

Deszendenz, politische Macht und das Verhältnis der Geschlechter auf Yap, Westkarolinen

Einleitung

Yap gehört mit seinen vier eng zusammenliegenden Hauptinseln und seinen fast ausschließlich östlich gelegenen Außeninseln, von denen 11 bewohnt sind, zu der Inselgruppe der Karolinen im West-Pazifik. Insgesamt werden offiziell 134 Inseln, die meisten von ihnen kleine bis kleinste Korallenatolle, in bis zu 600 Meilen Entfernung zur Hauptinsel Yap gezählt. Sie alle zusammen bilden den Staat Yap, der seit 1978 gemeinsam mit den Einzelstaaten Chuuk (Truk), Pohnpei (Ponape) und Kosrae zu den Föderierten Staaten von Mikronesien zusammengeschlossen ist. Die vier Hauptinseln („Yap Proper“), die vermutlich vulkanischen Ursprungs sind, werden von einem schützenden Saumriff umgeben.¹ Innerhalb des Saumriffs liegen außerdem die kleinen Inseln Tarang², Pekel, Bi[y] und Garim.³

Die vier eng aneinander liegenden Hauptinseln, die nur durch schmale, teils künstliche Kanäle voneinander getrennt liegen, sind Yap, Gagil/Tamil (auch Tomil), Maap und Rumung, von denen Rumung die kleinste und abgeschiedenste Insel ist.⁴ Alle Landesteile zusammen bilden eine Landfläche von 101 km² und beherbergen rund 10 000 Einwohner, was mehr als zwei Drittel der Gesamtbevölkerung des Inselstaates entspricht. Hauptort ist Colonia, das als Einkaufs- und Verwaltungszentrum gilt, und das auch schon deutschen wie japanischen Kolonialherren als Hauptsitz diente. Es liegt an der Chamorro Bay, einer kleinen Bucht, die nach den Einwohnern von Saipan in den Marianen, den Chamorro, benannt ist, welche in der deutschen Kolonialzeit zur Arbeit an der transpazifischen Kabelstation hierher gebracht worden waren. Abgesehen von der Hauptstadt Colonia lebt die überwiegende Zahl der yapesischen Einwohner in kleinen Dörfern, die an den Küstenrändern der Inseln verteilt liegen. Im Gegensatz zu dieser von über 100 Dörfern malerisch gesäumten Küstenlinie ist das Innere des Landes größtenteils unbewohnt, da es aus unfruchtbarem Boden besteht.⁵ Wirtschaftlich ist der Fischfang und der Anbau von Taro von herausragender Bedeutung, aber auch Yams, Süßkartoffel, Brotfrucht, Kokospalme und Banane sowie die Schweinehaltung tragen zum Lebensunterhalt bei. Besonders wichtig ist die Betelnuß, die überall auf Yap wächst, und die von allen Yapesen gleich welchen Alters mit Hingabe gekaut wird.⁶

¹ Manchen Quellen zufolge wird Yap auch als die höchste Erhebung eines unterseeischen Bergrückens angesehen. Angaben zu diesem Punkt variieren mitunter je nach Quelle. Vgl. z.B. die verschiedenen Internet-Präsentationen Yaps (beginnend bei der offiziellen Website des „FSM Visitors Board“), die dazu jeweils unterschiedliche Aussagen machen.

² Diese Insel war vor der Jahrhundertwende das Heim des irisch-stämmigen Seefahrers und Koprahändlers David Dean O’Keefe, der seinerzeit entscheidenden Einfluß auf den Steingeldhandel der Yapesen ausübte (vgl. z.B. Klingman/Green 1993 [1950]).

³ Die bekanntesten „Outer Islands“ sind Ulithi, Woleai und Fais, für die auch einzelne ethnologische Forschungen vorliegen.

⁴ Die Bewohner von Rumung haben sich durch das Zerstören einer verbindenden Brücke von den übrigen yapesischen Inselteilen abgeschottet, um ihre Traditionen vor westlicher Modernisierung zu schützen. Ein Besuch dort ist nur möglich, wenn man Verwandte hat, die einen einladen oder mit hinübernehmen. Unter den Jugendlichen von Rumung, die Telefon, Fernsehanschluß und Videogeräte wünschen, stößt diese selbstgewählte Isolation auf Widerstand.

⁵ Unbesiedelt heißt jedoch nicht besitzerlos. Selbst der unbedeutendste, unfruchtbarste Flecken Erde ist auf Yap im Besitz einer bestimmten Patrilineage oder einer Einzelperson.

⁶ Jeder, ob Mann oder Frau, trägt stets ein Täschchen bei sich, das die nötigen Utensilien enthält: Betelnüsse, einen Behälter mit Kalkpulver und Blätter vom Pfefferstrauch. Ältere Menschen benutzen zusätzlich noch einen

In ihrer eigenen Sprache bezeichnen die Yapesen ihr Land als „*Wa'ap*“, was auch heute noch geläufig ist. Es wird vielfach in Veröffentlichungen, Broschüren, Landkarten so oder auch „*Waqap*“ geschrieben. Die Bezeichnung „Yap“ geht nach einer Überlieferung auf ein frühes Mißverständnis zurück, bei dem ankommende Fremde die Yapesen nach dem Namen ihrer Insel fragten und dabei auf das Land zeigten. Die Yapesen in ihren Booten interpretierten diese Handbewegungen als Frage nach ihren (hochgehaltenen) Paddeln und antworteten mit „Yap“, das einheimische Wort für Paddel. Auf Yap selbst werden heutzutage neben englisch fünf Sprachen gesprochen: yapesisch, fais, ulithisch, woleai und satawalesisch. Bedingt durch innerkarolinische Migrationsbewegungen hört man auf Yap auch chuukesisch, palauisch, ponapesisch oder, seltener, das marianische Chamorro. Etliche ältere Yapesen sprechen außerdem japanisch.

Auffälligstes Merkmal der yapesischen Kultur, das auch über die Landesgrenzen hinaus bekannt ist, ist das Steingeld. Die bis über Mannshöhe großen Aragonit-Scheiben mit meist einem, in seltenen Fällen auch zwei Löchern, wurden in der Vergangenheit im 400 Kilometer entfernten Palau in den dortigen „Bergwerken“ in den Rock Islands abgebaut. Diese vormünzlichen Zahlungsmittel dienten und dienen im praktischen Sinn für Ausgleichszahlungen und Dienstleistungen, im allgemeinen symbolisieren sie aber Macht, Prestige und Reichtum ihrer Eigentümer.⁷ Dörfer sowie Einzelpersonen können Steingeld besitzen, das gut sichtbar vor einzelnen Häusern, in den Dörfern entlang der Männer- oder Versammlungshäuser als sogenannte „Steingeldbanken“ aufgereiht ist. Bis in die neunziger Jahre unseres Jahrhunderts wurde das Steingeld auch von modernen Banken wie der „Bank of Hawaii“ als Sicherheit akzeptiert.

In einem vorkolonialen Zeitraum, der heute nicht mehr genau eingrenzbar ist, bestand ein weites Netz an Wirtschafts- und Kulturkontakten im westpazifischen Raum, dessen politisches und wirtschaftliches Zentrum Yap war. Man spricht von einem „Yap Empire“, das den yapesischen Einflußbereich im Osten bis weit in die Zentralkarolinen, im Westen und Norden bis zu den Philippinen und nach Japan ausgedehnt haben soll. Die Tatsache, daß den Einwohnern von Yap trotz sehr langer und wechselvoller Kolonialzeit ihr Land noch selbst gehört und sie über politische Souveränität mit einer eigenen Regierung verfügen, trägt zu einem unterschwelligem kulturellen und nationalen Stolz bei. Auch ihre kulturellen Traditionen, die sich, wie die Yapesen stets betonen, von denen der Nachbarinseln deutlich unterscheiden und sich weniger schnell ändern als dort, tragen mit zu dem Gefühl bei, etwas besonderes zu sein. Nicht umsonst gilt Yap als die Kultur der Westkarolinen, die am beharrlichsten an ihren traditionellen Werten festgehalten hat und Wandel nur langsam, eingebettet in traditionelle Strukturen, zugelassen hat.

Kolonialzeit und politische Entwicklung

Die Karolinen, darunter auch Yap und Ulithi, wurden im 16. Jahrhundert von portugiesischen und spanischen Seefahrern entdeckt. 1686 begann offiziell die spanische Kolonialzeit in den

Stößel („pounder“), um die harte Betelnuß etwas zu zerstampfen oder zu zerdrücken, bevor sie gekaut wird. Das Kauen der Betelnuß hat eine leicht berauschende, aber auch leicht phlegmatisch machende Wirkung. Bei sozialen, aber auch politischen Ereignissen wie etwa den Dorfversammlungen spielt die Betelnuß eine große Rolle. Führen lange Diskussionen zu keinem Ergebnis oder finden sich keine Lösungen für ein Problem, so wird sich der Tasche („basket“) zugewandt und erst einmal gemeinsam Betelnuß gekaut. Danach wird sich schon eine Lösung finden lassen, so die Einstellung der Yapesen. Daher die allgemeine Redewendung „The wisdom is in the basket“: des Rätsels Lösung, die große Weisheit – sie ist in der Betelnuß-Tasche zu finden.

⁷ Die beste aktuelle Zusammenstellung zu dem Thema Steingeld siehe Lautz 1999

Karolinen, die nach dem damals amtierenden König Karl II. von Spanien ihren Namen erhielten. De facto blieb die spanische Kolonialherrschaft, die sich insgesamt mehr auf die Marianen und Guam konzentrierte, jedoch über lange Zeit relativ wirkungslos auf die Lebens- und Wirtschaftsweise der Yapesen. Einflußreich in wirtschaftlicher Hinsicht waren die Deutschen, die 1869 den ersten permanenten Sitz des Hamburger Handelshauses Godeffroy unter Leitung von Alfred Tetens auf Yap errichteten. Das wichtigste Handelsprodukt war Kopra. 1874 proklamierte Spanien offiziell die politische Oberhoheit über Yap, woraufhin die Deutschen 1876 ein Kriegsboot in die Region entsandten, um ihre Interesse zu wahren. Als die deutsch-spanischen Auseinandersetzungen um Yap eskalierten, vermittelte Papst Leo XIII 1886 eine Einigung zwischen Bismarck und dem spanischen König: Yap und die Karolinen wurden politisch Spanien zugesprochen, jedoch mit weitreichenden Handelsmöglichkeiten für die Deutschen.

1899, als Spanien infolge des spanisch-amerikanischen Krieges finanziell ruiniert war, wurde die Inselgruppe an Deutschland verkauft, und die deutsche Kolonialzeit auf Yap begann. Sie äußerte sich in neuen Maßnahmen hinsichtlich der Infrastruktur (Kanal- und Straßenbau, Anlage von Wehrtürmen) und des Wirtschaftssektors, wobei der Koprahandel weiterhin die herausragende Rolle spielte. Geostrategische Bedeutung erhielt Yap außerdem durch die wichtige transpazifische Kabelstation, die 1905 fertiggestellt wurde. Ein besonderer Dorn im Auge der Kolonialherren war der Steingeldhandel und die Steingeldfahrten der Yapesen, in denen die Deutschen keinen rationalen Sinn entdecken konnten. Sie versuchten, den Steingeldhandel zu unterbinden und die Yapesen zur Kopraproduktion anzuhalten, was ihnen jedoch nur teilweise und nur unter Zuhilfenahme drastischer Erpressungsmaßnahmen gelang.⁸

Zu Beginn des Ersten Weltkrieges 1914 besetzten die Japaner Yap und erhielten die Insel 1919 durch die Versailler Verträge als Völkerbundmandat übereignet. Damit ging Yap ab 1920 faktisch in japanisches Kolonial- und Verwaltungsgebiet über, und die einheimische Bevölkerung kam mit der japanischen Kultur und Sprache in Berührung. Diese Kolonialepoche zog eine zahlenmäßig starke japanische Besiedlung der Hauptinseln Yaps und eine intensive landwirtschaftliche Bebauung nach sich. Phasenweise lebten bis zu 100 000 Japaner in Mikronesien, wohingegen die Zahl der einheimischen Insulaner nur 40 000 betrug. Die neuen Kolonialherren betrieben eine intensive tropische Landwirtschaft und bauten u.a. auch Zuckerrohr an. Zudem wurden Phosphat und Bauxit abgebaut.

1945, nach dem Sieg der Amerikaner im Pazifik, ging Mikronesien treuhänderisch in US-amerikanische bzw. in einigen Teilen in Verwaltung der Vereinten Nationen über („Trust Territory of the Pacific Islands“, abgekürzt auch „TTPI“). Ab 1947 gehörten die Karolinen offiziell zu den „U.S. Trust Territories“. Die Inselstaaten Yap, Chuuk, Pohnpei und Kosrae ratifizierten 1978 die Konstitution der Föderierten Staaten von Mikronesien („Federated States of Micronesia“, im folgenden auch FSM) und haben seit 1979 ihre eigene gewählte Volksvertretung (Kongreß) und Regierung. 1982 unterzeichneten die Vertreter der FSM zusätzlich einen „Compact of Free Association“ mit den USA. Es handelt sich also bei den Föderierten Staaten von Mikronesien mit seinen 607 Inseln und einer Landfläche von rund 700 km² um einen relativ jungen Bundesstaat mit begrenzter Unabhängigkeit, der von seiner Staatsverfassung her - und auch in seiner ideellen Ausrichtung - an den USA orientiert ist.

⁸ Berühmt-berüchtigt war die Aktion der Deutschen, die Steingelder durch die Bemalung mit den Buchstaben „K.B.“ (für Kaiserliches Bezirksamt) in den Augen der Yapesen zu entwerfen, und die Bezeichnung erst wieder zu entfernen, wenn die Yapesen ausreichend Kopra lieferten.

Forschungssituation

Die Karolinen und insbesondere Yap haben in der deutschsprachigen ethnologischen Forschung eine eher geringe Rolle gespielt, obwohl es sich um ein ehemaliges deutsches Kolonialgebiet handelt, in das neben anderen Zielen die Hamburger Südsee-Expedition führte (1908 – 1910). Hatte diese Expedition im ersten Jahr hauptsächlich Melanesien mit Neupommern (das heutige Neubritannien), der St.-Mathias-Gruppe und den Admiralitäts-Inseln aufgesucht, so widmete man sich ab Mitte des Jahres 1909 verstärkt dem mikronesischen Inselbereich. Wilhelm Müller(-Wismar) (1881 – 1916) verbrachte im Rahmen dieser Expedition neun Monate auf Yap und trug seine Ergebnisse in zwei Bänden zusammen, die als die erste zusammenhängende wissenschaftliche Monographie über Yap bezeichnet werden können. Hans Fischer (1981: 70) charakterisierte sie daher auch als „eine der besten Publikationen in den ‘Ergebnissen der Südsee-Expedition’“.

Die beiden Bände, die 1917, d. h. ein Jahr nach Müllers frühzeitigem Tod auf Java veröffentlicht wurden, enthalten eine Vielzahl ethnologisch und linguistisch interessanter Informationen, die auch heute noch als Hintergrundmaterial herangezogen werden können. Müllers Werke sind auf Yap heute noch bekannt, obgleich eine komplette englischsprachige Übersetzung fehlt, und es wird immer wieder nach ihm und seinen Büchern gefragt. Ausschnitte aus den beiden Bänden kursieren als fotokopierte Texte auf Yap, wobei die Illustrationen von Dorfanlagen, Hausdekorationen oder Tatauierungsmustern besonders begehrt sind.

