

# Die Stellung der Frau als ethnologische Problematik <sup>1/</sup>

Lorenz G. Löffler

## 1. Vorwarnung <sup>2/</sup>

Für einen Außenstehenden mag sich die Situation sehr einfach darstellen: die Ethnologie verfügt über eine Vielfalt (mehr oder minder) guter Beschreibungen fremder Kulturen; man nehme also jene Teile, die sich auf geschlechtstypisches Verhalten, spezifiziert z. B. als Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, beziehen, und stelle fest, wie die Verhältnisse, interkulturell gesehen, sind. Zugegeben, das lässt sich machen: Wir könnten feststellen, in wieviel Prozent unseres Samples die Frauen weben, in wieviel die Männer, in wieviel beide Geschlechter und in wieviel keines von beiden, da Weben unbekannt ist. Was hätten wir dabei z. B. für unsere Gesellschaft einzutragen? Welche Entscheidung auch immer wir in diesem Fall treffen, sie befriedigt nicht ganz: die Frage ist irgendwie falsch gestellt. Und es gibt Kulturen, die keine mechanische Weberei kennen, und wo die Frage trotzdem falsch gestellt ist, z. B. weil nur eine ganz bestimmte Berufsgruppe webt. Dabei ist Weben eine relativ leicht zu definierende Tätigkeit und ein wirklich gutes Beispiel: es gibt Gesellschaften, in denen es ausschließlich Frauensache, andere, in denen es ausschließlich Männersache ist. Nur, mit blinder Prozentualistik kommen wir nicht weiter.

Im Bereich der Nahrungsverarbeitung werden die Verhältnisse noch komplexer. Nehmen wir an, wir hätten eine befriedigende in Definition des Kochens gefunden: wer kocht bei uns, und wer macht die *haute cuisine*? Auch in anderen Gesellschaften kochen «in der Regel» (wo hört eine solche Bestimmung auf zuzutreffen?) die

---

<sup>1/</sup> Quotation: Löffler, Lorenz G. 2002. In *Aussaaten, Ethnologische Schriften*, 271–304. Zürich, Switzerland: Argonaut-Verlag. Comment: See the list of publications for details. This paper and the list of publications are available as pdf files on this webpage: [www.supras.biz/literature/loeffler.html](http://www.supras.biz/literature/loeffler.html).

<sup>2/</sup> Beitrag zu einer von der Werner-Reimers-Stiftung 1973-77 langmütig finanzierten interdisziplinären Studiengruppe «Geschlechtsrollen», bestehend aus Biologen, Soziologen und Psychologen. Die Soziologen luden sich dazu freundlicherweise auch einen Ethnologen ein; erst der dritte Ersatzmann (ich selbst) erhielt ihre Billigung. Die Soziobiologen waren weniger erfreut: Ich akzeptierte ihre Thesen, erklärte die Gegebenheiten jedoch nicht nur für sozial (und damit kulturell) überformbar, sondern konfrontierte sie zudem mit der fundamentaleren These eines gesellschaftlichen Energiehaushaltes. Bemerkenswerterweise erschien der erste ethnologische Beitrag für dieses Symposium (Rudolph 1980) nicht im soziologischen, sondern im biologischen Band der im Beck-Verlag erschienenen Beiträge. Hatte Rudolph doch versucht, alle offenen Fragen kulturvergleichender Statistik mit der endokrinologischen Kon-ditionierung der Geschlechter zu lösen – wohl wissend, dass man mit Generalia keine Spezifika erklären kann. Also musste ich erst einmal die Aussagekraft der Statistik etwas relativieren und zeigen, dass sich daraus auch ganz andere Schlüsse ziehen ließen.

Frauen, aber zu gewissen rituellen Anlässen dürfen nur die Männer kochen. Was berechtigt uns, die *haute cuisine* den rituellen Speisen gleichzusetzen? Bereiten etwa die Geistlichen persönlich das Heilige Abendmahl zu?

Und noch eins: ich habe mir keine Mühe gegeben, nun gerade diese Beispiele herauszugreifen: ich weiß also auch nicht, ob sie die besten sind, die Probleme aufzuzeigen, ob sie vergleichsweise komplex oder einfach sind.

Aber ich weiß, dass die hier angedeuteten Schwierigkeiten sich leichter hinwegdiskutieren lassen als die der Sample-Bildung, die mit dem Problem der Definition vergleichbarer Einheiten beginnen. Ich möchte darauf jedoch nicht näher eingehen, da es sich hier gewissermaßen um «technische» Probleme handelt, von denen man sogar annehmen kann, dass sie lösbar sind. Der beste Apparat gibt jedoch keine verlässlichen Antworten, wenn die Daten, die man verarbeitet, unzuverlässig sind. Wir können nicht beweisen, dass unsere Daten unzuverlässig sind, wir können es nur vermuten. Oberflächlich gesehen deshalb, weil es gelegentlich vorkommt, dass zwei Forscher von ein und derselben Ethnie ganz andere Bilder zeichnen.

So erscheinen z. B. nach einem Bericht von Hart und Pilling (1960) über die Tiwi in Nordaustralien die Frauen dort primär als Objekte männlicher Prestigepolitik, nach einem Bericht über die gleiche Gruppe von Goodale (1971) hingegen kommt den Frauen eher eine komplementäre, ebenbürtige Rolle zu. Wer hat nun recht: die beiden männlichen Ethnologen oder die Ethnologin? Und wenn der eine oder der andere, warum? Die billige Antwort wäre: weil sie schlechte Ethnografen waren. Im besagten Fall ist dies jedoch keine Lösung. Also besser: weil männlicher wie weiblicher Ethnograf von unterschiedlichen Perspektiven ausgehen, die sie aus ihrer eigenen Kultur mitgebracht haben. Die jeweiligen Voreinschätzungen des weiblichen Geschlechts verengen und dirigieren die Sichtweise.

Es gibt eine ganze Reihe junger Ethnologinnen (so z. B. Rohrlich-Leavitt, Sykes und Weatherford 1975), die einen Großteil der Aussagen von Ethnologen über die Stellung der Frau in anderen Kulturen für schlichtweg falsch halten: der unserer Kultur eigene männliche Dünkel gegenüber der Frau, verstärkt durch den Dünkel des Weißen gegenüber den kolonisierten Eingeborenen, verstellt die Sicht auf die wirklichen Verhältnisse. So richtig das im Prinzip sein mag, so folgt doch daraus noch nicht, dass die Situation der Frau in ihrem Verhältnis zum Mann noch negativer gesehen werden muss, im Gegenteil könnte einem Europäer ja auch gerade die große Freiheit der Frau auffallen und besonders betont werden: und eben das war auch in vielen älteren Berichten, d. h. in der Zeit der Amateurethnografie, der Fall, während in Berichten jüngeren Datums durch ausgebildete Ethnologen die Hinab- und Hinaufstufung im Allgemeinen differenzierter ausfällt. Die Berichte über die Tiwi

sind nun aber ziemlich jungen Datums und stammen von Ethnologen, die über den Einfluss kultureller Vorurteile durchaus Bescheid wussten.

Wo also liegt die Erklärung? Sehr einfach: Ethnografen arbeiten vorwiegend mit männlichen Informanten, Frauen wissen ihnen für gewöhnlich wenig zu sagen. Ethnografinnen sind da besser dran, sie haben in der Regel Zugang zu beiden Geschlechtern. Und Männer erzählen Männern normalerweise nicht, dass sie unter dem Pantoffel ihrer Frauen stehen – im Gegenteil.

Was dabei herauskommen kann oder auch nicht, mag folgendes Beispiel zeigen: der Altmeister der modernen Ethnografie, Bronislaw Malinowski, stellte auf Trobriand eine enge Bindung zwischen Vater und Sohn fest, die der offiziellen Regelung, die den Schwestersonn zum Erben und Nachfolger seines Mutterbruders macht, zuwiderläuft. Er entwickelte daraus eine ganze Theorie der Opposition von Kultur und Natur, zerstörte den Mythos des weltweiten Ödipuskomplexes etc. Wenn man genauer hinsieht, demonstriert Malinowski seine Behauptung nur an einem einzigen, allerdings bemerkenswerten Beispiel. Bei einer Nachuntersuchung 30 Jahre später (s. Powell 1960), war der Fall noch gut in Erinnerung; der neueren Darstellung nach handelt es sich jedoch ganz und gar nicht um die gewaltsame Unterdrückung einer gefühlsmäßigen Bindung, sondern um einen Fall berechnender Machtpolitik. Wiederum war der Ethnograf ein Mann, die Informanten waren Männer. Ich könnte mir durchaus vorstellen, dass eigentlich keiner der Ethnologen Recht hat, obwohl ihnen ihre Informanten alles so berichteten: von der Mutter dieses jungen Mannes, bzw. der Frau des Vaters, ist in keinem Bericht als aktiv handelnder Person die Rede.

Damit ist der Bias offengelegt, der möglicherweise nicht nur alle unsere ethnografischen Daten, die von Männern gesammelt wurden, betrifft, sondern selbst hinüberreicht in die Daten, die Ethnologinnen gesammelt haben: denn sie sind in den ethnologischen Problemstellungen, die von Männern entwickelt wurden, ausgebildet, und zwar meistens von eben diesen Männern ausgebildet oder doch zumindest in einem gesellschaftlichen Kontext, der der Sache der Männer wesentlich mehr Bedeutung zumisst als jener der Frauen. Unser ganzes analytisches Instrumentarium ist in einer von Männern dirigierten Welt von Männern für die Untersuchung jener Modelle erstellt, die sich Männer von ihrer Kultur und Gesellschaft machen. Wir wissen heute, dass die ersten Kolonisatoren durch die Übertragung ihrer Eigentumsvorstellungen auf die fremdgesellschaftlichen Verhältnisse den größten Missverständnissen erlegen sind, die dann «notfalls» die «Eingeborenen» das Leben gekostet haben – dass wir von der Welt der Frauen in uns fremden Gesellschaften bis heute nichts Rechtes wissen, geht uns erst jetzt langsam auf. Was wir auf Grund unserer Blindheit dort bisher angerichtet haben, ist uns weitgehend unbekannt,

braucht uns hier aber auch nicht sonderlich zu interessieren. Denn die Frage nach der Stellung der Frau in fremden Gesellschaften ist ja eine Frage unter unserer Perspektive.

