdem wird weiterhin von einem tendenziell niedrigeren Status der Frauen ausgegangen. Als Erklärungsansatz dafür muss immer wieder die Biologie herhalten: Männer sind aufgrund ihrer größeren Muskelmasse und der höheren Testosteronproduktion aggressiver und kräftiger als Frauen, Frauen neigen aufgrund ihrer Mutterrolle eher zu passivem, friedlichen und umsorgendem Verhalten. Diese Voraussetzungen führen zu einer Arbeitsteilung, in der Frauen die Kinderpflege und häuslichen Tätigkeiten übernehmen, während Männern prestigeträchtigere Tätigkeiten und Führungsrollen zugewiesen werden.

Diese biologischen Erklärungsansätze können jedoch eindeutig durch die Jäger- und Sammlerforschung widerlegt werden: Die Batek von Malaysia, die philippinischen Agta und die Ju/'hoansi (auch bekannt als !Kung oder San) aus Namibia und Botswana sind drei Jäger- und Sammlergruppen, die als geschlechtsegalitär gelten. Sie leben in nicht-stratifizierten, nomadischen Bands und konsumieren unmittelbar die gejagte und gesammelte Nahrung, anstatt sie zu lagern und haltbar zu machen. Sowohl Männer als auch Frauen haben in diesen drei Gesellschaften die gleichen Rechte und Möglichkeiten, was den Zugang zu Ressourcen, die autonome Organisation der Produktion, die Mitwirkung an politischen Entscheidungen und die Kontrolle über soziale Beziehungen und Sexualität betrifft. Frauen wie Männer sind gleichermaßen wenig aggressiv, dafür aktiv und selbstbestimmt. Geschlechtliche Arbeitsteilung ist kaum ausgeprägt, die Arbeit beider Geschlechter wird als gleichwertig empfunden und spielt sich sowohl innerhalb als auch außerhalb des Haushalts ab. Männliche

Tätigkeiten sind nicht prestigeträchtiger als weibliche, und Frauen sind durch ihre Fähigkeit zu gebären in ihrer Freiheit und Mobilität nicht beeinträchtigt.

Die Jäger- und Sammlerforschung führt zu zwei definitiven Ergebnissen:

1. Unterschiedlicher Status der Geschlechter kann nicht mit biologischen Voraussetzungen erklärt werden.
2. Zentrales Charakteristikum geschlechtsegalitärer Gesellschaften ist deren fehlende soziale Stratifikation.

Warum sich die Geschlechterverhältnisse mit beginnender sozialer Stratifikation zuungunsten der Frauen entwickeln, müsste in Zukunft erforscht werden. Prädestiniert für die Beantwortung dieser Fragestellung sind Jäger- und Sammlergruppen, die sich aktuell in einer Entwicklung hin zu zunehmender Stratifikation befinden.

Abstract (English)

The work on gender relations has played a central role in anthropology since the 1970's. Due to the description of males being the superior gender (controlling resources, production, decision making and social and sexual relations) in most of ethnographic work, feminist anthropologists have been looking for the main causes of male dominance. More recent work on gender relations has revealed male bias in older ethnographic work, which used to describe women's status in a much lower light than appears to be the truth. All the same, women are still considered to be in a lower status compared to that of men in many societies, which is commonly explained by the biological characteristics of the male: Men are physically stronger and said to be more aggressive, whereas women, due to their roles as mothers, are said to be more peaceful, caring and passive. These assumptions lead to a division of labor by gender, with women being assigned the task of child caring and domestic chores and men being given more prestigious work in leading roles.

Yet, research on hunter-gatherer societies reveals a different picture: The Batek of Malaysia, the Agta of the Philippines and the Ju/'hoansi (also known as !Kung or San) of Namibia and Botswana are all hunter-gatherers who can be described as gender-egalitarian. They live in nomadic bands that lack social stratification and tend to consume immediately hunted and gathered foods without storing them. Men and women have the same rights concerning access to resources, the organization of production, decision making and control over social and sexual relationships. Both men and women tend to be not aggressive, but live active and self-determined lives. A gender division of labor is not clearly defined and allows the crossing of

sex lines. The work of both sexes is considered to be equally important and takes place inside as well as outside the domestic sphere. Male work is not more prestigious than women's work; women, in contrast, are not hindered in their freedom and mobility because of their child bearing abilities.

Hunter-gatherer research thus leads to two conclusions:

1. The different status of gender cannot be explained biologically.
2. A central feature of all gender-egalitarian societies is their lack of social stratification.

The question *why* the status of women tends to decrease with the development of social stratification would be an interesting topic for future research. The most suitable group to study in this context would be primary non-stratified hunter-gatherer groups who are at the point of turning into an increasingly socially stratified society.

LEBENS LAUF

ANGABEN ZUR PERSON

Name Monika Oberhuber
Geburtsdatum und –ort: 31.05.1985 in Rum bei Innsbruck
Staatsbürgerschaft: österreichisch
Familienstand: ledig

BERUFLICHER WERDEGANG

Schulbildung:

- **1991-1995** Volksschulen in Tirol und Wien 1180
- **1995-2003** Neusprachliches Gymnasium 1180 Klostergasse
- **2003** Matura mit ausgezeichnetem Erfolg

Studium:

- **seit 2003** Studium der Kultur- und Sozialanthropologie, Universität Wien
- **seit 2004** Studium der Agrarwissenschaften, Universität für Bodenkultur Wien