Auch frühere ethnographische bzw. koloniale Quellen wie zum Beispiel die von Arno Senfft (1900, 1903, 1904, 1905, 1906, 1907), dem deutschen Bezirksamtman auf Yap, oder von Johann Stanislaus Kubary (1880, 1885, 1889, 1895; zus. mit A. Tetens 1873), dem polnischstämmigen Ethnographen und Verbindungsmann für das deutsche Handelshaus Godeffroy in Mikronesien, erbrachten viel ethnographisches Material, das Müller zum Teil miteinbezog und diskutierte. Während der deutschen Kolonialzeit hat es davon abgesehen jedoch keine nennenswerten ethnologischen Arbeiten über Yap gegeben. Etliche Studien aus der heutigen Zeit, die als ergänzendes Quellenmaterial herangezogen werden können, beleuchten die deutsche Kolonialzeit in den Karolinen aus historischer Sicht (so z.B. Ballendorf et.al. 1991, Hempnall 1978).

Die US-amerikanische Dominanz im Westpazifik nach dem Zweiten Weltkrieg führte zu ersten ethnologischen Aktivitäten von amerikanischer Seite in Gestalt der „Coordinated Investigation of Micronesian Anthropology“ (CIMA)⁹. David M. Schneider (1918 – 1995), später als einflußreicher Theoretiker der Verwandtschaftsethnologie an der Universität von Chicago international bekannt, war einer der ersten, der bereits in den 40er – hier im Rahmen von CIMA – und in den 50er Jahren ethnologische Forschungen auf Yap betrieb. Er widmete sich vor allem demographischen, aber auch verwandtschaftsethnologischen und soziostrukturellen Fragestellungen. David Labby, ein weiterer US-amerikanischer Wissenschaftler, der auf Yap forschte, beschäftigte sich ebenfalls mit verwandtschaftsethnologischen und zum Teil auch gesellschaftspolitischen Themen. Das bedeutendste Werk zur Analyse der yapesischen Gesellschaft aus neuerer Zeit stammt von Sherwood G. Lingenfelter, einem amerikanischen Ethnologen, der Ende der sechziger Jahre (und Ende der siebziger Jahre) zusammen mit seiner Familie mehrere Jahre auf Yap lebte und intensive Forschungen zu verwandtschaftsethnologischen, soziopolitischen und akkulturationsfragen

⁹ Einen interessanten wissenschaftlichen Rückblick auf diese Zeit bieten Kiste/Marshall (eds.) 1999

betrieb. Er veröffentlichte seine umfangreichen Ergebnisse in dem Buch „Yap – Political Leadership and Culture Change in an Island Society“ (1975) – eine Publikation, die heute noch vor Ort als die „Bibel von Yap“ bezeichnet wird.¹⁰ Später publizierte er Forschungsergebnisse über die Auswirkungen der US-amerikanischen Verwaltung und des typisch amerikanischen Lebensstils auf die gesellschaftliche Situation Yaps, wobei er insbesondere die gewandelten Rollenvorstellungen bezüglich Ehe und Familie untersuchte.

Trotz ethnologischer Beschäftigung mit der gesellschaftspolitischen Struktur Yaps lassen alle genannten Autoren eine konkrete Korrelation zwischen der politischen Struktur und dem Geschlechterverhältnis in ihren Werken vermissen. Die bedeutendsten Veröffentlichungen von Schneider, Labby und Lingenfelter, die sich ausführlich mit der Sozialstruktur der yapesischen Gesellschaft auseinandersetzen und auf längeren Feldforschungsaufenthalten beruhen, verweisen nur an ganz wenigen Stellen auf die matrilinearen Abstammungs- und Verwandtschaftsgruppen als solche und die Rolle der Frauen innerhalb dieser Strukturen. Eindeutig liegt bei allen Autoren der Schwerpunkt eher auf einer Untersuchung der soziopolitischen Struktur der Gesellschaft und der Klärung des komplizierten Systems von Rang und Status sowohl unter Dörfern bzw. Landesteilen von Yap als auch unter Einzelpersonen sowie Familien. Allenfalls wird in strukturalistischer Manier auf yapesische Frauen in ihrer gesellschaftsweiten Austauschfunktion hingewiesen (vgl. vor allem Labby 1976).

Ein Grund dafür mag sein – so viel sei hier vorangestellt –, daß der Dreh- und Angelpunkt des politischen Rangsystems der Landbesitz ist, nach dessen Größe, Lage und Qualität jedweder gesellschaftlicher Status von Einzelpersonen, Familien und Lineages bemessen wurde und wird. Da Frauen, abgesehen von einzelnen Tarofeldern oder Kokospalmen und dem Grund und Boden, auf denen diese wachsen, in der Regel kein Land in größerem Maßstab besitzen können – denn dies ist stets Gruppeneigentum der Patrilineage –, sind sie, so scheint es zumindest bei diesen Autoren, aus dem politischen Rangsystem als Akteure ausgeschlossen.

Wenden wir uns daher einer konkreten Quellenanalyse zu, die die relevanten ethnozoologischen wie gynozentrischen Forschungsergebnisse vorstellt und die matrilinearen Des-zendenzgruppen sowie deren Einflußbereiche im Gegensatz zu den landbesitzenden Patrilineages herausarbeitet.

Themenspezifische Quellenanalyse

Die erste zusammenhängende ethnologische Arbeit über Yap wurde, wie bereits erwähnt, von Wilhelm Müller durchgeführt und 1917 publiziert. Müller lebte vom 18. Juni 1909 bis zum 09. April 1910 auf Yap und unternahm in dieser Zeit umfangreiche ethnographische Studien. Sie reichen von akribischen Beschreibungen der materiellen Kultur inklusive Skizzen, Karten und Fotografien bis hin zur Aufzeichnung oral tradiertter Mythen und Legenden. Seine linguistischen Studien, in denen er das Vokabular, die Grammatik und die Etymologie der yapesischen Sprache erforschte, sind ebenfalls herauszuheben. Bei seinen eigenen Forschungen war er stets um Vergleiche, Richtigstellungen und Querverweise zu

¹⁰ Mündliche Mitteilung C. Mugunbey 15.08.1999

linguistischen und ethnologischen Arbeiten anderer Autoren bemüht, um dadurch ein exakteres, fehlerfreieres Bild der yapesischen Sprache und Gesellschaft zu erhalten.¹¹

Bei seiner Arbeitsweise vor Ort, die im Gegensatz zu der extensiven Survey-Methode des ersten Hamburger Expeditionsjahrs bereits einer stationären Feldforschung glich, stützte sich Wilhelm Müller hauptsächlich auf die Vertreter der einheimischen „geistigen Elite“ (1917: viii), die er als Informanten gewinnen wollte. Vier hochgestellte Persönlichkeiten im Rang von „Oberpriestern“ und „Häuptlingen“ (ebd.) waren bereit, mit ihm zusammen-zuarbeiten.¹² Es befand sich keine Frau in seinem Informantenkreis, die ihm über das Leben, die Tätigkeiten und die Entscheidungsbefugnisse von Frauen auf Yap zu jener Zeit hätte berichten können, obgleich Müller sich auch bemühte, gelegentlich Stellungnahmen über das Leben der Frauen und ihre Arbeit in seine Ausführungen einzuflechten.

Während die Darstellung der materiellen Kultur und die Transkription oraler Literatur, die den zweiten Band von Müllers Veröffentlichungen füllen, ein exzellentes Zeugnis seiner umfangreichen *ethnolinguistischen* Forschungen abgeben¹³, so sind die *ethnosozialologischen* Darbietungen aus heutiger Sicht eher dürftig. Das Kapitel über „Gesellschaft und Familie“ (S. 216 – 274) beginnt z. B. recht unvermittelt mit einem Abschnitt über Totemismus, ohne dieses religiöse wie soziale Phänomen überhaupt zu erklären. Auch die weiteren Teile über Familie, Ehe und z.B. „Hetärentum“ fallen recht knapp aus. Hinweise auf die soziale Stellung der Frauen in der yapesischen Gesellschaft finden sich nur versteckt in gänzlich anderen Kapiteln wie z.B. in Kapitel III. „Gewerbe und Handel - 1. Arbeit und Handwerk“ (S. 92ff), das - ebenfalls sehr unvermittelt - mit der Überschrift „Stellung der Frau“ beginnt, oder dem kurzen Abschnitt über die „Dauer der Ehe“ (S. 229). In beiden Fällen scheint es Müller ein Anliegen zu sein, die bis dato äußerst negativ beurteilte Stellung der Frau in ein ausgeglicheneres Verhältnis zu setzen. Einige kurze Auszüge aus diesen Kapiteln, die auch die Denk- und Ausdrucksweise jener Zeit veranschaulichen, mögen dies belegen:

„Sowohl von Senfft [1903] wie von P. Salesius [o.J] und auch von Volkens [1901] wird die Frau als die eigentliche Arbeiterin auf Yap hingestellt. Vor allem Salesius schildert die Stellung des Weibes in den schwärzesten Farben. Mir scheint diese Behauptung vor einer vorurteilsfreien Beobachtung nicht standzuhalten. Überarbeitet haben sich vermutlich, solange die Insel bevölkert ist, weder ein Yapmann noch eine Yapfrau (...). Das Verhältnis zwischen den Arbeitsleistungen der beiden Geschlechter liegt vielmehr so, daß der Frau im wesentlichen die Sorge um die alltäglichen Bedürfnisse der Familie zufällt, während die Tätigkeiten der Männer weit differenzierter sind und ihre Erzeugnisse, einmal hervorgebracht, einen längeren Zeitraum überdauern können. Ohne weiteres ist aber zuzugeben, daß die Berührung mit der europäischen Kultur, vor allem die Einführung

¹¹ Dabei bezieht er sich auf die ihm zur Verfügung stehende Literatur von Christian (1899), Hershheim (1883), Miclucho-Maclay (1877, 1878), Salesius (ca. 1906), Senfft (1903, 1905, 1907) und Volkens (1901) (siehe auch Literaturliste in Müller 1917).

¹² Die auf Yap zu dieser Zeit tätige Kapuziner-Mission stellte ihm außerdem einen Übersetzer zur Verfügung, der auch bei den Niederschriften und Transkriptionen der Lied- und Mythentexte helfen sollte. Müllers eigene Kenntnisse der yapesischen Sprache waren jedoch so weit entwickelt, daß er seinen Übersetzer kontrollieren und die Antworten meist ohne Rückübersetzung verstehen konnte.

¹³ Dies ist auch heute noch insofern interessant, als einige Gesänge, die die yapesischen Tänze begleiten, sprachgeschichtlich so alt sind, daß die Menschen, die diese Liedtexte heute singen, sie inhaltlich nicht mehr verstehen können (Tanzaufführungen am 14.08.1999 in Colonia, Yap, und mdl. Mitteilung J. Fillmed 7.8.1999, Colonia).

eisernen Handwerkszeuges, weit mehr den Männern als den Frauen Nutzen und Erleichterungen gebracht hat.“ (S. 92)

Über die Stellung der Frau in der Ehe schreibt Müller:

„Über die Dauerhaftigkeit der Ehe und über die Stellung der Frau innerhalb der ehelichen Gemeinschaft sind die härtesten Urteile gefällt worden, deren Berechtigung ich für den ersteren Punkt nur nach großen Abstrichen unterschreiben kann, für den letzteren aber durchaus bestreiten muß. Die Yap-Ehen sind genau so glücklich und genau so haltbar wie anderswo auch.“ (S. 229)

Dies sind fast schon die einzigen Textstellen, in denen sich Müller mit der Situation der yapesischen Frauen und dem Verhältnis der Geschlechter auseinandersetzt. Er fällt ein eher allgemeines, zusammenfassendes Urteil, das auf seinen Beobachtungen im Laufe des gesamten Aufenthaltes beruht. Tiefergehende Untersuchungen und gezielte Ermittlungen zu den Themen Geschlechterbeziehungen und Geschlechterstatus hat er jedoch nicht angestellt, so daß seine Ausführungen eher als ein Stimmungsbild zu betrachten sind denn als ein nachprüfbares Ergebnis selbst ermittelter Aussagen.

David Schneiders „doppelte Deszendenz“

Nach Beendigung der deutschen sowie der japanischen¹⁴ Kolonialzeit in den Karolinen im Jahre 1945 ging Yap treuhänderisch in US-Verwaltung über und wurde 1947 offiziell zum „US Trust Territory of the Pacific Islands“ erklärt. David M. Schneider führte von 1947 bis 1948 im Rahmen des Forschungsprogramms CIMA, das vom „Pacific Science Board of the National Research Council“ finanziert wurde und mit Unterstützung des Peabody Museums der Harvard University stattfand, seine Feldforschung auf Yap durch. In der Folge publizierte er zahlreiche Studien über die yapesische Gesellschaft (1949, 1953, 1955, 1957, 1962, 1967, [o.J.]), die von einer detaillierten Kenntnis und einem hohen theoretischen Niveau zeugen. Während sich seine kürzeren Abhandlungen mit demographischen und gesundheitspolitischen Faktoren beschäftigten - Yap erlebte während und nach dem Zweiten Weltkrieg eine Zeit des dramatischen Bevölkerungsrückgangs – konzentrierten sich seine größeren Werke auf die sozio-politischen Strukturen der yapesischen Gesellschaft. Er führte insbesondere den Zusammenhang zwischen den patrilinearen Lineages und den matrilinearen Sibs (bzw. Clans) aus und sprach von einer doppelten Deszendenz („double descent“) auf Yap (1962). Dabei wertete er die matrilineare Deszendenz gegenüber der patrilinearen insofern auf, als er ersterer, also der matrilinearen Seite, eine größere Bedeutung durch die gegebene und allgemein anerkannte biologische Verwandtschaft beimaß. Schneider führte dazu wie folgt aus:

„Where the patrilineage is in no sense a group related by biological ties, or ties believed to be biological, matrilineal members are explicitly related through ties which are held to be of biological nature. The biological relationship of clansmen is based on the belief in common descent from a particular founding ancestress, and the immediate connection with that ancestress is, of course, ‘demonstrably’ through the mother.“ (1962:6f)

¹⁴ Ethnologisches Material aus der japanischen Kolonialzeit ist so gut wie nicht vorhanden. Erst in den achtziger Jahren dieses Jahrhunderts ist eine entsprechende Forschungs- und Publikationstätigkeit zu verzeichnen (vgl. Aoyagi 1982, Atsushi 1980, Ushijima 1986, 1987).

Schneider schränkt die seiner Meinung nach ausschließlich biologisch relevante Verwandtschaft innerhalb der Matrilineages zwar etwas ein (z. B. beim Thema der Adoption), sieht in ihnen aber immer noch einen stärkeren inneren Gruppenzusammenhalt als bei den Patrilineages, obgleich Matrilineages keine räumlich faßbare Einheit darstellten. Eine Patrilineage charakterisiert Schneider hingegen als in erster Linie durch einen gemeinsamen sakral legitimierten Ahnen bzw. einen „ancestral ghost“ (1962: 13f) miteinander verbunden. Sie stelle vor allem eine landbesitzende Einheit („property holding unit“) dar, deren räumliche Ausweitung auf die Dorfgrenzen beschränkt sei (1962: 13). Innerhalb eines Dorfes existierten mehrere Patrilineages, die bestimmte Landanteile (aber auch See-, Riff- und Fischrechte) jeweils für sich beanspruchten. Der „ancestral ghost“, durch den sich ihre Mitglieder miteinander verbunden fühlten, sei einzig bezogen auf die jeweilige Patrilineage, so daß er auch nur für die Zwecke dieser Patrilineage agieren könne, also personell und räumlich eine klar umrissene Funktion habe.