Ethnozentrisch kann man diese Frage z. B. so formulieren: «Gibt es eine Gesellschaft, in der die bei uns üblichen Mann-Frau-Beziehungen alle umgekehrt sind?» Natürlich gibt es eine solche Gesellschaft nicht, denn was ist das Gegenteil von einem Astronauten? Vielleicht eine Wassernixe? Eine solche Fragestellung ist also bereits im Prinzip falsch, denn sie geht davon aus, dass vom Rest der gesellschaftlichen Verhältnisse, angefangen von der Technologie über die Wirtschaft bis hin zur Religion, abstrahiert werden kann. Stellen wir die Frage hingegen so: «Spielen weltweit die Frauen die zweite Geige?», so darf die Antwort «Ja» lauten – mit der Einschränkung allerdings, dass unsere Vorstellung, dass die erste Geige den Ton angibt, vollkommen irrelevant sein kann, nämlich dann wenn nicht die Melodie, sondern der Rhythmus das Entscheidende ist. Obschon man, gelegentlich mit einiger Mühe, in jeder Gesellschaft einen Tonangeber finden mag, ist es allein unser Vorurteil, das uns überhaupt nach diesem Mann suchen lässt. Eine Fragestellung, die nicht an der Macht, sondern z. B. am Einfluss auf die Persönlichkeitsbildung interessiert ist, könnte es sich erlauben, diesen Herrn glatt zu übersehen – er ist nicht nur in der Theorie, sondern in der Tat irrelevant, ebenso irrelevant wie die Firma, von der der Pfarrer die Oblaten für das Heilige Abendmahl bezieht. Für den Vertreter dieser Firma trifft dies allerdings nicht zu, und für uns als Vertreter unserer Zivilisation ist deshalb auch der Herr, der den Ton angibt, von einer gewissen Bedeutung. Zugegeben: auch dieser Herr kann gelegentlich eine Frau sein, aber auch eine Queen Victoria macht aus einem puritanischen England noch kein Matriarchat. Es gibt keine Matriarchinnen, und es gab wahrscheinlich auch keine (vgl. Bamberger 1974; Webster 1975).

Aber es gibt Patriarchen. Aber das ist keine Frage nach einem Entweder-Oder. Es gibt Gesellschaften, wo keiner herrscht, und es gibt Gesellschaften, in denen einige herrschen, aber nicht die Männer über die Frauen. Und es gibt auch eine ganze Reihe von Gesellschaften, in denen ein Herr unserer Gesellschaft es sicher vorziehen würde, eine Frau zu sein.

In vielen Bereichen sind Umkehrungen möglich: nicht nur, dass Männer in das Haus der Frau ziehen, sondern auch, dass Mädchen um die Burschen werben, dass Männer Angst haben, von Frauen vergewaltigt zu werden und vor ihnen flüchten, dass sich Männer herausputzen und Frauen weitgehend schmucklos bleiben, dass Männer das Haus hüten und Frauen arbeiten gehen, u. s. w. Im Bereich der Arbeitsteilung alltäglicher Techniken schließlich gibt es solch ein Durcheinander,

dass Lévi-Strauss (1971) daraus schloss, die ganze geschlechtliche Arbeitsteilung sei ein artifizielles Produkt, nur installiert, damit die Geschlechter wirtschaftlich aufeinander angewiesen seien. Nur so wird aus einem (mit Ausnahme des Sexualbereichs) völlig selbständigen, alles könnenden Wesen ein kultureller Mensch, der auf die andere Hälfte angewiesen ist, mithin Familienbande knüpfen muss, um überleben zu können. Nun, solche Ideen mag Lévi-Strauss Seinesgleichen verkaufen, aber wohl kaum einer Black Mamma in einem Eastside Ghetto. Gehen jedoch unsere auf Frauenbefreiung bedachten Ethnologinnen in dieses Ghetto, beklagen sie das Stereotyp vaterloser Verhältnisse, aus dem sich dann nur allzu leicht «Jugenddelinquenz, Scheidung, Illegitimität und andere soziale Übel der schwarzen Familie» (Stack 1974: 114) ableiten lassen. Ich frage mich nur, warum Scheidungen und uneheliche Kinder in die gleiche Kategorie wie Jugenddelinquenz gehören. Ist nicht das eigentliche soziale Übel, dass all das fein bürgerlich in einen Topf geworfen wird?

Damit dürfte ein zweites Phänomen klargelegt sein: selbst wenn unsere Daten objektiv wären, könnten sie nicht objektiv rezipiert werden. Selbst der Ethnologe, der versucht hat, sich auf wissenschaftlichem Gebiet der Moral seiner Gesellschaft etwas zu entwöhnen, verheddert sich beim Versuch der Interpretation in den Netzen seiner gesellschaftsspezifischen Kategorien. Trifft dies nachweislich bereits auf die Interpretation von Verhältnissen in uns fremden menschlichen Kulturen zu, so ist damit zu rechnen, dass dies *a fortiori* für die Interpretation von Verhältnissen in tierischen Populationen gilt. Allerdings könnte man argumentieren, dass im tierischen Bereich die Dinge insofern einfacher liegen, als das tierische Verhalten nicht von kulturellen Symbolen überformt erscheint. Als Folge davon lässt sich aber auch keine interkulturelle Kommunikation, z. B. auf sprachlicher Ebene, herstellen. Primär sind nur Bewegungsabläufe beobachtbar. Ein Verhalten wird aus diesen Bewegungsabläufen erst, indem ihnen sozietäre (interindividuelle) Signifikanz zuerkannt wird, d. h., wenn sie interpretiert werden. Nun wissen wir aber nicht, wie ein Affe das Verhalten des anderen interpretiert, wir können das bestenfalls aus seinen Reaktionen erschließen. Dieses Erschließen geschieht auf der Ebene eines Modells. Erlaubt dieses Modell z. B. Voraussagen über spezifisches (reaktives) Verhalten, so kann das Modell, je nach Übereinstimmung von vorausgesagtem und aktuellem Verhalten, schrittweise verbessert werden.

In erster Näherung ist dieses Modell jedoch kaum mehr als eine (vorwissenschaftliche) Annahme, eine auf unseren gesellschafts-spezifischen Kategorien aufbauende Arbeitshypothese. Auch ein sehr entwickeltes Modell (in Form eines Systems von Hypothesen, einer Theorie), das sehr genaue Voraussagen zulässt, braucht nicht der Wahrheit letzter Schluss zu sein, andere Theorien mögen

alternative Erklärungen anbieten. Es kann und darf also nicht ausgeschlossen werden, dass ein Modell zum Verständnis des Verhaltens einer Affenart anders beschaffen sein muss und kann als eines zur Erklärung menschlichen Verhaltens, und zwar eben aufgrund der Tatsache, dass unterschiedliche Informations- und Kontrollmöglichkeiten bestehen, dass bei Menschen die Kultur mit einbezogen werden muss, dass dem Menschen bekannte Erklärungen seines Verhaltens auf eben dieses Verhalten zurückwirken etc. Eine gemeinsame Ebene zwischen Biologen und Sozialwissenschaftlern findet sich also am leichtesten dort, wo solche Modelle noch nicht sehr weit gediehen sind, wo noch von den gleichen naiven Interpretationen ausgegangen wird. Wenn also ein Ethnologe die Männer einer bestimmten Ethnie für unternehmender hält als ein Ethologe desgleichen die Männchen einer bestimmten Population, so sind das umso vergleichbarere Aussagen je weniger die Kriterien angegeben werden, nach denen «unternehmend» festgestellt wurde. Je mehr hingegen explizit quantifizierbare Kriterien angegeben werden, ohne dass von der Vergleichseinheit entsprechende Daten beschafft werden können, desto fragwürdiger wird der Vergleich. Extrem formuliert: je unwissenschaftlicher die Aussagen über fremde Primatengesellschaften, desto geeigneter sind sie für den Vergleich.

Auf tragfesteren Boden gelangen wir erst dann, wenn wir nicht von Einzelwertung (wie z. B. von der Größe des Unternehmungsgeistes), sondern von Modellen ausgehen. Kummer (1973) entwickelte ein (vor allem am Beispiel der Makaken, Rhesusaffen und Anubispaviane demonstriertes) Modell, das ausgehend vom (im Vergleich zum Weibchen) höheren männlichen Aggress – der bereits pränatal durch Androgeneinwirkung verursacht wird – zu einer Hordenform führt, in der die Weibchen im Prinzip zeitlebens mit ihrer Mutter und ihren (Halb-)Schwestern verbunden bleiben, während die Männchen dazu tendieren, die Gruppe zu wechseln, so dass die Gemeinschaft der Weibchen als Kern und sozialer Fokus der Gruppe erscheint. Übersetzt in ethnologische Terminologie könnten wir hier, *cum grano salis*, von einer matrilokalen (nicht jedoch matrilinearen) Ordnung sprechen (Matrilokalität impliziert, dass das Ehepaar seine postnuptiale Residenz am Wohnort der Mutter der Frau nimmt; Matrilinearität hingegen, dass – je nach Gesellschaft unterschiedliche, in der Regel Gruppenzuordnung implizierende – Rechte und Pflichten über die Mutter auf die Kinder transferiert werden). Trotz der Matrilokalität erscheinen in den Primatenhorden die Männchen, die zugleich den Kontakt zwischen den Horden vermitteln, als «dominant». Parallel dazu darf für Gesellschaften mit Matrilokalität verallgemeinert werden, dass es auch hier an den Männern ist, die Zwischengruppenbeziehungen wahrzunehmen und die politischen Entscheidungen zu treffen.

Abstrahiert man von kulturellen Spezifitäten, könnte in der Tat das Kummersche Modell als auch auf matrilocale Gesellschaften anwendbar betrachtet werden. Solche Organisationsformen finden wir jedoch nur in 20 Fällen eines Samples von 159 Gesellschaften (Murdock 1949: 38) und, in absoluten Bevölkerungszahlen gesehen, nur bei einem minimalen Bruchteil der menschlichen Population. Unüblich ist diese Organisationsform vor allem bei Jägern und Sammlern, also jenen Gruppen, die den Frühformen der Menschheit noch am nächsten stehen. Hingegen können 110 Fälle des gleichen Samples als letztlich patrilokal charakterisiert werden, d. h., dass der Wohnsitz des Vaters des Ehemannes für die postnuptiale Residenz ausschlaggebend wird. Selbstverständlich kann auch dies Faktum als Zeichen der Dominanz des Mannes interpretiert werden, trifft aber eben dann für nichtmenschliche Primaten genau so wenig zu, wie umgekehrt die für diese Primaten behauptete Auswirkung des höheren männlichen Aggresses in den menschlichen Gesellschaften. Der Lokalitätswechsel der Frauen mag gegen deren «Natur» gehen, sie und die Gesellschaften kommen offenbar damit trotzdem zurecht.

Nun beweisen diese Daten nichts gegen die prinzipielle Anwendbarkeit des Kummerschen Modells auf menschliche Gesellschaften. Man braucht nur anzunehmen, dass die Tendenz zwar da sei, aber durch andere Faktoren unterdrückt werde. Wenn aber eine Konsequenz unterdrückt werden kann, warum dann nicht auch eine andere? Wir wären dann frei, mit Wickler (1973) anzunehmen, dass alles geht, sofern es nur die Anatomie erlaubt. Allerdings wäre es empfehlenswert, als zweite Bedingung hinzuzufügen: und sofern die Reproduktion der Population gewährleistet bleibt. Damit werden wir auf eine neue Art Modell verwiesen, das jenen gesellschaftlichen Ordnungen die größten Überlebenschancen einräumt, die mit den jeweils verfügbaren Kräften möglichst ökonomisch umgehen. Ich postuliere, dass die Reproduktion einer Gesellschaft nur dann gesichert ist, wenn sie es versteht, die Nutzung der Ressourcen und den eigenen Energieaufwand so gering zu halten, dass sie auch bei zeitweiligen Verschlechterungen der Umweltbedingungen weder die Regeneration der Ressourcen verunmöglicht (es sei denn, sie könne neue Ressourcen erschließen, für die dann aber das Gleiche gilt) noch für die Sicherung ihres Unterhaltes mehr Energie aufwenden muss als ihr aus der Produktion wieder zufließt. Die dafür notwendigen Verhaltensweisen werden in tierischen Gesellschaften biotisch gesteuert, in menschlichen (vorwiegend) kulturell.

Fragt man sich nun, was dieser Ansatz überhaupt zur Frage des geschlechtstypischen Verhaltens leistet, so ist offenkundig, dass hier das Schwergewicht nicht auf einem möglicherweise hormongesteuerten Rollenspiel liegt – wäre die Universalität dieser Steuerung doch unfähig, die Mannigfaltigkeit menschlicher Gesellschaftsformen zu erklären – sondern auf der Arbeitsteilung in Abhängigkeit

von den (der Entwicklung der Produktivkräfte entsprechenden) Erfordernissen des gesellschaftlichen Energiehaushalts. Wenn man die rezenten Kulturen als Beweismaterial zulässt, zeigt sich, dass bereits bei den Jägern und Sammlern die geschlechtliche Arbeitsteilung so vorgenommen wurde, dass sie eine ökonomisch rationelle Lösung darstellt. Da nur ein geringer Teil der menschlichen Gesellschaften eine Organisationsform aufweist, die dem Kummerschen Modell nahe kommt, heißt das, dass die für die Unterdrückung bestimmter Auswirkungen der hormonellen Prädisposition nötigen Energien offenbar geringer sind als die dadurch in anderen Bereichen freigesetzten Kräfte. (Eine Parallele dazu sehe ich in der Durchsetzung der allgemeinen gesellschaftlichen Arbeitsteilung, mittels deren gesamthaft die Produktivität zweifellos gesteigert werden kann, obwohl die damit verbundene einseitige Spezialisierung der «primären Natur» des Menschen offenbar zuwiderläuft.) Um die Einhaltung jener Verhaltensformen, die der menschlichen Natur zuwiderlaufen, zu garantieren, müssen sie von der Gesellschaft normativ sanktioniert werden. Dies geschieht, solange noch keine normwahrenden Institutionen entwickelt sind (aber auch dann noch), einerseits mit den Mitteln der Religion, andererseits durch Regeln der Verwandtschaft (die sich mit deren scheinbarer Natürlichkeit legitimieren).

Das soll nicht heißen, dass alle religiösen Vorstellungen und verwandtschaftlichen Beziehungen ökonomisch ableitbar sind, vielmehr wird angenommen, dass solche Vorstellungen und Beziehungen weiterexistieren können, sofern sie nur den Erfordernissen des gesellschaftlichen Kräftehaushaltes nicht im Wege stehen. Doch soll es heißen, dass es letztlich diese Erfordernisse und nicht die kulturellen Normen sind, die sich in der Regelung des Verhaltens durchsetzen. Zwischen Verhalten und Normen wird eine Beziehung postuliert, die der zwischen lebendiger Sprache und Grammatik (z. B. Phonetik und Phonemik) entspricht, ohne dass damit die Möglichkeit einer vorgängigen Regeländerung als Resultat einer Analyse vorhandener Widersprüche bestritten zu werden braucht; spezifischer ausgedrückt: ohne dass die Gesetzgebung immer nachzuhinken braucht. Damit ist weiterhin gesagt, dass Sozialordnung und Religion nicht einfach Reflexe der «Ökonomie» sind, sondern dass die gesellschaftliche Ökonomie ohne Sozialordnung und Religion nicht möglich wäre.

Diese allgemeine Feststellung gibt nun aber keinerlei Hinweise darauf, wie die unterschiedliche Stellung der Frau in den verschiedenen Gesellschaftsformen zu erklären sei. Deshalb seien im Folgenden einige der modernen Theorien vorgeführt und kritisch kommentiert. Dabei wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben, doch sollen – in Anbetracht der eingangs dargelegten Möglichkeit, dass insbesondere



die männliche Perspektive zu Verzerrungen neigt – vor allem weibliche Autoren zu Wort kommen.

## **2. Theorien zur Stellung der Frau**

Zwei negative Feststellungen vorab: ich weiß von keinem modernen westlichen Ethnologen, der an jener Theorie des letzten Jahrhunderts festhielt, nach der eine ursprünglichere matriarchalische Phase durch eine patriarchalische abgelöst wurde. Für eine emanzipatorisch orientierte Bewegung mag ein Mythos von einem goldenen Zeitalter, das zurückkehren wird, recht nützlich sein (s. Webster 1975), nur ist die Tatsache, dass etwas bereits war, keine Garantie dafür, dass es wieder so sein wird, wie umgekehrt auch aus einem «war nicht» nicht auf ein «wird nie sein» geschlossen werden kann. Im letzten Jahrhundert gab es noch keine Gesellschaft, die der unseren gleich sah: heute gibt es sie. Allerdings hat diese Argumentation einen Haken: die Entwicklung der heutigen Gesellschaft basiert auf technischen Fortschritten, und solche bilden eine kontinuierliche Kette. Davon, dass die gesellschaftliche Stellung der Frau sich im Laufe der Menschheitsentwicklung kontinuierlich verbessert hätte, kann keine Rede sein, eher vom Gegenteil. Wir werden darauf zurückkommen.

Die zweite allgemein abgelehnte These ist die, dass die Untertänigkeit der Frau biologisch fixiert sei. Wäre dem so, gäbe es in der Tat für die Befreiung der Frau nur die Haltung des SCUM-Manifestos von Valerie Solanis (1967): soweit nicht zum Zwecke der Samengewinnung nötig, wären die Männer abzuschlachten. Wenn Männer physiologisch eher auf das Herrschen ausgerichtet sind als Frauen, so sind sie dies nicht im Prinzip, sondern im Durchschnitt, und der dabei entstehende Überschuss lässt sich kulturell offenbar überspielen: anderenfalls gäbe es keine Gesellschaften, in denen annähernd Gleichberechtigung herrscht oder die Männer sogar eher als die Leidtragenden erscheinen als die Frauen. Übrigens gibt es Kulturen, die freimütig gestatten, die Geschlechterrollen zu wechseln, sich als manngewordene Frau eine Frau zuzulegen und deren Kinder zu bevatern oder umgekehrt. Besonders im ersten Fall handelt es sich dabei nicht um Homosexualität, sondern um Manipulationen der sozialen Schichtzugehörigkeit. Zu bemerken ist zudem, dass es auch hier nur ein Entweder-Oder gibt und ein Zwischending nicht zugelassen zu sein scheint. Dementsprechend bemühen sich auch bei uns die Ärzte, nach dem Prinzip «weil nicht sein kann, was nicht sein darf», aus dem, was die Natur verpfuscht hat, halbwegs brauchbare Männlein oder Weiblein zu basteln. Aber auch «Societies for cutting up hermaphrodites» sind, entgegen Lévi-Strauss, keine Notwendigkeit: in einigen Kulturen (z. B. bei den Navaho) genießen Zwitter hohes Ansehen.