Der Matrilineage hingegen sei nicht räumlich organisiert. Er beziehe sich auf blutsverwandte Mitglieder, die aufgrund der herrschenden Patrilokalität in verschiedenen Landesteilen wohnen könnten, zumindest aber auf verschiedene Dörfer verteilt seien. In einem Schaubild dargestellt ergeben sich für Patrilineages und Matrilineages folgende räumliche Strukturen:

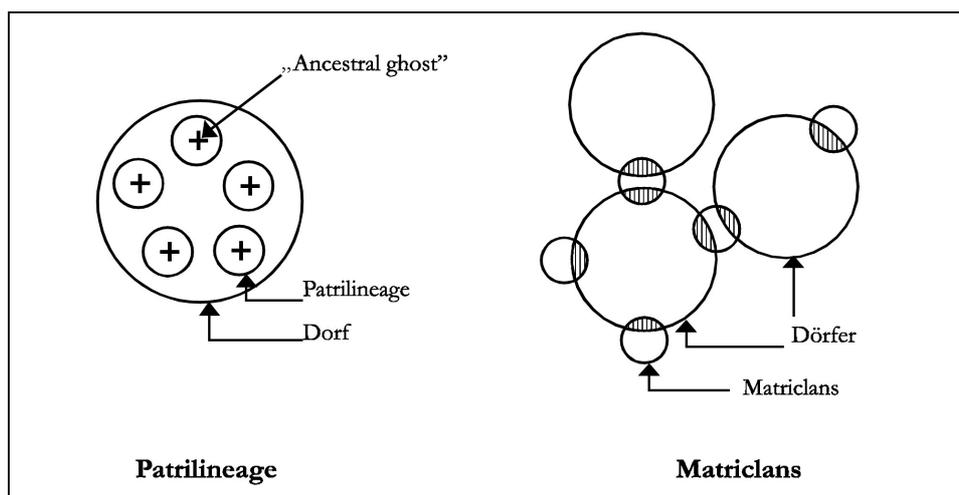


Abb. 1: Räumliche Verteilung der Patrilineages und Matrilineages nach Schneider (1962: 13f). Erckenbrecht 1999. Graphik: M. Weller

Patrilineages sind also bei David Schneider sakral legitimierte Abstammungsgruppen, die lokal fixiert sind und innerhalb einer Dorfeinheit existieren und agieren. Sie sind fest an das Land gebunden, das ihnen gehört, und das ihren sozialen Status und ihre Rangzugehörigkeit innerhalb des Dorfes und der Gesamtgesellschaft auf der Insel definiert. Insofern haben Patrilineages eine ähnliche Struktur wie die allgemeine politische Organisationsform auf Yap, wie Schneider betont. Rang, Status und Kastenzugehörigkeit bestimmten den sozialen Status aller Menschen, ihrer Familien, der Lineages und Dörfer auf der gesamten Insel und würden durch den Landbesitz definiert. Demzufolge würden bestimmte Lineages zu führenden politischen Gruppen bzw. deren Vertreter zu den vorrangigen politischen Akteuren (= „Chiefs“). Aus ihnen bilde sich der Rat der Häuptlinge („*council of pilung*“). Die einzelnen

„Chiefs“ agierten entsprechend zum Vorteil ihrer eigenen Lineage oder ihres eigenen Dorfes, so wie die Mitglieder einer Lineage stets nur in ihrem eigenen Interesse handelten, und hätten nicht unbedingt das Wohlergehen der gesamten Gemeinschaft, über Dorf- und Ranggrenzen hinweg, im Auge. Sie seien in erster Linie von dem alles bestimmenden Rang- und Statusdenken auf Yap getragen (Schneider 1962: 13ff).

Einen ganz anderen Charakter haben nach Schneider hingegen die Matriclans, die völlig unabhängig von Rang- und Statusdenken aufgebaut seien und in ganz anderer Art und Weise funktionierten. Sie fassten konzeptionell alle Mitglieder zusammen, die aus ein und derselben mütterlichen Linie stammten. Dies werde mit der Redewendung umschrieben „we are of the same belly“ oder, wie es mir selbst gegenüber auf Yap geäußert wurde, „we are the same blood“.¹⁵

Laut Schneider (1962: 6) gab es zur Zeit seines Forschungsaufenthalts 30 bis 40 mit Namen versehene, exogame matrilineare Clans („*genung*“), die sich auf eine weibliche Schöpferfigur oder Kulturheroin („*founding ancestress*“) bezogen. Es wird auch erwähnt, daß ein genauer Ursprungsort benannt werden könne, an der der Mythologie zufolge diese Kulturheroin herstamme und daher auch der Matriclan dort seinen sakralen Mittelpunkt besitze. Dies könnte uns Hinweise auf die zumindest ideelle Bewertung der weiblichen Linie bzw. der Matriclans geben, die demnach nicht nur sozial, sondern auch sakral in der yapesischen Gesellschaft und Werteordnung verankert wären. Entscheidend für Matriclans ist laut Schneider darüber hinaus, daß sie ihren Mitgliedern Solidarität und Hilfe zukommen ließen, und zwar *unabhängig* von deren Rangposition; d.h. sie übernahmen eine Funktion, die die Patrilineage nicht leistet bzw. nicht leisten kann, denn die Mitglieder einer Patrilineage seien untereinander ungleich insofern, als sie in ihrer Rangposition exakt voneinander abgestuft seien und jeweils unterschiedliche Positionen einnahmen. Ihr Verhalten untereinander sei daher von entsprechenden Respektsbezeugungen geprägt und habe daher eher formellen Charakter. Ganz anders das Verhalten der Mitglieder im Matriclan, so Schneider:

„The essence of matrilineal kinship on Yap is that of solidarity and loyalty unqualified by considerations of rank. The symbols of such solidarity and loyalty are those of common descent, expressed in the phrase ‘we are of the same belly’ ... (S. 21)

Weiterhin bleibt aber zu bedenken, daß die einzelnen Personen in gleichem Maße Mitglied eines Matriclans wie auch Mitglied der Patrilineage sind und bleiben. Für die Frauen schildert Schneider diesen Zusammenhang so:

„... that a woman belongs to the patrilineage of her birth and retains rights in it whether she marries or not, whether she has children or not, and that by virtue of her rights and her close connection with her children, the children are therefore ‘close’ to her brother and the land which he uses. It is said that a woman is ‘born of the land’ just as a man is, and that this is the essence of her right to make claim on her brother’s food and land (...)“ (1962: 9)

Das komplexe Wechselverhältnis zwischen Geschlechtszugehörigkeit, Deszendenz, Wohnfolgeregelung, Land und Landbesitz sowie Rang und Status wird in diesen Ausführungen deutlich. Während die Struktur der Patrilineages und die Struktur des politischen Systems auf Yap sich auffallend ähneln, wie hier gut ersichtlich, stellen die

¹⁵ Mündliche Mitteilung A. Marlee 15.8.1999, Kadai, Yap

matrilinearen Clans ein grundsätzlich anderes Ordnungssystem dar (1962:19). Schneider sagt einfürend daher auch, daß das Vorhandensein *eines* Verwandtschaftssystems innerhalb einer Gesellschaft nicht unbedingt bedeute, daß auch nur *eine* Kategorie von Verwandtschaftsgruppen auftreten müsse, sondern es auch gänzlich andere Typen von Verwandtschafts- oder Abstammungsgruppen innerhalb dieses Systems geben könne (1962: 1).

Bei seiner sehr detaillierten Analyse wird explizit nichts über die soziale Stellung und die politische Macht der Frauen selbst innerhalb dieses Systems gesagt. Dies muß mißtrauisch stimmen, denn Matriclans können ja durchaus auch Verwandtschaftsgruppen sein, in denen sich wiederum die Männer zusammenfinden. Tatsächlich ist in allen genannten Publikationen die soziale und politische Rolle von Frauen innerhalb der und in Bezug auf diese Abstammungs- und Verwandtschaftsgruppen ausgeklammert. Das Leben der Yapesinnen bzw. ihre strukturellen (Deszendenzgruppen) und sozialen (Familie, Frauenhaus) Zusammenschlüsse werden in der verwandtschaftsethnologischen Literatur kaum bis gar nicht angesprochen. Auch die allgemeine soziale und religiöse Position der Matriclans und die positive Bewertung der matrilinearen Seite, die damit verbunden sein könnte, wird nicht erörtert. Untersuchungen zur Rolle der *bluts*bezogenen Verwandtschaft (Matriclan) im Gegensatz zur *land*bezogenen Verwandtschaft (Patrilineage), die im Prinzip beide gleichermaßen starr und unabänderlich sind, sowie deren emische Werteinschätzungen werden völlig vernachlässigt. Nur indirekt ist daher in der Literatur auf eine Statusposition der weiblichen Linie im ganz allgemeinen Sinne und/oder eine von Müttern, Frauen und Töchtern im besonderen zu schließen. Der tatsächliche Status und die politischen Partizipationsmöglichkeiten yapesischer Frauen in der sozialen Praxis werden aus diesen Untersuchungen nicht ersichtlich.

Ähnliche Probleme, wenn auch in abgeschwächter Form, ergeben sich bei Schneiders Manuskript „Social and Political Structure and Property in Yap“ (Manuskript MARC, o.J). Schneider bringt hier eine durchstrukturierte Beschreibung des soziostrukturellen und politischen Systems und hebt die beiden Verwandtschaftsgruppen der Patrilineage („*tabinaaw*“) und der Matriline („*genung*“), d.h. der matrilinearen Sibs bzw. Clans heraus. „*Tabinaaw*“¹⁶ definiert Schneider hier als

„*group of men related patrilineally (who) trace their ancestry to a common known progenitor in the recent past.*“ (S. 3).

Hier fehlt also schon der „Geist der/des Ahnen“ („*ancestral ghost*“), den er noch in seinem Artikel über die doppelte Deszendenz als Spitze oder Zentrum der Patrilineage ansah. Stattdessen steht die klar belegbare Abstammung von einem allseits bekannten Vorfahren in der jüngsten Vergangenheit – also eine biologische Verwandtschaft – im Vordergrund. Voraussetzung, um der „*tabinaaw*“ anzugehören, sei die Geburt in dieser Gruppe und die patrilokale Residenz. Benannt seien die „*tabinaaw*“ nach jenem Stück Land im eigenen Besitz, das den höchsten Rang habe. Dieser Name - als Emblem auch der Gruppe - beinhalte in seiner Bedeutung sowohl das Land, als auch die Häuser, die auf dem Land stehen sowie die Menschen, die auf ihm leben.

Die Matrisibs hält Schneider hingegen für weniger wichtig. Sie seien eine

¹⁶ Die Schreibweise dieses einheimischen Begriffs variiert je nach Autor und jeweiliger Publikation.

„... non-local group whose major functions are the regulation of marriage and the control of certain lands associated with the status of district chief.“ (S.4)

Hier wird bereits deutlich, daß Frauen als Mitglieder einer Matrisib über Landfragen und die Ernennung und die Arbeit der „Chiefs“ mitbestimmen können.¹⁷ Zwar vertreten die Männer als „Chiefs“ nach außen hin ihre Distrikte, Dörfer und Lineages, fällen Entscheidungen und betreiben damit Politik im weitesten Sinne, wer jedoch diese Position innehaben darf, entscheiden indirekt auch die matrilinearen Sibs und in ihnen auch die Frauen.¹⁸ Insgesamt wird bei Schneider jedoch nicht hinreichend deutlich, wie die Rekrutierungsprinzipien der jeweiligen Verwandtschaftsgruppen ausgestaltet sind, und wie etwaige geschlechtsspezifische Machtpositionen in diesen Verwandtschaftsgruppen funktionieren.

Diese komplizierte Verzahnung von geschlechtsspezifischer Macht kann auch zu unbewußten Mißverständnissen und Widersprüchen in der Literatur führen, wie es z.B. bei den Beiträgen des Wiener Ausstellungskatalogs „Strahlende Südsee. Inselwelt Mikronesien“ (1996) geschah. Hier wurde bezüglich der Außeninseln von Yap auf die dortigen größeren Möglichkeiten der Frauen, Macht auszuüben und Entscheidungen mit zu beeinflussen, hingewiesen, und dies einer eher untergeordneten Stellung der Frauen auf den Yap-Hauptinseln gegenübergestellt (Petrosia-Husa 1996b). Selbst wenn die Männer in ihren Versammlungen bestimmte Entscheidungen trafen, so sei dies auf den Außeninseln nicht ohne die Billigung der Frauen oder ihr Wohlwollen möglich. Doch handelt es sich wirklich um einen Widerspruch zu der Situation auf „Yap-Propere“? Kann nicht auch die Situation auf den Yap-Hauptinseln in der Praxis so ausgestaltet werden, daß Frauen direkt und indirekt entscheidenden politischen Einfluß geltend machen können? Liegt hier ein Wissensdefizit vor, das auf einer einseitigen Beschäftigung mit patrilinearere Deszendenz und männlicher politischer Machtausübung fußt? Dies soll in der abschließenden Diskussion erörtert werden. Wenden wir uns jedoch noch den zwei weiteren wichtigen Autoren, David Labby und Sherwood Lingenfelter, zu.

Das Austauschsystem nach David Labby

Auch David Labby, ein US-amerikanischer Wissenschaftler, der in den siebziger Jahren auf Yap forschte, beschäftigte sich mit der soziopolitischen Struktur der yapesischen Gesellschaft und hoffte, wie der Titel seines Buches „The Demystification of Yap“ (1976) bereits anzeigt, eine Enträtselung der komplexen yapesischen Gesellschaftsstruktur zu erreichen.¹⁹ Er unterschied ebenfalls die patrilokale, landbesitzende Gruppe, die sich über ein ganz bestimmtes Areal („estate“) definiere, und die matrilinearen Sibs, Subsibs bzw. Clans (1976: 31). Als Marxist sah Labby einen dialektischen Zusammenhang zwischen den Menschen und dem Land, d.h. zwischen dem Clan (personell) und dem „Estate“ (materiell), der die Beziehung zwischen den Menschen reziprok ausgestalte. Das yapesische Verwandtschaftssystem operiere gleichzeitig in zwei Richtungen, so Labby: Einerseits werde durch die Klanexogamie ein Austausch von Menschen vollzogen, d. h. die landbesitzende Gruppe

¹⁷ Dies stimmt mit den Aussagen überein, die ich auf Yap selbst gesammelt habe.

¹⁸ Mündliche Mitteilung Agnes Marlee 16.8.1999, Kadai, und Denitha Palemar 17.8.1999, Colonia.