Wenden wir uns nun den von Ethnologen diskutierten Theorien zu. Genau genommen handelt es sich nicht um Theorien, sondern um Interpretationsversuche, weshalb denn auch das Bild sich von Autor zu Autor etwas verschiebt und jedes Resümee nicht umhin kann, die Ansichten der einzelnen Autoren in diesem oder jenem Punkt zu verzeichnen. Die generellsten Theorien sind ihren Voraussetzungen nach diejenigen, die von einer generellen Zweitrangigkeit der Frau ausgehen. Entsprechend allgemein müssen die Voraussetzungen sein; und was überall zweifellos vorhanden ist, sind die physischen Unterschiede zwischen Mann und Frau. Sind sie jedoch als solche kein Grund für die Zweitrangigkeit der Frau, ist diese vielmehr kulturell bedingt, so liegt nahe, da Kultur als Symbolsystem aufgefasst werden kann, die Ursachen für die Zweitrangigkeit der Frau in der Vorstellungswelt, der Ideologie, zu suchen. Da der Mensch sich durch die Kultur über die Natur erhebt, ist hier eine erste Wertung gegeben: Kultur ist besser als Natur. Vergleicht man nun Mann und Frau, so ist offenkundig, dass die Frau näher bei der Natur ist als der Mann. Bereits Simone de Beauvoir stellte fest, dass die Frau mehr den Bedürfnissen der Gattung Mensch unterworfen sei als der Mann, ihre Animalität offenkundiger sei als die des Mannes. Ortner (1974) resümierte die größere Nähe der Frau zur Natur in drei Punkten:

1. «Der Körper der Frau und seine stärker und häufiger dem "Leben der Spezies" verbundenen Funktionen scheinen die Frau näher an die Natur zu rücken. Im Gegensatz dazu befreit die Physiologie des Mannes diesen besser zur Durchführung kultureller Aufgaben.
2. Der Körper der Frau und seine Funktionen weisen ihr soziale Rollen zu, die man ihrerseits einer niedrigeren Ordnung des kulturellen Prozesses zurechnet als jene des Mannes.
3. Die traditionellen sozialen Rollen, die der Frau aufgrund ihres Körpers und dessen Funktionen auferlegt sind, geben ihrerseits der Frau eine spezielle psychische Struktur, welche, ebenso wie ihre physiologische Natur und ihre soziale Rolle, für enger mit der Natur verbunden gelten» (Ortner 1974: 73-74).

Zum zweiten Punkt sei besonders die Mittlerrolle der Frau hervorgehoben: so wie sie in der Essensbereitung die rohe Natur in die gekochte Kultur umwandeln muss, bleibt ihr die Aufgabe, aus dem Naturprodukt Kind ein Kulturprodukt Mensch zu machen – der Mann nimmt nur die letzten, deshalb allerdings nicht minder mühsamen, Verfeinerungen vor. All solche Aufgaben machen die Frau praktischer, pragmatischer, diesseitsorientierter als den Mann: «Die weibliche Persönlichkeit tendiert dazu, mehr mit konkreten Gefühlen, Dingen und Menschen befasst zu sein als mit abstrakten Begriffen; sie tendiert zu Personalismus und Partikularismus» (ebd.: 81).

Inwieweit solche Behauptungen interkulturell gültig sind, wird nicht geklärt (und kann, nach unserem Material, auch nicht geklärt werden), sicher ist jedoch, und darauf weist Ortner (ebd.: 86) selbst hin, dass es Kulturen gibt, in denen der Mann mit der Natur und die Frau mit der Kultur assoziiert werden. Warum das so ist, wird nicht gefragt, und der Gedanke, dass die Vorstellung von einer Superiorität der Kultur über die Natur einem hochkulturellen Dünkel entspringen könnte, kommt erst gar nicht auf. Dabei könnte letztere durchaus für die These von Ortner sprechen, nämlich dann, wenn man mit einiger Berechtigung feststellt, dass die soziale Stellung der Frau von den Primitiven zu den Hochkulturen hin abnimmt. Die Assoziation der Frau mit der Natur ist letztlich selbst nur ein «Kulturprodukt». Es reicht jedoch nicht, dies einzusehen, um die Situation zu ändern:

«Das Ergebnis ist ein (traurigerweise) effizientes Rückkopplungssystem: verschiedene Aspekte der weiblichen Situation (physische, soziale und psychologische) tragen dazu bei, dass der Frau eine große Nähe zur Natur beigemessen wird. Gleichzeitig ist die Sicht von ihrer Naturnähe in institutionellen Formen verankert, die ihre Situation reproduzieren. Im Hinblick auf den sozialen Wandel ergeben sich ähnlich kreisförmige Implikationen: eine andersartige kulturelle Sicht könnte lediglich aus einer unterschiedlichen sozialen Lage erwachsen; eine andere soziale Lage wiederum kann nur aus einer anderen kulturellen Sicht entstehen. Es ist also klar, dass die Situation der Frau von beiden Seiten her in Angriff genommen werden muss» (ebd.: 87).

Die Komplexität des Problems beleuchtet Ardener (1975): aus der Dominanz der Männer ergibt sich auch die Dominanz der von ihnen konstatierten Gesellschaftsmodelle. Die der Realität möglicherweise näheren Gegenmodelle der Frauen werden unterdrückt, können nicht zum Ausdruck gebracht werden. Wollten die Frauen darüber reden, müssten sie sich der Sprachsymbole der Männer bedienen, so dass die Modelle nicht unverfälscht an die Oberfläche zu bringen sind. Ardener bezeichnet die Frauen deshalb als «muted group», also: stummgemachte Gruppe. Die traditionelle Feststellung der Ethnologen, dass Frauen schlechtere, unbrauchbarere Informanten sind als die Männer, findet damit ihre Erklärung. Betrachten wir aber diese Erklärung näher, so ist nicht von vornherein feststellbar, wer die Frauen stumm gemacht hat: der Ethnologe mit seinen auf ein männliches Modell ausgerichteten Fragestellungen oder die Männer der betreffenden Gesellschaft selbst. Feststeht, dass die Frauen in allen Gesellschaften reden können – was ihre Männer oder unsere Ethnologen mit diesem Reden anfangen können, ist eine andere Frage. Es könnte ja auch sein (und ist in einigen Fällen nachweislich so), dass auch die Frauen die Reden ihrer Männer für wertloses Geschwätz halten. Mag sich der Mann auch noch so sehr zum Kulturträger per se deklarieren, dies erklärt noch lange nicht, wieso die Frauen

dies akzeptieren. Die Ortner'schen Ideologien bleiben also wirkungslos, wenn nicht ein Mechanismus aufgezeigt werden kann, der die Frauen zwingt, sie zu akzeptieren.

Liegen die Möglichkeiten zur Devaluation der Frau also nicht im Symbolsystem, so lassen sie sich doch vielleicht in der Psychologie finden. Falls dies universell gelten soll, muss wieder ein universelles Phänomen die Basis bilden. Universell fällt es den Frauen zu, Kinder zu gebären und zu säugen, ziemlich generell dürfte auch gelten, dass sie es sind, die die erste Sozialisation der Kinder übernehmen. Dabei ergibt sich jedoch alsbald ein Unterschied nach den Geschlechtern: während die Tochter sich auf längere Zeit mit der Mutter identifizieren kann, sie nachahmen und in ihre Rolle hineinwachsen kann, muss der Sohn sich umorientieren auf die Welt der Männer, von der man annehmen kann, dass sie weniger häuslich ist und damit weniger konkret, persönlich. Löst sich der Sohn aus der Identifikation mit der Mutter, wird er diese Identifikation nicht durch eine ebensolche mit der Person des Vaters ersetzen, sondern eher mit der Rolle des Vaters. Und je weniger diese Rolle konkret fassbar ist, desto mehr muss diese Rollenidentifikation durch die Negation der Mutterrolle gebildet werden. Damit wird der Grund gelegt zu einer Devaluierung der häuslichen Welt der Frauen und der damit verbundenen Werte und Verhaltensweisen.

Diese Abwertung braucht von den Frauen jedoch nicht akzeptiert zu werden, kann vielmehr unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen dazu führen, dass einer selbstsicheren, untereinander verbundenen (Verwandtschafts-)Gruppe der Frauen vereinzelte, unsichere (wenn auch sich etwas Besseres dünkende) Männer gegenüberstehen. Erst wenn diese Konkatenation der Frauen aufgebrochen wird, ergeben sich Schwierigkeiten auch für die Frauen selbst. In der Kleinfamilie kommt es zum gegenseitigen «overinvolvement» von Mutter und Tochter. «Die Mutter repräsentiert unvermeidlich für ihre Tochter (und ihren Sohn) Regression, Passivität, Abhängigkeit und Mangel an Realitätsbezug. Für die Tochter bedeutet weibliche Geschlechtsidentifikation eine Identifikation mit einer abgewerteten, passiven Mutter und die persönliche Mutteridentifikation besteht mit einer Mutter, deren eigene Selbsteinschätzung niedrig ist. Auch bei einer bewussten Zurückweisung ihrer ödipalen Mutteridentifikation bleibt eine unbewusste Zurückweisung und Abwertung ihrer selbst aufgrund ihrer andauernden prä-ödipalen Identifikation und Grenzverwischung mit ihrer Mutter» (Chodorow 1974: 65). Abhilfe lässt sich hier nur schaffen durch wesentlich stärkere Einbeziehung des Vaters in den Sozialisierungsprozess.

Obwohl Chodorows Arbeit im Wesentlichen auf Material aus unserer eigenen Gesellschaft basiert, passen sich die wenigen ethnologischen Daten gut in das

Schema ein, vorausgesetzt nur, dass man davon ausgeht, dass die Verteilung der politischen Autorität kein Indikator für die Dominanzverhältnisse zwischen den Geschlechtern ist. Wir werden darauf zurückkommen. Bereits jetzt sollte jedoch klar sein, dass unter diesem Aspekt von einer generellen Benachteiligung und Unterdrückung der Frau keine Rede mehr sein kann. Im Gegenteil müssen matrifokale Gesellschaften, die die Konkatenation der Frauen fördern, in Verdacht geraten, Systeme der Benachteiligung und Unterdrückung des Mannes zu sein. Abgesehen davon gibt dieser Ansatz keinen Aufschluss darüber, wie die Abwertung der Frau, die sich bei den Männern bis zu einem gewissen Grade «unvermeidlich» bildet, jetzt in die Praxis umgesetzt werden kann, so dass die Frauen auch objektiv zum devaluierten Geschlecht werden.

Für die Neomarxisten wird diese Umsetzung möglich durch die Klassengesellschaft. Ich spreche deshalb von Neomarxisten, weil Marx selbst sich zu diesem Thema nicht direkt geäußert hat, seine Ideen jedoch ganz offenbar mit eingeflossen sind in die Engelssche Umarbeitung der von Morgan (1877) stammenden Daten zum «Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates». Davon ist jedoch, nach unseren heutigen ethnografischen Kenntnissen, nicht viel mehr zu retten als ein paar Grundgedanken. Es fragt sich nur, welche? Aufrechterhalten lässt sich zweifellos die Opposition von staatlich organisierter Klassengesellschaft und klassenloser tribaler Gesellschaft; und die Unterschiede in der konkomitanten Stellung der Frau sind beträchtlich. Gough (1975: 74) schreibt: «Von Anfang an waren Frauen den Männern in gewissen Schlüsselstellungen hinsichtlich Status, Mobilität und Leitung öffentlicher Angelegenheiten untergeordnet. Aber vor der Revolution des Bodenbaus und sogar für Jahrtausende danach basierte die Ungleichheit hauptsächlich auf der unveränderbaren Notwendigkeit langer Kinderpflege verbunden mit den Erfordernissen einer primitiven Technologie. Das Ausmaß der sozialen Ungleichheit variierte entsprechend dem Habitat und der daraus resultierenden geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung. Aber auf jeden Fall war es weithin eher eine Überlebensfrage als eine von den Männern ersonnene kulturelle Benachteiligung der Frauen. Daraus resultiert der Eindruck von Würde, Freiheit und gegenseitigem Respekt zwischen Männern und Frauen in den Gesellschaften der Wildbeuter und Feldbauer. Dies trifft für patrilokale, bilokale, oder matrilocale Gesellschaften zu, obwohl matrilocale Gesellschaften mit matrilinear ererbter Erbfolge den Frauen größere Freiheit geben als patrilokale und patrilineare Gesellschaften gleichen Produktivitätsniveaus und politischen Entwicklungsstandes.

Ein deutlicher Wandel fand statt mit dem Anwachsen von individuellem und familiärem Eigentum an Herden, an dauerhaften Werkzeugen und Handelsgütern, an dauerhaften bewässerten Feldern oder anderen Formen von vererbtem Gut. Mit

dem Entstehen von Klassengesellschaften und der männlichen Dominanz in der herrschenden Klasse des Staates verschärfte sich die Unterordnung der Frauen und erreichte schließlich ihren Tiefpunkt in den patriarchalischen Familien der großen agrarischen Staaten». Zu den Zeichen dieser Unterordnung rechnet Gough unter anderem «die Fähigkeit, den Frauen Sexualität zu verbieten oder sie ihnen aufzuzwingen, ihnen Arbeit zu befehlen oder sie auszubeuten, über ihre Produkte und über ihre Kinder zu verfügen oder sie ihnen wegzunehmen, sie physisch zu bestrafen und ihre Bewegungsfreiheit zu behindern, sie als Handelsobjekte der Männer zu benützen oder von ihnen weite Gebiete gesellschaftlichen Wissens und kultureller Errungenschaften fernzuhalten» (ebd.: 69-70).

Es ist hier dreierlei einzuwenden: 1. Obwohl jene Formen der Unterdrückung der Frau bei Jägern und Sammlern nicht vorkommen, kann dies für Feldbauer nicht gesagt werden – und, im Gegensatz zum Ackerbau, korreliert Feldbau nicht positiv mit Klassengesellschaft und Staatenbildung. 2. Die Mechanismen, die Staatenbildung und Unterdrückung der Frau verbinden, bleiben ungeklärt. 3. Die gegebenen Erklärungen für die Subordination der Frau in Vorklassengesellschaften sind Elemente nicht-marxistischer Theorien, wie wir sie z. T. bereits kennengelernt haben.

Was die vorstaatlichen Feldbauern betrifft, so haben P. P. Rey (1971) und andere französische Neomarxisten eine These entwickelt, nach der wir es auch in dieser Formation mit Klassen zu tun haben: die Klasse der Ausbeuter sind die «Alten», die Lineage-Chefs, die Klasse der Ausgebeuteten die Jungen und die Frauen. Die Ausbeutung basiert nicht auf dem Eigentum an Produktionsmitteln, sondern auf der Verfügungsgewalt über die Produzenten, insbesondere über die Frauen als Produzentinnen der Produzenten. Man könnte das auch so formulieren, dass die Ausbeutung hier nicht mehr über das Eigentum am Produktionsmittel Boden, sondern am Produktionsmittel Frau erfolgt: die Frauen gehören den Alten und werden den Jungen nur gegen Ablieferung eines Mehrprodukts überlassen. Durch welche Mittel die Frauen in diese Objektrolle gezwungen wurden, wird nicht diskutiert.

Reys Kollege Meillassoux (1975) lehnt diese These der Klassengesellschaft auf Altersbasis ab und sieht in den Frauen die eigentlichen Ausgebeuteten, indem ihnen die Rechte an ihren Produkten vorenthalten werden, und zwar sowohl an den von ihnen produzierten Feldfrüchten als auch (in den patrilinearen Gesellschaften) an ihren Kindern. Diese Entrechtung erklärt er als die Folge gerade jener (historisch vorzuschaltenden) Gesellschaftsordnung mit inzipientem Bodenbau, in der die Töchter in der Regel am Wohnort der Mutter bleiben, wo also im Prinzip

Matrilokalität vorherrscht. Ein Defizit an weiblichen Nachkommen kann dabei, laut Meillassoux, nicht anders ausgeglichen werden als durch Hereinholen von Frauen außerhalb der Gruppe, und dieses gegebenenfalls mit Gewalt. Die Männer, die ansonsten noch vorwiegend der Jagd nachgehen, begeben sich jetzt auf Frauenraub. Folglich müssen die Frauen vor Überfällen geschützt werden, und dazu sind die Frauen der eigenen Gruppe weniger geeignet als die Männer, aber nicht weil die Männer dazu von Natur aus geeigneter wären, «sondern weil sie weniger verwundbar sind aufgrund ihrer relativen Nutzlosigkeit im Hinblick auf die Erzeugung von Kindern [...] Erniedrigt durch ihre soziale Verletzbarkeit – die "physische Schwäche" der Frau, die man oft als ursprünglichen Grund ihrer untergeordneten Lage ansieht, ist sehr wahrscheinlich eher der gegenwärtige Reflex ihrer sozialen Schwäche und das Produkt einer jahrtausendelangen Evolution, als einer natürlichen Unterlegenheit –, werden die Frauen nun unter männlichem Schutz zur Arbeit geschickt und den undankbarsten, widerlichsten, am wenigsten gratifizierenden Aufgaben in Landwirtschaft und Küche ausgeliefert. Von vornherein von den Aktivitäten wie Jagd und Krieg ausgeschlossen, auf denen sich gesellschaftliche Wertschätzungen gründen, sind Frauen so gering geschätzt, dass der Kindermord an Mädchen mitunter häufiger praktiziert wird als der an Jungen, und dies trotz der wesentlichen und außerordentlichen Gabe des Gebärens, die den Frauen vorbehalten ist» (Meillassoux 1975: 52). Erst die Etablierung der Patrilinearität und ihrer politischen Machtinstanzen, die einen geregelten Frauentausch zulassen, setzt diesem Treiben ein Ende, perpetuiert jedoch die Unterwerfung der Frau.

Man bemerke, dass der ganze Prozess in Gang gesetzt wird durch die Bemühungen, *à tout prix* die matrilocale Ordnung aufrechtzuerhalten – ganz im Sinne der Strukturfunktionalisten, für die die Aufrechterhaltung der sozialen Struktur ein wissenschaftliches Credo war (Radcliffe-Brown 1935: 301 ff.) – das Kuriose dabei ist nur, dass ausgerechnet die eingeheirateten Männer (wer sonst?) sich nun bemühen, die Matrilineages zu perpetuieren, indem sie gemeinsam ausziehen, sich weitere Frauen zu rauben (die diese Lineages gar nicht perpetuieren können) und zu guter Letzt auch noch die eigenen Töchter töten (die es könnten). Etwas sinnvoller und viel «materialistischer» war da schon die Konstruktion, die McLennan bereits 100 Jahre früher erfand (publiziert posthum 1885): Nach ihm töteten die matrilinearen (aber nicht *eo ipso* auch matrilocalen) Jäger, bei denen Frauenarbeit nicht essenziell für den Lebensunterhalt war, im Bemühen, ihre Population stabil zu halten, alle Töchter bis auf eine, so dass sich die überzähligen Männer auf Frauenraub bei den Nachbarn begaben (wodurch zugleich in Form der Virilokalität ein patrilineares Moment eingeführt wurde). Mit der Erfindung des Bodenbaues, durch den die Arbeit der Frau zunehmend nützlicher wurde, ließ man auch die bisher

überzähligen Töchter am Leben, die Notwendigkeit des Frauenraubes entfiel, und der geregelte Frauentausch auf patrilokaler Basis setzte sich durch. Zwar ist auch diese Version nichts als pure Spekulation, doch ist interessant, dass McLennan den Wert der Frau über ihre Feldarbeit steigen lässt, während für Meillassoux Bodenbau und «Küche» *a priori* so wertlos sind, dass man gerade deshalb eher Mädchen tötet, wohingegen Jagd und Krieg mit größter Selbstverständlichkeit zu den fundamentalen Werten der Gesellschaft erklärt werden.