¹⁹ Seinen Anspruch, einen entscheidenden Beitrag zur Enträtselung des komplexen Verwandtschaftssystems von Yap zu leisten, untermauert er mit der 7. Feuerbach-These von Karl Marx (in englischer Übersetzung): „All social life is essentially practical. All mysteries which lead theory to mysticism find their rational solution in human practice and the comprehension of this practice.“ (in Labby 1976: 37)

erhalte jeweils neue Mitglieder hinzu bzw. gebe Mitglieder ab; andererseits erhalte das Land, das ja diese Gruppen räumlich und personell definiere, Menschen bzw. gebe sie ab. Labby formuliert dies in seinen eigenen Worten so:

„On the one hand, the people, genetically continuous in the clan, gave up one piece of land and took another. On the other hand, the land, holding a continuous social identity, gave up one group of people, those of one clan, and took another, those of another clan. The people exchanged land, and the land exchanged people.“ (1976: 32)

Und zusammenfassend heißt es weiter:

„Yapese culture was created and perpetuated through these two processes, the first defining the people and the second defining the land.“ (ibd.)

In einem Schaubild läßt sich diese Austauschfunktion, die Labby zwischen den Menschen und dem Land sieht, folgendermaßen darstellen:

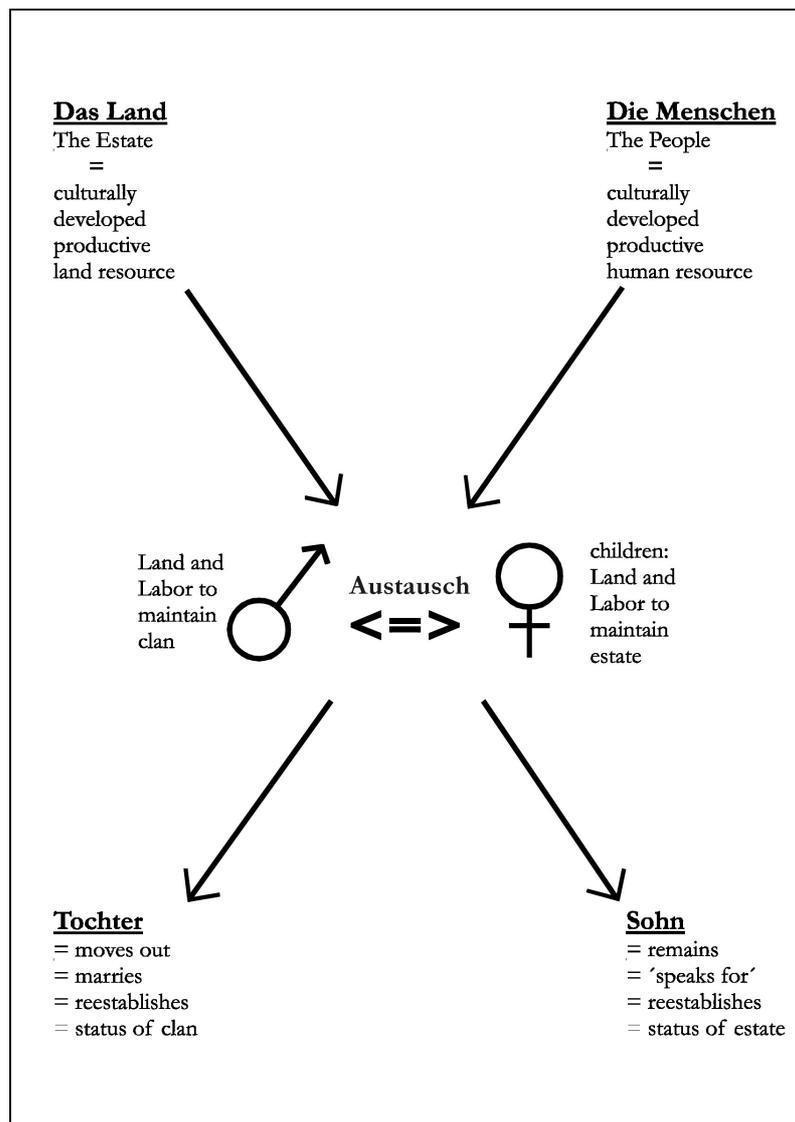


Abb. 2: Austausch zwischen dem Land und den Menschen nach Labby 1976:31. Erckenbrecht 1999. Graphik: M. Weller

Wie bei David Schneider wird hier auch bei Labby das Problem der Begriffsdefinitionen deutlich. Labby verwendet den Begriff „Clan“ und sieht diese Abstammungsgruppe als landbesitzende Einheit, obwohl inhaltlich offensichtlich dieselbe Gruppe wie Schneiders Patrilineage gemeint ist. Auch ist Labbys Schema insofern problematisch, als das Land streng genommen keine Clans, also ganze Gruppen, abgibt und empfängt, sondern immer nur Einzelpersonen, die einheiraten oder wegheiraten. Interessant an Labbys Forschungen ist jedoch der Ansatz, die Austauschbeziehungen zwischen dem Land und den Menschen näher zu untersuchen und beide in ihrer Funktion als reziproke Bezugseinheiten zu analysieren.

Sherwood Lingenfelter: Das politische System Yaps

Abschließend seien an dieser Stelle die Ergebnisse der theoretischen wie empirischen Arbeiten von Sherwood Lingenfelter vorgestellt. Lingenfelter, der das politische System und die verwandtschaftlichen Strukturen der yapesischen Gesellschaft durch intensive stationäre Feldforschungen gründlich durchleuchtet hat, publizierte, wie erwähnt, mehrfach zu diesem Thema (1969, 1974, 1975, 1977a/b, 1979, 1991a/b, 1993, 1997).²⁰

Der Autor entschlüsselt detailliert die uns nun schon bekannte Struktur der landbesitzenden patrilinearen Gruppen („*tabinaw*“) und der matrilinearen Sibs („*genung*“). Er charakterisiert letztere als „named, exogamous, nonlocalized, totemic kin groups“ (1975: 32f), die sich jeweils auf eine Ursprungsmythe und auch auf einen ganz bestimmten Ort auf Yap bezögen, der wiederum mit dieser Mythe in enger Verbindung stehe. Hierbei sehen wir sehr schön die Bezüge, aber auch Widersprüche zu Schneiders Ergebnissen, der die Matrisib (bei Schneider „Clan“) als in erster Linie blutsverwandtschaftlich definiert einschätzt, und erst in zweiter Linie von einer gemeinsamen Ursprungsmythe und auch einem gemeinsamen Ursprungsort der Mythe spricht. Beide Autoren stimmen bezüglich der nicht-lokaliserten Form der Matrisib überein (s. Schaubild 1).

Nach Lingenfelter (1975: 32) mangelt es den Matrisibs jedoch prinzipiell an einer formalen Organisationsform und Führerschaft, und sie spielen seiner Einschätzung nach in der Gesellschaft nur eine untergeordnete Rolle. Er definiert weiterhin die Subsibs, d.h. die Untergruppen der Matrisib als

„unnamed, exogamous, nonlocalized group of matrilineal kinsmen who hold membership in a common sib and who have a known genealogical relation.“ (1975: 33)

Diese Subsibs sind laut Lingenfelter sogar noch relevanter als die Sibs, da sie in der sozialen Praxis eine wesentlich wichtigere Funktion einnahmen. Sie verbänden ihre Mitglieder untereinander in konkreter und praktischer Weise, indem sie ihnen Rat und Hilfestellung leisteten und in jeder Situation und Lebenslage ansprechbare Institutionen seien, die den Betroffenen mit Rat und Tat zur Seite ständen.

²⁰ Das Manuskript seines wichtigsten Buches (1975) wurde übrigens von einem prominenten Yapesen, der viele Jahre als „Assistant Ethnographer“ auf Yap tätig gewesen war, Korrektur gelesen (vgl. Kiste/Marshall 1999). Zu Fran(cis) Defngin siehe auch Treide 1997b und Vorwort in Lingenfelter 1975.

Während die Bedeutung der matrilinear determinierten Einheiten also eher einen praktischen, alltäglichen Nutzen (Helfen, Teilen, Unterstützen) haben, dreht sich, wie schon angeklungen, in der Patriline alles um den Landbesitz und um die Vererbung dieses Landes. Frauen können alleine, als Gruppe oder auch als etwaiger Familien- oder Haushaltsvorstand in der Regel kein Land besitzen, abgesehen von einzelnen Tafelfeldern oder Gärten, die ihnen speziell übereignet, gegeben oder vererbt worden sind. Sie können jedoch nicht das Land der Verwandtschafts- bzw. Abstammungsgruppe besitzen, oder wie Lingenfelter schreibt:

„Females do not hold title to estates. ‘They own the land under their foot’ meaning that in reality they possess the land of their husbands and in bearing children they are able to pass that land on to their children.“ (1975: 27)

Frauen sind also vom primären Staterwerb oder von der Bekleidung eines hohen Ranges, der sich am Landbesitz orientiert, ausgeschlossen. Sie sind indirekt *Miteigentümerinnen* des Landes ihrer Herkunfts-Patrilineage, und sie und ihre Kinder werden durch Heirat wiederum indirekt *Miteigentümer/in/nen* des Landes einer neuen Patrilineage sein, was durch die Redewendung „they own the land under their foot“ sehr gut wiedergegeben wird. Auch können Frauen im Gegensatz zu Männern aufgrund der Patrilokalität ihre Rang- bzw. Kastenzugehörigkeit verbessern, indem sie „höher“ einheiraten (Hypergamie). Diese Möglichkeit der vertikalen sozialen Flexibilität, die sich nur für die Frauen ergibt, wird in der folgenden Diskussion noch einmal angesprochen werden.

Diskussion

Die Quellenanalyse verdeutlicht, daß durch die oben diskutierten Forschungsergebnisse die Verwandtschaftsstruktur sowie die politische Struktur der yapesischen Gesellschaft im Kern erfaßt wurden und nun eine klare Vorstellung von der yapesischen Sozialorganisation existiert. Viele Fragen, die vor allem die Interaktion und Interdependenz der Geschlechter sowie die Möglichkeit der politischen Partizipation anhand verwandtschaftlicher Gruppenstrukturen betreffen, bleiben jedoch offen. Zunächst muß die Anwendung der Terminologie und damit einhergehend die bisherige klassische Forschungsmethodik mit ihrer androzentrischen Fixierung kritisch hinterfragt werden. Innerhalb des bestehenden soziologischen wie politischen Systems bedarf es einer Untersuchung der weiteren Funktion der matrilinearen Verwandtschafts- und Abstammungsgruppen (Matriclans) und ihrer Wirkungsweise auf die politische Entscheidungsfindung sowie auf das Geschlechterverhältnis. Auch der Gegensatz zwischen der landbesitzenden Gruppendifinition (Patrilineage) und der blutsverwandtschaftlichen Gruppendifinition (Matrisib) ist von Relevanz. Weiterhin besteht Klärungsbedarf dahingehend, welchen sozialen, politischen (und auch religiösen) Status Frauen in der yapesischen Gesellschaft besitzen bzw. erreichen können und worin ihre Möglichkeiten der politischen Partizipation und Machtausübung bestehen. Darüber hinaus interessiert die Frage, welche gesellschaftspolitische Rolle die Flexibilität (sozial) sowie die Mobilität (räumlich) spielt, die durch Patrilokalität und Hypergamie ermöglicht werden. Und schließlich muß das Verhältnis der Geschlechter in maritaler Hinsicht, bezüglich der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in Ehe und Gesellschaft, in topographischer Beziehung (Frauen- und Männerhäuser) sowie in seinen grundsätzlichen Prozessen des Kulturwandels untersucht werden.

Kritik der Forschungsansätze und Terminologien

Wie schon in der themenspezifischen Quellenanalyse angeklungen, muß die wissenschaftliche Terminologie und die Widersprüchlichkeiten, die sie produziert hat, einer kritischen Diskussion unterzogen werden. Dies betrifft auch die bisherige Art der Forschungsmethodik und der Themenwahl, die uns einseitig gewichtetes und teilweise ausschnitthaftes Material erbrachten. Einer kritischen Prüfung muß insbesondere die Anwendung der Terminologie bei David Schneider unterzogen werden, der in problematischer Weise verwandtschaftsethnologische Begriffe und Kategorien verwendet, ohne sie exakt geklärt zu haben. Dies betrifft hauptsächlich die Verwendung der Begriffe „Lineage“ und „Clan“, die bei ihm in unterschiedlicher Art und Weise benutzt werden. Diese Begriffe sind in der Wissenschaftsgeschichte, wie allgemein bekannt, immer wieder neu diskutiert und definiert worden und haben in den wissenschaftlichen Diskursen der einzelnen Länder wie den USA oder Großbritannien ganz andere Bedeutungen erhalten wie etwa in Deutschland oder Australien. So schreibt E.W. Müller ganz richtig, daß die verwandtschaftsethnologischen Begrifflichkeiten immer aus dem Kontext, aus dem heraus sie benutzt wurden, erklärt werden müssen (vgl. in Hirschberg 1999: 205). Während „Clan“ in der älteren US-amerikanischen Literatur traditionell eher für matrilineare Gruppenzusammenschlüsse benutzt wurde (im Gegensatz zum patrilinearen Gens), so ist der Begriff „Clan“ bspw. in Australien in Anwendung auf die Sozialstruktur der australischen Aborigines eher mit einer patrilinearen Einheit verknüpft. Hier hat der patrilineare, patrilokale *Clan* darüber hinaus oft totemistische oder religiös-mythische Bezüge und schließt neben den konsanguinalen auch die affinalen Verwandten mit ein (vgl. Erckenbrecht 1988).

Auch die Ansicht, daß ein Clan meist eine größere Einheit darstelle als eine Lineage, in der die Abstammung von realen Vorfahren immer klar bekannt sei, findet in der Literatur meist allgemeingültige Anwendung. Daß gegenüber einer Lineage die Obereinheit eines Clans etwas diffuser und weniger scharf umrissen sei, stimmt bspw. für Schneiders Ausführungen über die yapesische Verwandtschaftsorganisation nicht, da er die Mitgliedschaft im *Matriclan* eindeutig durch Blutsverwandtschaft belegt sieht. Auch erblickt er im Zentrum einer Lineage genauso wie beim *Matriclan* eine sakrale Macht und definiert, im Falle Yaps, die Patrilineage zunächst als nicht-biologische Verwandtschaftsgruppe, da der *mythische* Bezug zu den Vorfahren ausschlaggebend sei. Schneider hat in seinen allgemeinen theoretischen Arbeiten zur Verwandtschaftsethnologie (1968, 1984) herausgearbeitet, daß Verwandtschaft nicht unbedingt etwas mit Biologie – oder genauer gesagt: mit Blut – zu tun haben muß, sondern daß blutsverwandtschaftliche Kriterien oft ethnozentrische Konstrukte sind, die anderen Gesellschaften und Kulturen übergestülpt werden (vgl. auch Hauser-Schäublin 1991, 1996). Insofern hat Schneider zu einer wesentlichen Erweiterung des vormals enger gefaßten Forschungsansatzes in der internationalen Kinship-Debatte beigetragen. Dennoch schießt er bei der Definition der yapesischen Lineage zu weit über sein Ziel hinaus, indem er behauptet, die Patrilineage sei in keinsten Weise als eine biologische Abstammungsgruppe zu verstehen, während er im Gegenzug den Clan ausschließlich über die Biologie definiert. Und das, obwohl Schneider selbst auch erwähnt, daß sich der *Matriclan* auf eine Kulturheroin und ein mythisches Schöpfungszentrum beruft. Diese Vermischung verschiedener Begriffe und ihrer nicht mehr differenzierbarer Definitionen, die am Ende austauschbar erscheinen, trägt letztlich mehr zur Verwirrung als zur Klärung einer möglichen doppelten Deszendenz und ihrer Charakteristika auf Yap bei.