Im Gegensatz dazu geht Harner (1975) – implizit – von einer prinzipiellen Gleichwertigkeit der Tätigkeit von Mann und Frau aus. Dass Frauen dennoch schon in einfachen feldbäuerlichen Gesellschaften «den Männern sowohl formell als informell untergeordnet erscheinen», erklärt er mit der Knappheit der Männer. Nicht zuletzt durch ihren Einsatz in der Kriegführung ist die «Erwachsenensterblichkeit bei Männern tendenziell höher als bei Frauen. Daraus resultiert eine polygyne Gesellschaft, so dass in dem typischen Haushalt die erwachsene männliche Arbeitskraft knapper ist als die erwachsene weibliche Arbeitskraft. Da die Männer gegenüber den Frauen eine knappere Arbeitskraft darstellen, werden sie den größeren Einfluss haben und die Kontrolle über den Haushalt ausüben» (Harner 1975: 129).

Es bleibt einzuwenden, dass die Gleichwertigkeit der Arbeitskraft genau so wenig *a priori* angenommen werden kann wie eine Gleichrangigkeit der Nachfrage. Es gibt Gesellschaften, in denen die Männer die meisten Arbeiten verrichten, und andere, in denen die Frauen die meisten Arbeiten verrichten. Aber je extremer die Einseitigkeit, desto tiefer die Stellung der Frau, unabhängig davon, ob die Frau fast alles oder fast nichts tut (s. Sanday 1974).

Unabhängig von jedem Bezug auf den «Arbeitsmarkt» ließe sich jedoch folgende These (für die mir noch keine Literaturbelege bekannt sind) formulieren: In der Regel ist von den Ehepartnern der Mann der Ältere. Bei sich schnell zuspitzender Alterspyramide und zusätzlichem Verlust von Männern durch Krieg ergibt sich daraus ein Überangebot von Frauen (bzw. Unterangebot von Männern) im heiratsfähigen Alter und damit, nach formalen Marktgesetzen, eine Höherbewertung des Mannes gegenüber der Frau, die mit steigender durchschnittlicher Lebenserwartung und Rückgang der Kriegsverluste rückläufig wird. Harner verweist auf die praktische Folge der Polygynie; gerade diese kann jetzt jedoch ihrerseits zu einem Überfluss an unverheirateten jungen Männern führen. Vor allem aber sollte (Hamer zufolge) die Praxis der Tötung weiblicher Babys, durch die das Angebot an Frauen künstlich verknappt wird, zu einer Verbesserung der Stellung der Frau führen. Die im indischen Kontext vergleichsweise gute Stellung der Frau bei den Rajputen des Punjab, die weiblichen Infantizid praktizierten, scheint für die These zu



sprechen. Jedoch handelt es sich hier um Frauen einer dominanten Kaste – die gleichen Praktiken in China, die dazu führten, dass in einigen Gegenden bis zu drei Männer auf zwei Frauen kamen, änderten nichts an der allgemein unterdrückten Stellung der chinesischen Frau. Auch ein genereller Nachweis dessen, dass zwischen einzelnen Gesellschaften vorhandene Unterschiede in der natürlichen Sexratio (Männer- bzw. Frauenüberschuss) mit der jeweiligen Stellung der Frau korrelieren, dürfte sich nicht erbringen lassen. Aussichtsreicher erscheint eine Korrelation mit Bezug auf Unterschiede im durchschnittlichen Heiratsalter, doch ließe sich in diesem Fall eher argumentieren, dass die Zurverfügungstellung von jungen Mädchen für alte Männer eher das Resultat der bereits vorhandenen Dominanz der Männer ist, als dass die Diskrepanz im Heiratsalter als Ursache für männliche Dominanz gelten könnte.

Kehren wir zu den materialistischen Erklärungsversuchen zurück. Sacks (1975) versucht die Frage der Stellung der Frau dadurch zu beantworten, dass sie bestimmte Statuskriterien herausstellt und am Beispiel vier afrikanischer Gesellschaften (von egalitären Jägern und Sammlern bis hin zu klassengeschiedeten, staatsgebundenen Ackerbauern und Viehzüchtern) den zunehmenden Statusabbau verfolgt. Sie stellt fest, «dass es zwei Aspekte der Stellung der Frau gibt: 1. Frauen als gesellschaftliche Erwachsene und 2. Frauen als Ehepartner. Diese beiden Positionen können ziemlich unabhängig voneinander variieren. Wie oder ob die Frauen als Erwachsene angesehen werden, wird nicht durch die gleichen Faktoren bestimmt wie die Stellung gegenüber ihren Ehemännern.

Grundsätzlich sind Frauen dort soziale Erwachsene, wo sie kollektiv als Teile einer Arbeitsgruppe arbeiten, die größer ist als ihr Haushalt oder die von ihm verschieden ist [...] Die Position der Frauen nahm in direkter Korrelation zu der Verhäuslichung ihrer Arbeit und zu der Entwicklung der Produktion für Markt und Privateigentum ab» (Sacks 1975: 228).

Sacks glaubt nicht, «dass männlicher Besitz die Basis für die männliche Überlegenheit darstellt [...] Klassengesellschaften trennen scharf zwischen der häuslichen und der öffentlichen Sphäre des Lebens, und die häusliche Macht ist nicht übertragbar auf die gesellschaftliche Macht oder öffentliche Stellung. Darüber hinaus ist in Klassengesellschaften die ökonomische und politische Autonomie des Haushaltes sehr beschränkt. So sind die Frauen bei notwendigen Handlungen im öffentlichen Bereich in einem offenen oder verdeckten Nachteil. Das wirkt vermutlich auch einer häuslichen Gleichheit entgegen. Es ist also wahrscheinlich, dass in Klassengesellschaften die untergeordnete Position der Frauen nicht von den häuslichen Besitzverhältnissen herrührt, sondern von Bedingungen außerhalb des Haushaltes, die den Frauen einen Erwachsenenstatus verwehren» (ebd.: 229).

Klassengesellschaften tendieren dazu, «die Arbeiten der Männer zu vergesellschaften und die von Frauen zu verhäuslichen; dies schafft die materielle und organisatorische Basis für die Leugnung des Erwachsenenstatus der Frauen und erlaubt den herrschenden Klassen, die Frauen als Mündel der Männer zu definieren [...] Die herrschenden Klassen tendieren dahin, Männer als Arbeiter auszuwählen, einerseits, weil sie mobiler sind, mehr aber noch, weil sie intensiver ausgebeutet werden können als Frauen, da sie ja keine Kinder nähren und aufziehen müssen [...] Der *Effekt* von staatlichen Rechtssystemen und anderen Formen von Ideologie, die hauptsächlich von der herrschenden Klasse entwickelt wurden, war es, die Unterschiede bezüglich der Rollen in der Produktion in einen Wertunterschied zwischen Mann und Frau zu verwandeln. Aufgrund ihrer Arbeit sind die Männer gesellschaftliche Erwachsene, die Frauen aber häusliche Mündel» (ebd.: 230). «Die Dichotomisierung von Familie und Gesellschaft, die besonders stark in Klassengesellschaften anzutreffen ist, macht die Frau verantwortlich für die Produktion von privatem Gebrauchswert und die Männer verantwortlich für die Produktion von Tauschwerten. Die Unterscheidung [zwischen den beiden Produktionen] weist den Frauen eine schwere Verantwortung zu, sowohl für die Reproduktion ihrer selbst und der tauschwertproduzierenden Arbeiter als auch für die Aufzucht künftiger tauschwertproduzierender und reproduzierender Arbeiter. In diesem Zusammenhang wird Lohnarbeit (oder gesellschaftliche Arbeit) eine zusätzliche Bürde der Frau und mindert keineswegs die Verantwortlichkeit der Frauen für häusliche Arbeit. Für vollkommene soziale Gleichheit muss die Arbeit von Männern und Frauen von der gleichen Art sein: der Produktion gesellschaftlicher Gebrauchswerte. Damit dies geschieht, können Familie und Gesellschaft nicht getrennte *ökonomische* Lebenssphären bleiben. Produktion, Verbrauch, Kinderaufzucht und ökonomische Entscheidungsfindung, sie alle müssen in einer einzigen sozialen Sphäre stattfinden [...]. Das was jetzt private Familienarbeit ist, muss öffentliche Arbeit werden, damit Frauen vollkommen gesellschaftliche Erwachsene werden» (ebd.: 234).

Es sind hier zwei Thesen zu unterscheiden. Die erste besagt, dass Frauen sozial vollwertig dort sind, wo sie kollektiv für ein größeres Ganzes als ihren Haushalt arbeiten. Dies trifft *strictu sensu* bereits für die Jäger und Sammler nicht zu. Frauen gehen zwar häufig in Gemeinschaft sammeln, aber jede sammelt für ihren eigenen Haushalt. Was in der Regel geteilt wird, ist größere Jagdbeute, die die Männer einbringen. Dieser Unterschied hat seine praktischen Gründe: erfolgreiche Jagd ist weit mehr Glückssache als erfolgreiches Sammeln, zudem ist der Mengenanfall bei der Jagd wesentlich unausgeglichener als beim Sammeln, Konservierungsmöglichkeiten sind gering. Zur gemeinsamen Ernährung tragen die Männer weniger, aber Höhergeschätztes bei, die Frauen mehr, aber Geringeres. Weder dieser

Unterschied noch die größere Kollektivität der Männer scheint von nachweisbarer Auswirkung auf die Stellung der Frau, die der des Mannes nicht nachzustehen braucht (Draper 1975). Sie kann ihr jedoch nachstehen: ob in diesen Fällen die Leistungen der Männer für das Kollektiv größer sind als die der Frauen, untersucht Sacks nicht. Ihre erste These erscheint deshalb nicht als Ergebnis einer ethnologischen Analyse, sondern vielmehr als deduziert aus den Verhältnissen der komplexeren Gesellschaften, in denen die soziale Minderwertigkeit der Frauen einhergeht mit ihrer Restriktion auf den häuslichen Bereich.

These 2 behandelt die Frage, wieso diese Restriktion und Abwertung zustande kam. Es stimmt zweifellos, dass zu öffentlichen Arbeiten und als Lohnarbeiter eher Männer als Frauen herangezogen wurden und werden. Der Extremfall, nämlich ständiger Militärdienst aller wehrfähigen Männer, führte bei den Nayar in Malabar zur Herausbildung einer matrilinearen Organisation der agrarischen Produktion, die der Frau zwar keine politisch dominante Position einbrachte, sie aber immerhin sozial voll anerkannt und einflussreich werden ließ. Die Produktion der Tauschwerte wurde an sozial niedrig stehende (patrilineare) Kasten verwiesen (s. Gough 1961). Sacks muss deshalb die Herrschenden zu Hilfe nehmen, um sie eine Ideologie hervorbringen zu lassen, nach der die Arbeit im öffentlichen Bereich vollwertiger ist als die im häuslichen. Dass erst dadurch die Stellung der Frau abgewertet wurde, kann nicht behauptet werden. In einer Analyse südfranzösischer bäuerlicher Verhältnisse zeigt Reiter (1975), dass die dortigen Frauen ihrem eigenen Verständnis nach «nicht arbeiten», ohne sich deshalb im Vergleich mit den Männern minderwertiger vorzukommen. Und schließlich noch eine Umkehrung: im urbanen Bereich einiger südostasiatischer Staaten wird im Vergleich zu uns ein wesentlich größerer Anteil der Arbeiten im öffentlichen Bereich durch Frauen geleistet – die häusliche Stellung der Frau ist jedoch eindeutig schlechter. Gegen solche Argumente mag eingewandt werden, dass Ausnahmen die Regel bestätigen. Es wäre jedoch zuerst nachzuweisen, dass die von Sacks behaupteten Korrelationen die Regel sind.

Zuzustimmen ist ihr jedoch darin, dass die Beteiligung der Frau an der sich entwickelnden Tauschwertosphäre ihre soziale Stellung beeinflussen kann, und hinsichtlich dieser nach öffentlichem und häuslichem Bereich zu unterscheiden ist, zumal es möglich scheint, dass beide bis zu einem gewissen Grade unabhängig von einander variieren. Diese Unterscheidung wird allerdings umso schwieriger, je weniger komplex die Gesellschaften sind. Weiterhin müssen Kriterien herausgestellt werden, nach denen interkulturell der Status der Frau verglichen werden kann. Ausdrücke wie Subordination, Unterdrückung, Zweitrangigkeit sind viel zu vage und subjektiv füllbar, um für Vergleiche brauchbar zu sein.

Sanday (1974: 192) benutzt als Kriterien für den Status im öffentlichen Bereich:

1. Weibliche Verfügung über Sachen: Frauen können – über den Haushalt hinaus – Dinge wie Land, Produkte, Handwerk usw. effektiv verwalten, zuteilen oder veräußern.
2. Nachfrage nach weiblichen Produkten: Weibliche Produkte haben einen anerkannten Wert entweder intern – jenseits der lokalen Familieneinheit – oder auf einem äußeren Markt.
3. Weibliche politische Partizipation: Frauen können ihre Meinung in einem regulären offiziellen Verfahren zum Ausdruck bringen und können die Politik jenseits der häuslichen Einheit beeinflussen, selbst wenn dies nur durch einige wenige Repräsentantinnen geschieht.
4. Weibliche Solidaritätsgruppen, die sich weiblichen politischen oder ökonomischen Interessen widmen: Frauen schließen sich regulär zusammen, um ihre Interessen zu schützen oder zu vertreten und sind in dieser Tätigkeit anerkannt und effektiv.

Nach dem von Sanday benutzten Sample von 12 Gesellschaften können diese Kriterien skaliert werden, d. h. Kriterium 4 ist nur anzutreffen, wo Kriterien 1-3 vorhanden sind, 3 setzt 1 und 2 voraus, 2 setzt 1 voraus. Als wichtigste Folgerung daraus ergibt sich, «dass die Voraussetzung für politische Autorität der Frauen ein gewisses Maß an ökonomischer Macht darstellt, d. h. Besitz oder Verfügungsgewalt über strategische Ressourcen» (ebd.: 139). Im Gegensatz zu den bisher behandelten Thesen geht die Autorin von einer ursprünglichen Ungleichheit aus, indem sie der Frau nur den häuslichen Bereich mit physischer Reproduktion zuordnet, dem Mann hingegen Verteidigung und Güterproduktion und damit den Zugang zu den strategischen Ressourcen, mit denen eine Dominanz durchgesetzt werden kann. Zwar darf bezweifelt werden, dass diese Abfolge sich kulturhistorisch halten lässt, für die Frage einer möglichen Emanzipation der Frau ist dieser Ansatz jedoch der zutreffende. Um aus ihrer untergeordneten Stellung herauszukommen, muss die Frau im Bereich der Produktion von Gütern (hier allein verstanden als Subsistenzmittel) tätig werden.

Ein Vergleich des prozentualen Anteils der Frau an der Subsistenzmittelproduktion mit ihrem (nach obigem Verfahren skalierten) Status im öffentlichen Bereich scheint eine kurvilineare Beziehung anzudeuten: mit zunehmendem Beitrag der Frau wächst ihr Status, erreicht sein Maximum etwa dann, wenn beide Geschlechter etwa gleich viel beitragen, und nimmt hernach wieder ab, bis er bei voller Einspannung der Frau wieder seinen anfänglichen Tiefstand erreicht. Sanday erklärt das dadurch, dass die von der produktiven Arbeit entbundenen Männer dann eine unabhängige Kontrollsphäre entwickeln, durch die sie die Frauen in einen Sklavenstatus hinabdrücken können. Die Beispiele des Samples zeigen, dass Frauen auch im

öffentlichen Bereich einen relativ hohen Status erreichen können «und dadurch der verbreiteten Ansicht widersprechen, dass Frauen universell von dieser Domäne ausgeschlossen waren» (ebd.: 192).

Das Sample ist jedoch zu klein, um die aufgestellten Thesen wirklich abzusichern. Auch die kurvilineare Beziehung zwischen Anteil im Produktionsprozess und Höhe des skalierten Status ist alles andere als perfekt, zumal sich dieser Anteil nur äußerst schwierig und je nach angelegten Kriterien unterschiedlich bestimmen lässt. Dazu kommt, dass die vorgenannte Schwierigkeit der Scheidung nach öffentlicher und privater Sphäre in weniger komplexen Kulturen auch durch die von Sanday benutzten Kriterien nicht aufgehoben wird. Es wird sich also für eine umfänglichere Untersuchung empfehlen, auch Statuskriterien des häuslichen Bereichs mit einzubeziehen.

Eine wertvolle Vorarbeit dafür hat Schlegel (1962) geleistet, die ein Sample von 66 matrilinearen Gesellschaften auf 55 Variable hin untersuchte. Nach ihren Ergebnissen lassen sich diese Gesellschaften dahingehend unterscheiden, ob die Autorität beim Ehemann liegt, beim Bruder bzw. Mutterbruder oder einigermaßen ausgeglichen bei beiden, wobei letzterer Fall quasi gleichbedeutend damit ist, dass die Autorität der Männer überhaupt schwach und die Stellung der Frau dementsprechend stark ist. Bei einer Faktorenanalyse von 33 bzw. 38 Variablen ergaben sich besonders hohe positive Korrelationen zwischen den folgenden Variablen: weder Ehemann noch Bruder dominant, Matrilocalität, Frauen halten ihnen eigene Positionen per Anrecht. Dieses Bündel korreliert stark negativ mit: aggressive Handlungen des Ehemannes erlaubt, männliche Kontrolle des Eigentums, Verfügungsgewalt über Eigentum beim Ehemann, Polygamie, Ehebruch der Frau wird bestraft, Ehemann bestraft den Ehebruch der Frau, Virilokalität. Zu den Ethnien, in denen die in diesen Variablen implizierte Autonomie der Frau besonders gut entwickelt ist, gehören die Hopi und die Irokesen in Nordamerika, die Timbira in Südamerika, aber auch die Belu und Rhadé in Südostasien. Dass die Matrilinearität selbst ein konstitutiver Bestandteil des Komplexes ist, kann dadurch, dass nur Gesellschaften mit Matrilinearität berücksichtigt wurden, nicht mit Sicherheit gesagt, darf aber angenommen werden.

Ein weiteres Ergebnis dieser Studie ist, dass selbst eine Kombination von Matrilinearität und Matrilocalität, d. h. eine Ordnung, die es den Frauen der Verwandtschaftsgruppe erlaubt, beisammen zu bleiben, nicht ausreicht, um zu verhindern, dass entweder der Ehemann oder der Bruder bzw. Mutterbruder gegenüber der Frau als Autoritätsperson auftreten kann. Die Art dieser Autorität bleibt allerdings undefiniert. Dass sie als zentrale Variable erscheint, mag damit

zusammenhängen, dass in ihrer Bestimmung Angaben über andere Variablen mit eingegangen sind. Ebenso bietet die Variable der Kontrolle über das Eigentum einen gewissen Interpretationsspielraum, zumal zwischen Theorie und Praxis der jeweiligen Gesellschaft nicht scharf unterschieden wird. Wo weder die Autorität des Ehemannes noch die des Bruders dominiert, gibt es keine Fälle, in denen allein die Männer das Eigentum kontrollieren, bei ausschließlicher Kontrolle des Eigentums durch die Frauen gibt es jedoch einen Fall, in dem der Ehemann, und zwei Fälle, in denen der Bruder die Autoritätspersonen sind. Zusammenfassend schreibt Schlegel (1972: 87):

«Von allen Variablen also ist die Kontrolle über Eigentum am klarsten und stärksten mit der Autorität im häuslichen Bereich assoziiert. Die unterschiedlichen Implikationen dieser Beziehung sind offensichtlich: Die Kausalität könnte in beide Richtungen gehen, von der ökonomischen Verfügungsgewalt zur Gruppenautorität oder umgekehrt. Oder beide könnten eine Antwort sein auf einen 3. Faktor oder eine Regression von Faktoren. Meine Daten können keine Kausalannahme stützen. Das würde strukturelle und historische Untersuchungen mehrerer repräsentativer Fälle erfordern.»