Diskutieren wir das System der Patrilineages und Matriclans und Schneiders Ansatz der doppelten Deszendenz anhand Lingenfelters Ergebnissen hier kritisch weiter. Lingenfelder sieht das wesentliche Kriterium bei der Unterscheidung der beiden Deszendenzgruppen, wie Schneider auch, in der Zuordnung zum Land einerseits (Patrilineage, „*tabinaw*“) und in der mütterlichen Linie, d.h. der Zuordnung zu der blutsverwandtschaftlichen Abstammung (dem Matriclan, „*genung*“) andererseits. Das Verhältnis der Menschen untereinander sei durch diese beiden entscheidenden Zugehörigkeitskriterien geprägt: „*girdien e tabinaw*“, „people of one land“ und „*girdian e genung*“, „people of one belly“ (1997: 323). Kommentarlos fügt Lingenfelder an dieser Textstelle an, die Deszendenzregelung auf Yap sei matrilinear. Diese Aussage muß stutzig machen, wird Yap in der gesamten Literatur bislang doch als patrilinear bezeichnet. Obgleich m. E. hier nur ein Formulierungsfehler vorliegt, kann man an diesem Beispiel sehr schön sehen, wie relativ verwandtschaftsethnologische Analysen sein können, wenn sie auf selektiertem Material beruhen. Nimmt man nur die Matriclans zur Hand, so ist die yapesische Gesellschaft sicherlich als matrilinear zu bezeichnen; folgt man den Patrilineages, so ist Yap patrilinear. Da der Landbesitz der Patrilineage das ausschlaggebende Kriterium für den auch politischen Status ist, der in der yapesischen Gesellschaft errungen werden kann, wurde, so meine These, in der Vergangenheit die Patrilinearität einseitig hervorgehoben. Ein androzentrisch gefärbtes Forschungsinteresse von Wissenschaftlern aus westlichen Kulturen, die an den politischen Strukturen und der Art und Weise interessiert waren, wie diese in der yapesischen Gesellschaft durch die Männer öffentlich artikuliert wurden, führte zu einseitig gewichteten Forschungsergebnissen.²¹ Hätte man die Machtstrukturen untersucht, die den Matriclans zur Verfügung standen, wäre die yapesische Gesellschaft als matrilinear oder zumindest als bilinear in die ethnologische Fachliteratur eingegangen.

Jeder Yapese verfügt zeit seines Lebens über die Mitgliedschaft in beiden Gruppen, dem Land seines Vaters und dem Matriclan seiner Mutter, so Lingenfelder und Schneider unisono. Insofern unterstützen Lingenfelters Aussagen die doppelte Deszendenz nach David Schneider. Die Matriclans führen ihre Herkunft letztlich auf eine gemeinsame weibliche *mythische* Ahnherrin zurück, obgleich der zeitgenössische Zusammenhalt durch biologisch-blutsverwandtschaftliche Kriterien erfolgt. Zur Frage der biologischen, räumlichen oder mythischen Zugehörigkeit zur Patrilineage führt Lingenfelder des weiteren aus, daß die Zuordnung zwar über das Land definiert werde, andererseits aber jeder wisse, daß damit letztlich auch die konkrete männliche Linie jener Personen gemeint sei, die das Land zuvor besessen hätten. Eine auch biologisch determinierte Deszendenz sei damit durchaus impliziert, obwohl sie nicht offiziell als Kriterium genannt werden würde. Formal gelte das Land als Ordnungskriterium bzw. Rekrutierungskriterium der Patrilineage²², niemand spreche jedoch ausdrücklich von der Linie der konkreten männlichen Vorfahren. Daher sei zwar eine *biologisch* bekannte Abstammung Voraussetzung für die Mitgliedschaft in der Patrilineage, im Denken der Menschen spiele jedoch der eher bildliche Bezug zum Land die herausragende Rolle.²³

Dies führt uns zu der allgemeinen Diskrepanz zwischen der yapesischen Auffassung von Verwandtschaft, Politik und Machtstrukturen, wie sie im Denken der Menschen vor Ort verhaftet ist, und den Möglichkeiten und Grenzen der wissenschaftlichen Erforschung und

²¹ Vergleich zur Forschungssituation in Australien siehe Erckenbrecht 1997.

²² Dabei können allerdings auch Personen durch Wohnsitzänderung und die Bewährung als effizientes ökonomisches Mitglied die Zugehörigkeit zur Patrilineage legitimieren (Lingenfelder 1993: 151)

²³ Mündliche Mitteilung von Sherwood Lingenfelder 17.11.1999

Publizierung nach westlichen Vorstellungen. Das betrifft auch die politische Struktur der yapesischen Gesellschaft, wie sie sich in dem Kastensystem und dem Allianzsystem der Dörfer niederschlägt. Die Allianzsysteme, soviel hier in Kürze, stellen hierarchische Machtstrukturen dar, sind ihrer tatsächlichen Funktion nach aber auch Kommunikationsnetzwerke, die konkrete Handlungsmöglichkeiten und –kanäle in vielen verschiedenen für Yap typischen Lebenssituationen bieten (so z. B. bei Gemeinschaftsarbeiten, Ausgleichszahlungen, Beerdigungen und Festen, Versorgung von Witwe[r]n oder Adoptionen). Bei der Erforschung des Gesamtaufbaus dieser Allianzsysteme und damit verbunden auch dem allgemeinen Aufbau der Ranghierarchie und des Kastensystems ergibt sich laut Lingenfelter eine Schwierigkeit: Das Rangsystem der Dörfer in öffentlichen Versammlungen und Diskussionen exakt und wahrheitsgetreu zu ermitteln ist fast unmöglich, da auf Yap nicht offen über die Klassifizierung rangniedriger Dörfer gesprochen werde bzw. gesprochen werden könne. Daher sind die von ihm entworfenen Schemata (vgl. 1975:138f) anschließend bestritten worden, obwohl sie nur das wiedergeben, was ihm in einer gemeinschaftlichen, offenen Diskussion angegeben worden war.²⁴ Anhand dieses Beispiels wird deutlich, auf welchem weichen Boden angeblich harte Daten stehen, die die hierarchischen Empfindungen einer Kultur in konkrete Schemata pressen wollen.

Auch in Bezug auf die Matriclans ergeben sich solche forschungsspezifischen Mängel. Wichtig ist hier ja die Frage, ob unter dem Matriclan lediglich ein *gedankliches* Konstrukt verstanden wird, das eine Gruppe von Menschen aufgrund ihrer mütterlichen Abstammung (oder der gemeinsamen Mythologie) verbindet, oder ob es sich um eine tatsächlich bestehende Gruppe von a) Männern und Frauen, b) Männern oder c) Frauen handelt, die dann auch die sozialen Akteure bzw. Akteurinnen in diesen Matriclans sind. Für die yapesischen Männer, so ist aus allen bisherigen Publikationen ersichtlich, ist sicherlich das Prinzip der weiblichen Abstammung das herausragende Kriterium, doch fällt auf, daß die Matriclans stets nur aus Sicht westlicher Forscher betrachtet wurden. Selbst Wissenschaftler wie Sherwood Lingenfelter geben unumwunden zu, daß alles, was sie wüßten, ausschließlich von Männern geäußert worden sei, so daß keine Aussagen darüber getroffen werden könnten, in welcher Weise Frauen ihren Zusammenhalt innerhalb (und außerhalb) der Matriclans definierten.²⁵

Es liegt auf der Hand, daß hier ein großes Forschungsdefizit besteht. Mit Berechtigung kann z. B. der Frage nachgegangen werden, ob hier eine grundsätzliche, in der yapesischen Gesellschaft ideologisch untermauerte Geschlechterungleichheit zugrundeliegt, die sich über das Gegensatzpaar „Land – Blut“ (sprich: Patrilineage – Matriclan) definiert. Kann daher tatsächlich von einer, auch wertfrei gemeinten doppelten Deszendenz gesprochen werden, oder haben die Matriclans bspw. eine so geringe Bedeutung, daß sie sich in einer alltagspraktischen Funktion erschöpfen? Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß bei der Eintragung „kinship and gender“ in der „Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology“ (Barnard & Spencer 1996) mit der herkömmlichen Tradition der Verwandtschaftsethnologie streng ins Gericht gegangen wird. Sie sei, so die Kritik von Anthony Good, dem Autor des Beitrags, zumeist chauvinistisch ausgerichtet gewesen und habe die Zusammenhänge zwischen Verwandtschaft und Gender geflissentlich übersehen. Ähnlich krass fällt in diesem Zusammenhang auch sein Urteil über bestimmte einseitige Sichtweisen und Voreingenommenheiten aus, die an die yapesische Situation denken lassen:

²⁴ Mündliche Mitteilung von Sherwood Lingenfelter 17.11.1999.

²⁵ Er spricht daher bezeichnenderweise bei der Definition der Mitglieder eines Matriclans von „kinsmen“, s. o.

„(...) when ethnographers look at kinship practices rather than social structure, they frequently discover that whereas ‘official kin’ are indeed predominantly male, ‘practical kin’ are far more likely to be female“ (1996: 317).

Patrilineage und Matriclan – Verharrung und Mobilität

Das yapesische Gesellschaftssystem unterteilt die Menschen, wie gesehen, in hierarchische Gruppen (Kasten), die untereinander kaum durchlässig sind. Die wichtigste Unterteilung ist die in Landeigentümer („*pilung*“ = „*those who give the word*“) und Landlose („*pimilngay*“ = „*those who run to do it*“).²⁶ Innerhalb dieser Unterteilung werden weitere Rangstufen vergeben, die noch einmal in rangniedrig und ranghoch differenzieren. Ausschlaggebend ist – im Falle der Landbesitzer – die Größe, Lage, Qualität (und auch Geschichte und Überlieferungen bezüglich) des Landes, auf Seiten der Landlosen die persönlichen Verdienste, Ambitionen und Möglichkeiten, den Status zu erhöhen. In früheren Zeiten gab es freie Landlose und „versklavte“ Landlose, die in einem ständigen Abhängigkeitsstatus verharrten. Oberstes Kriterium für Rang und Kaste ist und bleibt das Land, in dessen Besitz die Patrilineage als Gruppe ist. Da Frauen innerhalb der Patrilineage zwar leben, arbeiten und sozial agieren, sie jedoch, wie erwähnt, weder als Einzelne noch als Gruppe Eigentümerinnen des Landes sein können, fehlt ihnen ein wichtiges Kriterium, um Rang und Status zu erwerben bzw. sich über diesen Landbesitz zu definieren. Zwar sind und bleiben sie Mitglied der Patrilineage, in die sie hineingeboren wurden, und tragen dadurch indirekt den hohen - oder weniger hohen - Status dieser Patrilineage mit. Selbst bei Heirat, bei der sie zu der Familie und auf das Land des Mannes bzw. dessen Patrilineage ziehen, bleiben sie weiterhin Mitglied ihrer Herkunfts-Patrilineage, und können sich auch darauf berufen.

Andererseits sind sie die einzigen, die ihren Rang, Status und ihre Kastenzugehörigkeit durch die Ehe verändern können. Heiraten sie in eine höherrangige Familie oder Lineage (Hypergamie), so können sie ihren Rang verbessern, erhöhen, in der Leiter des Kastensystems emporklettern. Diese Möglichkeit haben de facto nur die Frauen, die, obgleich es nicht gerne gesehen wird, einen Mann aus einer höheren Kaste heiraten können, wohingegen rangniedrige Männer kaum eine Frau aus einer höheren Kaste gewinnen können. Für die achtziger Jahre stellte Lingenfelter noch fest:

„*Marriages of high-caste women to low-caste men were completely prohibited, and few have ever desired or dared to break this rule*“. (1997: 323)

Das heißt, daß Frauen unter gewissen Umständen die Möglichkeit gegeben ist, ihre Herkunftskaste zu verlassen, wohingegen Männer in der Kaste und in dem Rang verharrten, in die bzw. in den sie hineingeboren wurden. Trotz eines festgefügt Rangsystems ist also gerade den Frauen die Möglichkeit der Flexibilität und der Verbesserung ihres Status gegeben.

Neben ihrer Mitgliedschaft in der Patrilineage sind die Frauen, wie erwähnt, auch Mitglied in den Matriclans oder Matrisibs, also in den matrilinearen Verwandtschaftsgruppen, die einen völlig anderen Charakter haben als die Patrilineages. Die Matrisibs – und mehr noch die Subsibs – sind in erster Linie praktische Solidar- und Hilfgemeinschaften für jedwede Lebenslage und funktionieren unabhängig von jedem Rangdenken. Zudem sind die Matriclans aber auch – und hier wiederum die Frauen in den Matriclans – ausschlaggebend für die

²⁶ Sinngemäße Übersetzung durch Lingenfelter (1997: 323)

Bestimmung der „Chiefs“, die die politischen Entscheidungen nach außen hin treffen. Insofern können Frauen indirekt großen politischen Einfluß ausüben. Es könne nichts gegen ihren Willen unternommen werden, äußerten mir gegenüber Frauen aus Yap; sie entschieden letztlich, was gemacht werde, auch wenn ihre Rolle in der Öffentlichkeit eher untergeordnet erscheine.²⁷ Ihre politische Bedeutung muß in Zusammenhang mit - und in Abhängigkeit von - der sozialen und politischen Bedeutung der Matriclans in Zukunft noch herausgearbeitet werden.

Das yapesische Gesellschaftssystem mag durch seine Kasten, die allen Individuen ihren festen Platz zuweisen, starr und unflexibel wirken. Auch die Eigentumsverhältnisse, die jedem Stück Land, jedem Stein, aber auch dem Meer, den Fischen darin bis hin zu den Korallen des Saumriffs einen festen Besitzer zuweisen, können restriktiv erscheinen.²⁸ Dennoch ist ein großes Maß an Fluktuation innerhalb der yapesischen Gesellschaftsordnung möglich. Es ist in erster Linie die Patrilokalität, die die Frauen in neue Familien und damit auch in andere Dörfer und Inselbereiche bringt. Die Frauen haben dadurch eine entscheidende Funktion als „Ventilatoren“ für die Gesellschaftsstruktur, da sie die Zusammensetzung der Dörfer und Familien durchmischen. Dies geschah in früheren Zeiten, d.h. vor Einführung der amerikanischen Verwaltung, über geringere Distanzen, da yapesische Frauen eher selten ihre Dörfer verließen. Erst durch die Einführung des obligatorischen Schulbesuchs der Jugendlichen besteht die Möglichkeit, mit jungen Menschen anderer Dörfer und Landesteile zusammenzukommen. Aber auch wenn Ehen traditionell gerne innerhalb des Dorfes oder im Umkreis weniger Dörfer geschlossen wurden, so hatten Frauen doch prinzipiell die Möglichkeit der Mobilität. Durch wegheiratende weibliche Verwandte ergab sich zudem ein Referenzgefüge, das entfernte Verwandte, Familien und Dörfer zu einem integrativen Bestandteil eines eigenen Netzwerks für yapesische Frauen machte.

Ehe und geschlechtsspezifische Arbeitsteilung

Untersuchen wir nun das Verhältnis der Geschlechter, die Arbeitsteilung und die Balance der Machtpositionen in der yapesischen Ehe. Verglichen mit aufwendigen Festen und Zeremonien in anderen Kulturen wurden (und werden) Ehen in der yapesischen Gesellschaft in informeller Art und Weise geschlossen.²⁹ Zunächst geht eine Phase des gegenseitigen Kennenlernens und des Werbens voraus, in der die zukünftigen Partner erproben, füreinander zu sorgen und Verantwortung zu übernehmen. Gegenseitige geschlechterspezifische Geschenke wie Fisch und Betelnuß seitens der Männer sowie Gemüse, Blumen und frisch gesteckte Blumenketten seitens der Frauen werden bei heimlichen Treffen – meistens nachts – ausgetauscht. Öffentliche Zuneigungsbekundungen waren und sind in Yap selten. Erst wenn sich eine Bindung als einigermaßen tragfähig und dauerhaft erweist, werden die bisherigen heimlichen

²⁷ Mündliche Mitteilung D. Palemar, 17.08.1999, Colonia, Yap. Von mir auf Yap gesammelte Aussagen einzelner Frauen lassen noch keine abgesicherten wissenschaftlichen Schlußfolgerungen zu. Dennoch muß hier betont werden, daß in der Auswahl der „Chiefs“ die Matriclans eine entscheidende Rolle spielen, da nur solche Männer „Chiefs“ werden können, die aus der korrekten weiblichen Linie, dem „richtigen“ Matriclan, stammen.

²⁸ Ein gutes Beispiel hierfür ist der Wiederaufbau des im Zweiten Weltkrieg zerstörten Gemeinschaftshauses in dem Dorf Kadai. Die wichtigste Grundlage, die Plattform, auf der solch ein Gemeinschaftshaus steht, ist aus Korallenblöcken hergestellt. Da Kadai, das in der Ranghierarchie der Dörfer recht niedrig steht, selbst keine Korallenblöcke besitzt, mußte es diese bei anderen Dörfern gegen eigene Produkte oder Dienstleistungen eintauschen. Der langwierige Austauschprozeß und der Wiederaufbau des Hauses nahm zwei mühevollen Jahre in Anspruch.

²⁹ Durch Einführung des Christentums hat sich die Form der Eheschließung hinsichtlich kirchlicher Hochzeiten verändert, jedoch herrschen traditionelle Vorstellungen weiterhin vor, wie die weiteren Ausführungen zeigen.

Treffen aufgegeben. Der offizielle Schritt zur Bekanntgabe der Verbindung ist die Tatsache, daß man sich tagsüber in der Öffentlichkeit gemeinsam zeigt und den Vater des Bräutigams aufsucht.³⁰ Danach findet ein Austausch von Muschelgeld zwischen den beiden beteiligten Familien statt, d.h. der Vater des Bräutigams geht zum Vater der Braut und überreicht ihm das auch als „Frauengeld“ bezeichnete Muschelgeld mit der Bitte, dessen Tochter als Braut für seinen Sohn behalten zu dürfen. Da die Liaison normalerweise schon im Vorfeld bekannt geworden ist, kommt ein solches Anliegen für den Vater der Braut nicht völlig überraschend, und er willigt meist ein. Erst wenn die Verbindung stabil verläuft und das erste Kind geboren ist, wird eine offizielle „Hochzeitsfeier“ abgehalten, die im Kern einen reziproken Gütertausch zwischen den beteiligten Familien darstellt.

Prinzipiell bestanden und bestehen Exogamievorschriften hinsichtlich der Patrilineage und des Matriclans, innerhalb derer jeweils nicht geheiratet werden darf. Ein Ehepartner muß also sowohl außerhalb der eigenen Verwandtschaftsgruppe der Patrilineage als auch außerhalb des Matriclans gefunden werden. Des weiteren herrscht Kastenendogamie vor, so daß beide Ehepartner idealerweise aus der jeweils eigenen Kaste stammen sollten. Dennoch sind Ausnahmen möglich, indem es Frauen aus einer niedrigstehenden Kaste unter Umständen möglich ist, „höher“ zu heiraten (s.o.). Zwar bestand die Ansicht, möglichst innerhalb eines Dorfes zu ehelichen, doch wurden auch bewußt Ehen zwischen verschiedenen Dörfern geschlossen, um politische Allianzen zu stärken. Generell hatten und haben die Frauen aber, auch wenn sie von zuhause fort heirateten, immer die Möglichkeit, zurückzukehren und Unterstützung und Zuflucht bei ihrer Herkunftsfamilie zu finden.

Familiengründungen erfolg(t)en in der Regel nach der offiziellen Bekanntgabe der Ehe. Schwangerschaften, die durch voreheliche sexuelle Beziehungen entstanden, führ(t)en dann in den meisten Fällen auch zur tatsächlichen Eheschließung. Allerdings waren und sind diese Ehen sehr instabil. Führt die Schwangerschaft nicht zur Ehe, so ist die Situation für beide Elternteile schwierig. Die Mutter wird das Kind in dessen eigenem Interesse nie vollständig dem Vater entziehen, insbesondere wenn dieser einer höheren Kaste entstammen sollte, da das Kind davon später profitieren würde. Denn der Vater sowie dessen Familie ist verpflichtet, mit für das Kind zu sorgen, wenn die Mutter den Kontakt nicht vollständig abbricht. Tut sie dies dennoch, so ist sie ganz alleine für das Kind verantwortlich, wobei ihr aber ihre eigenen Eltern helfen werden. Sie kann ihr Kind aber auch bei ihren Geschwistern wie ein Adoptivkind aufziehen lassen; Adoption ist auf Yap weit verbreitet und gesellschaftlich akzeptiert. Im Falle einer Trennung der Eltern wächst das Kind also zunächst bei seiner Mutter, deren Geschwistern oder bei seinen Großeltern auf, wohingegen es die späteren Jahre bis zum Erwachsenenalter bei seinem Vater und dessen Familie verbringen kann.

Besondere Bedeutung kommt dem Namensgebungsprozeß zu, der in der Regel erst ein Jahr nach Geburt des Kindes erfolgt. Da das Kind (ob Junge oder Mädchen) durch seinen Namen auch die offizielle Aufnahme in die Patrilineage erhält, die mit weitreichenden Privilegien verbunden sein kann, war und ist dies auch ein politischer Akt.

Zwischen den beiden Ehepartnern bestand in ökonomischer Hinsicht traditionell eine klare Aufgaben- und Arbeitsteilung. Während Frauen für die Arbeit in den Yams- und

³⁰ Als Beleg, wie bedeutungsvoll diese Praxis auch heute noch ist, mag die Tatsache dienen, daß ich als Besucherin nicht mit einem alleinstehenden yapesischen Mann das Haus seines Vaters betreten konnte. Dies hätte bedeutet, ich würde als Braut vorgestellt. Daher mußte vorab telefoniert und meine Person erklärt werden.

Tarogärten, für das Wohnhaus, die Kindererziehung, die Versorgung mit frischem Gemüse, das Kochen und die handwerkliche Herstellung von kleineren Gegenständen wie Körben etc. zuständig waren, sorgten die Männer für die Versorgung mit Fisch (Fischfang innerhalb und außerhalb des Saumriffs), Kokosnüssen und Früchten und übernahmen die härtere Land- und Gartenarbeit, wenn z.B. neue Tarofelder angelegt und das Land dafür hergerichtet werden mußte. Diese traditionelle Aufgabenverteilung hat sich heute durch die Einbindung in die Geldwirtschaft und die Möglichkeit, Essen, materielle Güter und Dienstleistungen gegen Dollars zu kaufen, stark verändert (siehe Punkt 6.5).

Den Idealtypus geschlechterspezifischer Rollenverteilung gibt Lingenfelter (1997:325) folgendermaßen wieder:

„A [ideal Yapese] woman should go to her taro patch and garden early every morning to weed, plant, cultivate, and obtain food for that day. Her garden should be well tended and free of weeds, and she should provide a variety of yams, sweet potatoes, and other vegetable crops to add interest to her family’s diet. She should cook each morning and evening ... She should be generous and offer food to her husband’s visitors or others who ... stop at the household.“

„Productive and successful men are as much admired as hardworking women. A poor fisherman makes a poor husband. Fishing is a man’s primary occupation, and any meal without fish means a man is not doing an adequate job. If a man is a good fisherman, he will not only get enough for his wife and children, he will be able to share with others as well. Yapese also speak highly of men whose homes are kept in good repair and whose boat or canoe is always ready for use.“

Grundsätzlich besteht für die Yapesen die symbolische Einheit einer Ehe und Familie darin, daß der Mann das Land zur Verfügung stellt, auf dem gelebt und gewirtschaftet werden kann, und die Frau ihre Fruchtbarkeit, die die Familiengründung ermöglicht. Durch diese zwei Grundbedingungen und die Autorität sowie Autarkie der Frauen in Hinsicht auf Haushalt, Gartenbau und Kindererziehung ergibt sich eine annähernd ausgewogene Balance der Geschlechterrollen in der Ehe. Männer repräsentieren durch ihr Land und durch ihre verbale Vertretung nach außen ihre Familien, Frauen tragen die Verantwortung für den inneren Zusammenhalt der Familien. Die einen stärken „nach außen“, die anderen stärken „nach innen“.

Eine Gegenüberstellung von geschlechtsspezifischen Beiträgen in der yapesischen Ehe ergibt folgende Tabelle:

Frauen	Männer
Fruchtbarkeit	Land
Innerfamiliäre Autorität	Außerfamiliäre Repräsentanz
Haus: Führung des Haushalts, Ordnung im Haus und an den Kochstellen außerhalb des	Haus: Bereitstellung und Instandhaltung des gemeinsamen Wohnhauses, Durchführung von Umbaumaßnahmen, bauliche

Wohnhauses; Pflege des Grundstücks	Instandhaltung
Garten: Arbeit im Tarofeld, Gärtnerische Produktion von Gemüse (Taro, Yams, Süßkartoffel)	Garten: Schwere Gartenarbeit (wie Anlage eines neues Tarofelds oder grundsätzliche Instandhaltung der Felder)
Nahrungsverarbeitung: Kochen (separat für Mann bzw. Familie) an der/den Kochstelle/n außerhalb des Wohnhauses	Nahrungsbeschaffung: Fisch, Kokosnüsse, Früchte etc., Instandhaltung des Kochhauses/der Kochhäuser. Aufsicht über Haustiere (z.B. Schweine)
Handwerkliche Herstellung von Kleidung (Lendentuch, Grasrock) und Körben etc.	Bereitstellung und Instandhaltung der benötigten Werkzeuge
Kinder: Konkrete Kinderaufsicht und -erziehung	Kinder: Verantwortung für Erziehung und Ausbildung

Abb. 3: Geschlechtsspezifische Beiträge in der yapesischen Ehe. Erckenbrecht 2000.

Insgesamt läßt sich sagen, daß die Frauen bei der Subsistenzsicherung durch ihre Gartenarbeit und die beständige Produktion von Gartenerzeugnissen das ökonomische Rückgrat der Familie bildeten. Sie galten als „strength of the family“. Ihr ökonomischer Beitrag war der verlässlichere und bedeutendere. Schätzungen zufolge lieferten Frauen bis zu 80% der täglichen Nahrungsversorgung einer yapesischen Familie, wohingegen Männer lediglich 20% beitrugen (Lingenfelter (1993: 155).

Die tägliche Essenzusammenstellung besteht in der Regel aus Fisch mit Taro in allen seinen Variationen, und diese beiden grundsätzlichen Bestandteile symbolisieren für die Yapesen auch generell das Zusammenarbeiten der Geschlechter in der Wirtschaftseinheit Ehe. Der Fisch steht für den Mann, Taro für die Frau. Betrachten wir dieses interdependente Verhältnis der Geschlechter nun in Hinblick auf die topographische Verteilung geschlechterspezifischer Räume.

Männerhäuser - Frauenhäuser

Auch heute noch stellen Männerhäuser, die zum großen Teil entlang der Küste mit freiem Blick auf das Meer gelegen sind, ein malerisches Markenzeichen der yapesischen Inselkultur dar. Abgesehen von baulichen Verschiedenheiten gibt es mehrere Arten von Männerhäusern, die nach ihrer Funktion getrennt sind. Sie dienen unterschiedlichen Altersklassen als Versammlungsort. Zum einen gab und gibt es Häuser für die männlichen Jugendlichen und Heranwachsenden, die hier ihre Freizeit verbrachten, zum anderen für die erwachsenen Männer, die bei Angriffen und sonstigen kriegerischen Auseinandersetzungen das Dorf verteidigen konnten und mußten. Dies war auch der Grund für die Küstenlage, denn Gefahr drohte im Fall der Fälle am ehesten von der Seeseite her. Auch Vorbereitungen für größere Seefahrten und Fischzüge wurden hier gemeinsam getroffen. Und drittens gab es Häuser, in

denen sich nur die bereits alten oder älteren Männer versammelten. Zwischen diesen Häusern – und damit zwischen diesen drei Altersgruppen – gab es vielfache Interdependenzen, da ohne den Rat oder die Weisung der älteren Männer eigenständige Aktionen der jüngeren Männer nicht üblich oder möglich waren.

Nicht alle der einstmals auf Yap existierenden Männerhäuser sind heute noch erhalten. Etliche sind im Laufe der Zeit verfallen und/oder nicht mehr in Gebrauch, wobei auffällige Steinhalden an Landzungen Hinweise auf ehemalige Standorte von Männerhäusern geben können. Einige der Männer- und Versammlungshäuser sind heute für den aufkommenden Tourismus auf Yap besonders hergerichtet und dienen mehr oder weniger nur noch als Sehenswürdigkeit für Touristen. Etliche werden aber auch heute noch in ihrem ursprünglichen Sinn genutzt.

Weniger bekannt ist, daß es auf Yap außer den Männerhäusern auch in jedem Dorf Frauenhäuser gab, die die Männer nicht betreten durften. Sie galten als Rückzugsort für die Frauen, die sich mindestens einmal im Monat während ihrer Menstruation dorthin zurückzogen und diese Zeit gemeinsam mit anderen Frauen verbrachten. Auch junge Mädchen lebten mit Einsetzen der Menarche für den Ablauf eines Jahres im Frauenhaus, wobei ihnen die älteren Frauen je nach Gelegenheit Gesellschaft leisteten. Dabei wurden Geschichten erzählt, Tänze gelernt und getanzt, frische Grasröcke³¹ hergestellt, und die jungen Frauen wurden in Körperhygiene, Maßnahmen bei Schwangerschaft, Geburt und in der Kindererziehung unterrichtet. Die Frauen waren während der Zeit ihres Aufenthaltes im Frauenhaus auch von allen häuslichen Pflichten entbunden und mußten nicht für ihre Familien sorgen.³² Dies ist besonders erwähnenswert, da die Arbeit auf den Tarofeldern und das Kochen für die ganze Familie, berücksichtigt man noch das tropische Klima Yaps, für die Frauen durchaus harte Arbeit war. Die Tarofelder sind enge, sumpfige, dichtbewachsene Gartengrundstücke, in denen einem die Hitze und die Moskitos sehr stark zusetzen. Auch das Hantieren mit dem Messer und das Ausschneiden der dicken Knollenfrüchte ist körperlich sehr anstrengend und erfordert eine gewisse Muskelkraft. Bezüglich der Zubereitung wird auf Yap traditionell wie auch meist heute noch außerhalb des Wohnhauses gekocht. Es existier(t)en außerdem mehrere Kochstellen, auf denen für die Frau des Hauses, den Ehemann und die Kinder sowie die Frauen oder Mädchen, die ihre Menstruation hatten, jeweils separat und/oder nacheinander gekocht wurde. Dies war eine langwierige und ebenfalls recht anstrengende Arbeit, die in ihrem Umfang je nach Größe der Familie oder Anzahl der Gäste, die bewirtet werden mußten, variierte.

Während meines Aufenthaltes auf Yap (8/1999) sprach ich mit einer älteren Frau über die Zeit, als noch Frauenhäuser existierten. Es sei eine sehr schöne Zeit gewesen, so meine

³¹ Der knielange Grasrock war traditionell das einzige Bekleidungsstück der Frauen. Der Oberkörper blieb nackt, und nur in manchen Fällen wurde eine Halskette oder ein Halsband getragen. Die kunstvoll aufgestellten Frisuren schmückte ein Zierkamm, der auch heute noch gerne getragen wird. (Eine Strafe stellte es dar, den Kopf geschoren zu bekommen. Aber nicht, weil man dann eine Glatze zur Schau stellen mußte, sondern weil man die prachtvollen Zierkämme, die auch als Prestigeobjekte galten, nicht mehr tragen konnte.) Obwohl Jeans und T-Shirt heute auch zur Norm gehören, sind Frauen - meist ältere Frauen, aber auch junge Mädchen - doch noch oft lediglich mit einem knielangen Rock bekleidet. Mädchen von den „Outer Islands“ tragen Lavalavas.

³² Wollten ihre Männer oder Kinder in dieser Zeit mit ihnen kommunizieren, so mußten sie sich in einiger Entfernung aufstellen und herübrufen. Für sie tätig sein konnten die Frauen aber nicht. Mündliche Mitteilung A. Marlee 20.08.1999. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang auch, daß im Gegensatz zu den Yap-Hauptinseln Frauenhäuser auf den Außeninseln weiterhin existieren und dort aktiv in ihrer traditionellen Form genutzt werden.

Gesprächspartnerin, die sie wegen der Erleichterung, die die Existenz von Frauenhäusern bedeutet hätte, sehr vermisse. Mehrmals seufzte sie: „I miss those times.“ Die wichtigste Funktion der yapesischen Frauenhäuser war die Tatsache, daß Frauen die Zeit ihrer Menstruation dort verbrachten und auch Geburten dort stattfanden. Frauen sollten nach traditionellen yapesischen Vorstellungen während ihrer Periode und bei der Geburt von Kindern nicht in ihren Wohnhäusern bleiben.³³ Heute haben sich die Dinge auch in dieser Hinsicht stark gewandelt. Zum einen ist es den Frauen erlaubt, während der Menstruation im Haus zu bleiben und sich in der Öffentlichkeit zu zeigen, was früher undenkbar gewesen wäre. Und auch die Kinder werden heute zum großen Teil im Krankenhaus in Colonia auf die Welt gebracht. So kommt es, daß die Gründe für die Existenz der Frauenhäuser nach und nach weggefallen sind und sie heute gesellschaftlich keine Funktion mehr besitzen.

Dies bedeutet aber auch, daß Frauen nun an öffentlichen Veranstaltungen teilnehmen können, obwohl sie möglicherweise gerade ihre Periode haben. Während meines Aufenthaltes auf Yap fanden Feierlichkeiten zum 49. Jahrestag der „Yap Cooperation Association“ (YCA), der Einkaufszeile Colonias, statt, und es wurden vor einer beträchtlichen Zahl von Zuschauern viele Tänze aufgeführt. Auch an dieser Feier hätten die yapesischen Frauen während ihrer Menstruation zur Zeit der Frauenhäuser nicht teilnehmen können, weder als Tänzerinnen, Sängerinnen noch als Zuschauerinnen. Agnes, meine Gesprächspartnerin, konnte sich über den Umstand, daß Frauen heutzutage offiziell an allen Anlässen teilnehmen können, ohne daß jemand *ahnt*, daß sie vielleicht gerade ihre Periode haben, nicht genug amüsieren.

Die Wichtigkeit des Themas Menstruation für yapesische Frauen darf nicht unterschätzt werden. Viele ihrer Gespräche drehen sich um dieses Thema, ja, es ist fast ein Politikum. Nach Aussagen von Judith Lingenfelter, die ebenfalls auf Yap ethnologische Forschungen betrieb (1981), konnte sie erst dann das Vertrauen der Yapesinnen gewinnen bzw. deren ablehnende Haltung ihr gegenüber überwinden, als sie Diskussionen über Menstruation ernst nahm und gezielte Falschaussagen oder Unterstellungen in einem konfrontativen Gespräch offensiv widerlegen konnte.

Frauenhäuser scheinen also wegen des Wegfalls von Meidungsvorschriften bei der Menstruation gesellschaftlich überflüssig geworden zu sein. Doch fehlt nun auch die Möglichkeit, von häuslichen Verpflichtungen auszuspannen. Das mir in dieser Hinsicht mitgeteilte Bedauern findet offensichtlich auch einen Widerhall auf männlicher Seite. Yapesische Männer berichteten, daß ihre Frauen früher zufriedener und ausgeglichener gewirkt hätten. Dies brachten auch die Männer direkt mit der Existenz der Frauenhäuser in damaliger Zeit in Verbindung.³⁴ Offensichtlich sind sich beide Geschlechter darüber bewußt, was mit der Aufgabe der Frauenhäuser alles verloren gegangen ist.

Kulturwandel und Wandel der Geschlechterrollen

Die deutsche und japanische Kolonialzeit läutete einen Kulturwandelprozeß auf Yap ein, der sich nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Beginn der amerikanischen Verwaltung fortsetzte, und der heute aufgrund von Globalisierungsprozessen (Tourismus, Bildungszugang, Internet) rapide fortschreitet. Mit Beginn der amerikanischen Verwaltung war zunächst die Einführung demokratischer politischer Institutionen und der Beginn des Schulsystems nach

³³ Eine Diskussion über geschlechtsspezifische Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen, die sich hier anschließen müßte, kann in diesem Rahmen nicht geleistet werden.

³⁴ Mündliche Mitteilung Sherwood Lingenfelter 15.11.1999

amerikanischem Vorbild von herausragender Bedeutung. Als die Amerikaner, die weder die Sprache noch die (politische) Kultur Yaps verstanden, 1946 die Yapesen aufforderten, politische Vertreter zu *wählen*, die ihre Interessen gegenüber der amerikanischen Verwaltung vertreten sollten, war dies für die Yapesen zunächst ein sehr ungebräuchlicher Vorgang. Sie lösten den Konflikt dadurch, daß sie kurzerhand ihre traditionellen Chiefs, die diese Position aufgrund von Rang, Status und Prestige innehatten, zu Vertretern wählten. Als mit den Jahren regelmäßig Wahlen stattfanden und Exekutive von Legislative getrennt werden sollte, war dies schon schwieriger zu lösen. Hinzu kam, daß ab 1956 Freiwillige des amerikanischen Peace Corps und ab 1962 ausgebildete amerikanische Lehrer für zwei Jahre nach Yap kamen, um dort die Schulbildung zu verbessern. Ab den siebziger Jahren hatten fast alle yapesischen Kinder und Jugendlichen intensiven englischsprachigen Schulunterricht genossen und konnten auf „High Schools“ und Colleges auf Yap bzw. auf Pohnpei oder Hawaii ihre Schul- und Ausbildung vervollkommen. Einzelne gehen heute auch in die USA, sofern dort persönliche Anknüpfungspunkte durch Familienangehörige bestehen, und besuchen Colleges oder Universitäten. Dies führte nicht nur zu einer Veränderung des politischen Systems und des politischen Denkens auf Yap, sondern änderte auch konkret Lebenseinstellungen und Rollenvorstellungen. Hinzu kommt die Entwicklung einer modernen Geldökonomie auf Yap, die Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten eröffnet. Der größte Arbeitgeber auf Yap ist heute die Regierung selbst, aber auch die Fischereiindustrie, das Dienstleistungsgewerbe, der Einzelhandel und der Tourismus sind wichtige Arbeitgeber.

Bezüglich der Veränderung des Geschlechterverhältnisses und des Wandels der Geschlechterrollen haben vor allem zwei Dinge in den letzten zwanzig bis dreißig Jahren großen Einfluß ausgeübt. Das ist zum einen der Zugang zu Bildung und Ausbildung, wie oben beschrieben, und zum zweiten der Zugang zu Arbeits- und Verdienstmöglichkeiten, die ehemals eher Männern, in heutiger Zeit aber auch Frauen offenstehen. Auch der Einfluß der Medien nach Einführung des Fernsehens und des Videorekorders ist nicht zu unterschätzen. Hier werden Bilder anderer Länder und Kulturen, aber auch andere Rollenvorstellungen vermittelt, die den yapesischen Vorstellungen konträr widersprechen, deren tatsächlicher Wahrheitsgehalt jedoch nicht für alle Yapesen überprüfbar ist. Es werden außerdem neue finanzielle wie emotionale Bedürfnisse geweckt, die von den entsprechenden Partnern nicht immer erfüllt werden können. Aufgrund all dieser Faktoren entstanden und entstehen heute neue Formen des Zusammenlebens, des Lebensablaufes, des Arbeitsalltags und der geschlechterspezifischen Rollenverteilung.

Am bedeutsamsten ist heutzutage sicherlich, daß Männer – und Frauen – nun in ihrem Arbeitsalltag nicht mehr uneingeschränkt ihren traditionellen Arbeiten verpflichtet sind (oder aufgrund von Zeitmangel ihnen nicht mehr nachgehen können), sondern daß, im Fall der Männer, diese tagsüber an ihrer Arbeitsstelle beschäftigt sind und mit ihrem Lohn Essensvorräte und Dienstleistungen erwerben können, die ehemals die Frauen zum Lebensunterhalt beisteuerten. Die Männer kaufen nun im Supermarkt Reis, Getränke, Corned Beef u.a. ein und können durch diese Waren den kompletten Lebensunterhalt der Familie übernehmen. Ihre Zeit für häusliche Pflichten, etwa für Instandhaltungsarbeiten am Haus bzw. Boot oder für ihren Einsatz in den Tarofeldern, ist dadurch aber knapper bemessen. Auch verbringen Männer unter Umständen ihre Freizeit und ihren Feierabend mit Arbeitskollegen – wobei der Alkohol eine Rolle spielt –, so daß ein gemeinsames häusliches Leben mitunter völlig entfällt. Dies bedauern und kritisieren yapesische Frauen, da das gemeinsame Gestalten der Freizeit und die Diskussion und gegenseitige Hilfestellung bei Problemen trotz Geschlechtertrennung in vielen Bereichen gerade von Frauen – wie auch prinzipiell von den

Männern – sehr geschätzt wird. Durch den Kauf von Nahrungsmitteln wie etwa Reis wird den Frauen zwar die harte Arbeit in den Tarofeldern abgenommen, sie begeben sich dadurch aber auch in ein Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Ehemann, das vorher nicht existierte. Das heißt, daß das Vorhandensein und das gezielte Einsetzen von Geld zur Haushaltsunterstützung auch zu einer Verschiebung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung führt, die den Frauen zwar Erleichterung, aber auch Abhängigkeiten bringen kann.

Andererseits ist es den Frauen heutzutage ebenfalls möglich, ein Arbeitsverhältnis einzugehen, das sie in den Besitz von Geld bringt. Sie können in Läden, in Hotels, als Büroangestellte, als Lehrerinnen oder Taxifahrerinnen arbeiten, um nur einige Beispiele zu nennen. In offiziellen politischen Positionen höheren Ranges arbeiten in der Regel keine Frauen, jedoch können sie auch regierungsnahen Organisationen an exponierter Stelle vertreten. All diese Tätigkeiten sind insbesondere für junge Frauen attraktiv, die ihre Schulbildung in Pohnpei oder Hawaii erhielten und nach ihrer Rückkehr nach Yap wenig Lust verspüren, wieder die ungeliebte Arbeit in den Tarofeldern zu übernehmen. Auch werden junge Frauen durch den Wegfall der Frauenhäuser nicht mehr in frauenspezifische Wissensgebiete eingewiesen. Junge yapesische Frauen sind daher gerne bereit, den Lebensunterhalt entweder selbst durch kaufbare Lebensmittel oder durch die finanzielle Unterstützung des Partners möglich zu machen. Durch den eigenen Gelderwerb können Essensvorräte und Konsumgüter angeschafft und eine gewisse Unabhängigkeit vom Einkommen des Mannes erreicht werden. Frauen erwerben dadurch auch soziale Kompetenzen und lernen, öffentlich aufzutreten, was älteren Yapesinnen, die kaum je ihr Dorf verließen, nicht möglich war. Die jüngeren Frauen werden dadurch fast ebenso mobil wie im klassischen Rollenverständnis yapesische Männer.

Der Kulturwandel birgt sowohl Nachteile als auch Vorteile für beide Geschlechter. Heutzutage gibt es viele Yapesinnen und Yapesen, die sprichwörtlich in zwei Welten wandeln: Sie leben in den Dörfern und erkennen traditionelle Verhaltensrichtlinien an, andererseits sind sie aber in die moderne Arbeitswelt eingespannt und verändern dadurch ihren tatsächlichen Lebensstil und Arbeitsalltag. Noch heute spielt der Zustand ihres Tarogartens eine wichtige Rolle für das Ansehen einer Frau, ebenso wie die Erfolge beim Fischen für einen Mann. Andererseits sind viele neue Tätigkeitsgebiete und –möglichkeiten hinzugekommen. Auch Rollenverteilungen, in denen die Frau einer Erwerbstätigkeit in öffentlichen Ämtern nachgeht und der Mann zuhause bleibt, das Grundstück pflegt und dem Fischfang nachgeht, sind heute möglich.

Lingenfelter ist in einer zusammenfassenden Analyse der Ansicht, daß die zunehmende Einbindung in die Geldökonomie den Frauen letztlich Nachteile in der familiären Machtbalance gebracht hat. Frauen würden in eine ökonomisch minderwertige Position abgedrängt und ihrer traditionellen Machtmöglichkeiten beraubt. Er schreibt:

„It has been argued that the changes introduced by education and economics place women in Yapese society at significant disadvantage to men in the traditionally defined division of labor and the balanced exchange of the products of labor. In particular, wage employment offers men the opportunity to gain a dominant position in marital economic exchanges and to supplant the role of the wives in a number of significant areas.“ (1993:172).

Dieses Urteil kann m. E. nicht so eindeutig gefällt werden, da auch den Frauen heute die Möglichkeit zur Selbständigkeit, zur Eigenverantwortung und zur Mobilität gegeben ist. Eher erscheinen beide Bevölkerungsteile noch auf der Suche, wie idealtypische Rollenvorstellungen von yapesischen Männern und Frauen in der heutigen Zeit und in der Zukunft aussehen sollten. Und die Diskussion darüber wird noch anhalten.

Zusammenfassung und Ausblick

Die Quellenanalyse und die anschließende Diskussion haben gezeigt, wie das politische System, die Sozialstruktur, die Deszendenz- und Wohnfolgeregelungen das Verhältnis der Geschlechter im allgemeinen und die soziale Position sowie die Möglichkeiten der politischen Partizipation der Geschlechter im besonderen in der yapesischen Gesellschaft beeinflussen. Die drei relevantesten Autoren wurden mit ihren Forschungsansätzen vorgestellt und anschließend einer kritischen Analyse unterzogen. Die wichtigsten ethnozoziologischen Strukturmerkmale des Verwandtschafts- bzw. Gesellschaftssystems wie die (Kriterien der) Kasteneinteilungen und die Deszendenzgruppen der landbesitzenden Patrilineages sowie der blutsverwandtschaftlichen Matrilineages wurden dabei diskutiert. Hierbei zeigten sich theoretische, empirische wie terminologische Schwächen, die Wissens- und Forschungsdefizite offenbarten. In einem ersten Versuch wurden daher frauenspezifische Mobilitäts- und Flexibilitätsmöglichkeiten in der bisher als streng hierarchisch und patrilinear organisierten yapesischen Gesellschaft sowohl sozial wie räumlich aufgezeigt, und auch die Form der Geschlechterbeziehungen in politischer, sozialer wie familiärer Hinsicht untersucht. Eine Darstellung der akkulturativen Wandlungsprozesse in historischer wie zeitgenössischer Hinsicht schloß diese Ausführungen ab. Traditionelle Vorstellungen sind heute, wie geschildert, immer noch virulent und haben das idealtypische Bild einer yapesischen Frau oder eines yapesischen Mannes noch nicht entscheidend verändert. So wird auch heute noch die Frau gerne mit dem Steingeld verglichen, das in der Fremde erworben an ein Haus gebracht wird und dort fest verbleibt, wohingegen der Mann eher dem Muschelgeld gleiche, das in der Gesellschaft zirkuliert.

Eine umfassende Analyse spezifisch yapesischer Geschlechterkonstruktionen und die praktische Ausformung der Geschlechterrollen auf der politischen, sozialen, familiären wie religiösen Ebene ist, wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, überfällig. Diese Analyse, die auch durch die Einbettung in einen west- und zentralkarolinischen Vergleich eine weitere interessante Stoßrichtung erhalten kann, sowie die Untersuchung der geschlechtsspezifischen Implikationen des gegenwärtigen Kulturwandelprozesses werden in Zukunft die spannendsten Themen der Ethnologie Mikronesiens bleiben.

Literatur

Aoyagi, Machiko (ed.) (1982). *Islanders and their outside world: a report of the cultural anthropological research in the Caroline Islands of Micronesia in 1980-1981*. Committee for Micronesian Research, St. Paul's (Rikkyo) University.

- Atsushi, Someki (1980). Cruise through Yap Islands. In: *Japanese Journal of Ethnology*, Vol. 3, Nr. 3, S. 1 – 11.
- Ballendorf, Dirk Anthony (1996a). Johann Stanislaus Kubary: a german ethnographer's adventures and contributions in the 19th century pacific. In: *Baessler-Archiv* N. F. Band 69, Heft 1, S. 141 – 150 .
- (1996b). The Germans and British in Micronesia: Indigenous Responses in the Nineteenth Century. In: *Asian Culture*, Vol. 24, Nr. 3, S. 43 – 59. Asian-Pacific Culture Quarterly.
- Ballendorf, D. A. & Christmann, H. & Hempenstall, P. (1991). *Die Karolinen-Inseln in deutscher Zeit. Eine kolonialgeschichtliche Fallstudie*. Bremer Asien-Pazifik-Studien, Bd. 1, Münster.
- Barnard, Alan & Spencer, Jonathan (eds.) (1996). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, London & New York.
- Beauclair, Inez de (1963). Über Religion und Magie auf Yap. In: *Sociologus* 13, S. 68 – 84.
- (1967). On religion and mythology of Yap Island, Micronesia. In: *Bulletin of the Institute of Ethnology*, Academia Sinica 23, S. 23 – 37.
- (1975 [1968]). *Social Stratification in Micronesia. The Low Cast People of Yap*. New York.
- Christian, Frederick William (1899). The Caroline Islands. Travel in the Sea of the Little Lands. London: Methuen.
- (1900). Die Karolinen. Eine Skizze von F.W. Christian (mit 5 Abbildungen). In: *Deutsche Kolonialzeitung*, Organ der deutschen Kolonialgesellschaft, Jg. 17, S. 189 – 194. Berlin.
- Erckenbrecht, Corinna (1988). *Land und Landrecht der australischen Aborigines*. Bonn: Holos-Verlag, Bonn. Mundus Reihe Ethnologie Bd. 25.
- (1993). *Frauen in Australien. „Aboriginal women“ gestern und heute*. Bonn: Holos-Verlag. Mundus Reihe Ethnologie Bd. 62.
- (1997). Wandel der Geschlechterrollen und Geschlechterkonstruktionen in Australien. In: Völger, G. (Hg.) „*Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*.“ Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Sonderausstellung des Rautenstrauch-Joest-Museums für Völkerkunde, Köln. Ethnologica Bd. 22 N.F., S. 265 – 271 . Köln.
- Fischer, Hans (1981). *Die Hamburger Südsee-Expedition. Über Ethnographie und Kolonialismus*. Syndikat, Ffm.
- Hauser-Schäublin, Brigitta (1991). „Verwandtschaft“ und ihre „Reproduktion“. Vaterschaft, die Entleiblichung der Frau und die Entseelung des Menschen. In: Dies. (Hrsg.) „*Ethnologische Frauenforschung. Ansätze, Methoden, Resultate*.“ S. 306 – 331. Dietrich Reimer Verlag, Berlin.

- (1996). Politik des Blutes. Zur Verkörperung sozialer Ungleichheit als naturgegebene Verschiedenheit am Schnittpunkt zwischen Geschlecht, Klasse und Rasse. In: *Zeitschrift für Ethnologie*, 120 (1995), S. 31 – 49
- Hempnall, Peter J. (1978). *Pacific Islanders under German Rule. A study in the meaning of Colonial Resistance*. Canberra.
- Hernsheim, Franz (1883). *Südsee-Erinnerungen (1875 – 1880)*. A. Hofmann, Berlin.
- Hirschberg, Walter (1999). *Wörterbuch der Völkerkunde*. 2. Auflage. Berlin: Reimer Verlag.
- Klingman, Lawrence & Green, Gerald (1993 [1950]). *His Majesty O'Keefe*. Hawai'i: Mutual Publishing.
- Kiste, Robert C./Marshall, Mac (eds.) (1999). *American Anthropology in Micronesia. An Assessment*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Kubary, Johann Stanislaus (1880). *Über das einheimische Geld auf der Insel Yap und auf den Palau Inseln*. Ethnographische Beiträge zur Kenntnis des Karolinen Archipels, Leiden, Holland. [Translation bei M.C. Berg, MARC]
- (1885). *Ethnographische Beiträge zur Kenntnis der Karolinischen Inselgruppe und Nachbarschaft*. Heft 1: Die sozialen Einrichtungen der Pelauer.
- (1889). *Ethnographische Beiträge zur Kenntnis des Karolinen Archipels*. 3 Bände. Gebroeders van der Hoek, Leiden
- (1895). *Ethnographische Beiträge zur Kenntnis des Karolinen Archipels: Über das einheimische Geld auf der Insel Yap und auf den Pelau-Inseln. Der Hausbau der Yap-Insulaner. Über die Industrie und den Handel der Ruk-Insulaner. Notizen über einen Ausflug nach den westlichen Karolinen. Die Industrie der Pelau-Insulaner*. Veröffentlicht im Auftrage des Direktors des Königlichen Museums für Völkerkunde zu Berlin. Leiden.
- Kubary, Johann & Tetens, Alfred (1873). Die Carolineninsel Yap oder Guap. In: *Journal des Museums Godeffroy*, Nr. 1, S. 84 – 130. Hamburg.
- Labby, David (1972). *The anthropology of others: An analysis of the traditional ideology of Yap, Western Caroline Islands*. Chicago: Ph.D. University of Chicago.
- (1976). *The Demystification of Yap. Dialectics of Culture on a Micronesian Island*. Chicago und London: University of Chicago Press,.
- Lautz, Thomas (1999). *Steinreich in der Südsee. Traditionelle Zahlungsmittel in Mikronesien*. 3. Sonderband der EUCOPRIMO (European Union to Search for, Collect and Preserve Primitive and Curious Money), Köln.
- Lingenfelter, Judith (1981). *Schooling in Yap: Indigenization vs. Cultural Diversification*. Pittsburgh: Ph.D University of Pittsburgh.

Lingenfelter, Sherwood (1969). *Cast and Ranking of Yap*. Colonia, Yap.

(1974). Administrative Officials, Peace Corps Lawyers, and Directed Change on Yap. In: Hughes, D. T. & Lingenfelter, S. G. (eds.) „*Political development in Micronesia*.“ S. 54 – 71. Columbus, Ohio State University Press.

(1975). *Yap: Political leadership and Culture Change in an Island Society*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

(1977a). Emic Structure and Decision-Making in Yap. In: *Ethnology*, Vol. 16, Nr. 4, S. 331 – 352.

(1977b). Socioeconomic Change in Oceania. In: *Oceania*, Vol. 48, Nr. 2, S. 102 – 120. Sydney.

(1979). Yap Eating Classes: A Study of Structure and Communities. In: *The Journal of the Polynesian Society*, Vol. 88, Nr. 4, S. 415 – 432.

(1991a). Yap. In: „*Encyclopaedia of World Culture*.“ Volume II, Oceania. S. 391 – 394. Terence E. Hayes, Volume Editor. Boston, Massachusetts: Hall and Company.

(1991b). In the Court or in the Village? Settling Disputes in Yap: 1950 – 1979. In: *Journal of Pacific History*, Vol. 26, Nr. 1, S. 74 – 93.

(1993). Courtship and Marriage on Yap: Budweiser, U-Drives, and Rock Guitars. In: Marksby, R. A. (ed.) „*The Business of Marriage: Transformations in Oceanic Matrimony*.“ S. 149 – 174. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

(1997). Yap: Changing Roles of Men and Women. In: Womack, M. (ed.) „*Being Human. An Introduction to Cultural Anthropology*.“ S. 320 – 331. Prentice Hall: Upper Saddle River.

Miklucho-Maclay, Nicolas von (1877). Reisen in Westmikronesien. In: *Globus XXXI*, S. 295f.

(1878). Die Insel Wuap. In: *Globus XXXIII*, S. 40 – 45 [Übersetzung für HRAF, Ms. MARC].

Müller(-Wismar), Wilhelm (1917). *Yap. Ergebnisse der Südsee-Expedition 1908 – 1910*. Hrsg. von G. Thilenius. II. Ethnographie: B. Mikronesien. Bd. 2. Wilhelm Müller (Wismar): Yap. 2 Halbbände. L. Friederichsen & Co, Hamburg.

Museum für Völkerkunde Wien (Hrsg.) (1996). *Strahlende Südsee – Inselwelt Mikronesien*. Ausstellungskatalog zur gleichnamigen Sonderausstellung des Museums für Völkerkunde Wien.

Petrosian-Husa, Carmen (1996a). Yap - Das Geld liegt auf der Straße. In: Museum für Völkerkunde Wien (Hrsg.) „*Strahlende Südsee - Inselwelt Mikronesien*“. Ausstellungskatalog der gleichnamigen Sonderausstellung des Museums für Völkerkunde Wien,

S. 106 – 127.

(1996b). Outer Islands von Yap - Die geheime Herrschaft der Frauen. In: dies. „*Strahlende Südsee. Inselwelt Mikronesien*“, S. 128 – 135. Wien.

Salesius, Pater (1906). Die Karolineninsel Yap. In: *Zeitschrift für Kolonialpolitik, Kolonialrecht und Kolonialwirtschaft*, VIII Jg., Nr. 4. Berlin: Süsserott.

Schneider, David M. (1949). *The kinship system and village organization of Yap, Western Caroline Islands, Micronesia. A structural and functional account*. Unpublished Ph.D. thesis, Harvard University.

(1953). Yap kinship terminology and kin groups. In: *American Anthropology*, Vol. 55, Nr. 1, S. 215 – 236.

(1955). Abortion and depopulation on a Pacific island: Yap. In: Paul, Benjamin D. & Miller, Walter B. (eds.) „*Health, culture and community. Case Studies of Public Reactions to Health Programs*“, S. 211 – 235. New York: Russell Sage Foundation.

(1957). Political organization, supernatural sanctions and the punishment of incest on Yap. In: *American Anthropologist*, Vol. 59, Nr. 5, S. 791 – 800.

(1962). Double descent on Yap. In: *Journal of the Polynesian Society*, Vol. 71, S. 1 – 24.

(1967). *Depopulation and the Yap Tabinau*. Mimeographed paper prepared for „Festschrift“ for Lauriston Sharp. Ms MARC.

(1968). *American Kinship: A cultural Account*. New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.

(1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

[o.J.] *Social and political structure and property in Yap*. Manuskript, MARC, ohne Jahresangabe. 156 Seiten.

Senfft, Arno (1900). Mitteilungen des Bezirksamtmanns Senfft über die Bewohner von Jap. In: *Deutsches Kolonialblatt, Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reichs*. Hrsg. in der Kolonialabteilung des Auswärtigen Amts. Jahrgang 11, Nr. 11, S. 416 – 418. 1. Juni 1900.

(1903). Ethnographische Beiträge über die Karolinen-Insel Jap. In: *Petermanns Mitteilungen*, Bd. 49.

(1904). A Report of a Visit to Several Island Groups of the Western Caroline Islands. In: *Communicues from the German Protectorats Mittler and Son*, Vol. 17, S. 192 – 197, Berlin.

(1905). Sage über die Entstehung der Insel Map und Rumung und der Landschaft Nimigil. In: *Globus LXXXVIII*, S. 139. Braunschweig

(1906). Bericht des Kaiserlichen Bezirksamtmanns Senfft über seine Rundreise durch die Westkarolinen und Palau-Inseln. In: *Deutsches Kolonialblatt*, Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reichs. Hrsg. in der Kolonialabteilung des Auswärtigen Amts. Jahrgang 17, Nr. 9, S. 281 – 284. 1. Mai 1906.

(1907). Die Rechtssitten der Yap-Eingeborenen. In: *Globus*, Bd. 91, S. 139ff, S. 149ff, S. 171ff, Braunschweig.

Treide, Barbara (1997). *In den Weiten des Pazifik. Mikronesien*. Ausgewählte Objekte aus den Sammlungen der Museen für Völkerkunde zu Leipzig und Dresden. Katalog und Sonderausstellung des Museums für Völkerkunde Leipzig. Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

Treide, Barbara & Dietrich (1997). Wider das Vergessen - Auseinandersetzung mit dem Überkommenen (Yap 1996). In: *Festschrift zum 75. Geburtstag von Gerd Koch*. S. 259 – 273. Baessler-Archiv N.F. Bd. 14. Hrsg. v. Markus Schindlbeck. Berlin: Reimer-Verlag.

(1997b) *Francis Defngin: Ein Leben auch für die Völkerkunde*. Kleine Beiträge aus dem Staatlichen Museum für Völkerkunde 16, Dresden.

Ushijima, Iwao (1986). The traditional political systems and the network among the villages on Yap. In: Kusakabe, F. (ed.) „*Cultural anthropological studies in Micronesia: language, society and prehistory on Western Caroline Islands*“. Osaka.

(1987). Political Structure and Formation of Communication Channels on Yap Island: A case study of the Fanif District. In: Ushijima, I. & Sudo, K. (eds.) „*Cultural uniformity and diversity in Micronesia*“. National Museum of Ethnology, Osaka. Osaka: Senri Ethnological Studies 21, S. 177 – 204.

Volgens, G. (1901). Über die Karolinen-Insel Yap. In: *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde* Nr. 1, S. 62 – 76.