Diese Aussage beleuchtet ein Dilemma der Ethnologie: je größer die Anzahl der benutzten Variablen und je umfangreicher das Sample, desto zurückhaltender werden die Kommentare – je geringer das Material, desto großzügiger die Theorie. Dazu kommt das Handicap, dass jeder Autor andere Variablen benutzt, so dass die Ergebnisse der einzelnen Autoren sich nicht gegenseitig ergänzen. Schlegels Variablen zur ökonomischen und politischen Ordnung, die den Haushaltsbereich transzendieren, sind so allgemein, dass sich nur eine in unserem Zusammenhang interessante Aussage ergibt: «Wir können nicht vermuten, dass größere Autonomie zu Hause *notwendigerweise* mit einem höheren Status in der weiteren soziokulturellen Sphäre korreliert» (ebd.: 92). Statt der auf politische oder ökonomische Interessen gerichteten weiblichen Solidaritätsgruppen bei Sanday findet sich bei Schlegel die Variable «Gruppen von Frauen, die öffentlich handeln», die nur für etwa die Hälfte des Samples feststellbar ist, und dann zwar positiv sowohl mit der Verfügungsgewalt über Eigentum als auch (in geringerer Masse) der größeren Autonomie der Frau korreliert, aber keine Skalierung zulässt. Keine Antwort gibt Schlegels Arbeit auch auf die Frage, ob es die relative Autonomie der Frau ist, die die Autorität von Ehemann und Bruder zurückgedrängt hat, oder ob umgekehrt das Patt in den Autoritätsverhältnissen die größere Autonomie der Frau ermöglichte.

Wenn Letzteres der Fall wäre, stünden die Aussichten auf einen Abbau der Autorität des Mannes schlecht, da unsere Kleinfamilienstruktur eine Reaktivierung von Bruder oder Mutterbruder nicht zulässt. Die relative Bedeutung dieser Verwandten steigt jedoch unter matrifokalen Bedingungen. In industriestaatlichen Gesellschaften scheint sich Matrifokalität als Unterklassenphänomen in dem Maße zu verstärken, wie den Männern die Möglichkeit entzogen wird, ökonomisch zum Lebensunterhalt der Familie beizutragen – was den vorgenannten Ansatz von Sanday auch im Haushaltsbereich bestätigen würde. Folgen wir ihm, wären unter der Voraussetzung einer ca. 40%igen Beteiligung der Frau an der Güterproduktion die politische Partizipation der Frau und schließlich die selbständige Vertretung der ökonomischen und politischen Interessen nur eine Frage der Zeit. Epstein (1971: 11) stellt zwar fest, dass in der Sowjetunion «trotz der breiten Basis von Frauen, die im Beruf stehen, Frauen in der Spitze der beruflichen und staatlichen Hierarchie der Sowjetunion immer noch nicht repräsentiert sind». Doch Sanday (1974: 197) antwortet darauf, die von ihr aufgezeigte Skalierung weiblicher Statuskriterien lasse vermuten, dass dies ganz einfach nur eine Frage der Zeit und der Entwicklung von weiblichen Solidaritätsgruppen sei.

Ob diese materialistische (aber nicht marxistische) These zu Recht besteht, wird sich erweisen. Der vorgenannte tiefenpsychologische Ansatz steht dazu, auch was die daraus abgeleiteten Forderungen für die Praxis betrifft, in keinem Widerspruch. Dass durch die größere ökonomische Selbständigkeit der Frau die Ehebande brüchiger werden könnten, ist in Kauf zu nehmen: an ihre Stelle tritt die stärkere Matrifokalität, d. h. «die vorrangige Betonung der Mutter-Kind- und Geschwisterbeziehung, während die Ehebeziehung als weniger solidarisch und als faktisch weniger intensiv gilt» (Smith 1973: 140-41). Ein Zusammenhang zwischen romantischer Liebe und Unterdrückung der Frau wird auch von Sanday (1974: 199) bereits gesehen. Als Unterklassenphänomen ist Matrifokalität bisher, wie erwähnt, mit Jugendkriminalität und dergleichen assoziiert worden. Eine ethnologische komparative Studie von Tanner zeigt jedoch ein ganz anderes Bild: in allen Gesellschaften mit Matrifokalität «gibt es wenig Unterschied zwischen Frauen und Männern im Hinblick auf Initiative, Selbstbewusstsein, Autonomie und Entscheidungsfreudigkeit. In keiner dieser Gesellschaften werden Frauen daraufhin sozialisiert, ihre Identität in einer persönlichen Abhängigkeit von Männern zu finden [...] In allen diesen Gesellschaften haben Frauen und Männer relativ gleiche ökonomische Ressourcen» (Tanner 1974: 155). Wieweit sich diese Thesen bei einer schärferen Definition der Kriterien interkulturell erhärten lassen, bliebe zu untersuchen.

### 3. Nachhall

Versuchen wir eine Evaluation der verschiedenen Thesen, so ist zunächst festzustellen, dass es zwei unterschiedliche Ausgangspositionen gibt: entweder wird die untergeordnete Stellung der Frau als nicht primär gegeben angesehen – dann gilt es, ihren Abstieg zu begründen; oder es wird von einer im Prinzip schlechteren Stellung der Frau ausgegangen – dann gilt es, die Bedingungen zu finden, unter denen annähernde Gleichstellung dennoch möglich ist. Für eine Asymmetrie spricht 1. dass auch unter matrilinearen/matrilokalen Bedingungen der Mann noch eine dominante Stellung (nicht nur im öffentlichen, sondern auch im häuslichen Bereich) einnehmen kann, während andererseits unter patrilinearen/patrilokalen Bedingungen die entsprechende Möglichkeit einer Dominanz der Frau nicht nachweisbar ist, und dass 2. im Fall der ungleichen Verteilung der Arbeitslast die Stellung der Frau jeweils gering ist, gleich ob nun der Mann oder die Frau die Hauptarbeitslast trägt. Wohl könnte die «primäre» Gleichstellung rein historisch nur auf Jäger- und Sammlergemeinschaften bezogen werden, dergestalt, dass in allen späteren Gesellschaften die Stellung der Frau an Qualität verliert – wobei der Grund für dieses Absinken nach der Vertreibung aus dem Paradies noch näher zu klären wäre – doch kann auch die These einer prinzipiellen Gleichberechtigung der Frau bei den Wildbeutern nicht aufrechterhalten werden. Dem immer wieder als Beweisstück eingebrachten Exempel der Buschleute Südwestafrikas stehen nicht nur die Verhältnisse in Australien gegenüber, sondern auch die der (kulturhistorisch allerdings einer späteren Stufe zugerechneten) arktischen Jäger. Doch die relativ ungünstigere Stellung der Frau korreliert hier wiederum mit ihrer Rolle im Produktionsprozess:

«Die Teilung der Arbeit zwischen Männern und Frauen scheint eine Funktion von klimatisch gebundenen Aktivitäten zu sein. In den hohen, kalten Breiten schafften Männer als Jäger und Fischer den meisten Teil der Nahrung herbei, während die Frauen mit Sammeltätigkeit und Feldbau für die Erzeugung eines größeren Anteils an Nahrung in Kulturen verantwortlich waren, die in niederen und wärmeren Breiten anzutreffen sind. Im Norden, wo Wild und Fisch oft im Überfluss vorhanden sind, mussten die Frauen der Jäger und Fischer bei extremen Witterungsbedingungen an irgendeinem sicheren Ort bleiben, um sich zu schützen und ihre kleinen Kinder am Leben zu halten. In den Tropen jedoch konnten die Frauen, die sammelten und Felder bestellten, ihre Babys und Kinder sicherer und angenehmer zu ihrer Arbeit mitnehmen. Wärmeres Klima begünstigte also normalerweise die komplementäre produktive Rolle der Frauen, ohne ihre wertvolle Rolle als Mutter zu reduzieren oder ihre Babys in Gefahr zu bringen» (Lomax 1975: 132).



Wenn hier die Abwertung der Stellung der Frau durch ihre Bindung ans Haus zunächst als durch klimatische Gegebenheiten induziert erscheint, so wiederholt sich diese Abwertung auch unter klimatisch günstigeren Bedingungen in den komplexen Kulturen durch die soziale Beschränkung der Frau auf die häusliche Rolle. Diese Rolle kann auch eine räumliche Fixierung implizieren, braucht das jedoch nicht: Beispiele, in denen die Männer unproduktiv das öffentliche Leben im Dorfe pflegen, während sie ihre Frauen zur Arbeit aufs Feld schicken, sind durchaus bekannt. Dennoch sind es auch hier die Männer, die gegebenenfalls den weiteren Aktionsradius aufweisen, sich weiter hinaus in die Fremde wagen. Wenn also mithin letztlich interkulturell der Aktionsradius der Frau kleiner ist als der des Mannes, so muss dies zweifellos in Verbindung gesehen werden mit der Mutterrolle der Frau. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass die Frau im Laufe ihres Lebens durchschnittlich mehr Kilometer zurücklegt als der Mann, wohl aber bedeutet das, dass sie nicht längerfristig für den «Außendienst» abgestellt werden kann. Je prekärer die Reproduktionsbedingungen einer Gesellschaft sind, desto nötiger wird es, die gesellschaftliche Effizienz durch eine diesen Gegebenheiten Rechnung tragende Arbeitsteilung zu erhöhen.

Wenn, mit Bezug auf die Wildbeuter allgemein, argumentiert wird, es sei von der Physis her nicht einzusehen, warum nicht auch Frauen jagen und Männer sammeln können, mithin müssten nicht wirtschaftliche, sondern biotisch bedingte *psychische* Faktoren die Ursache für die Arbeitsteilung sein, so wird hier mehr als artifiziell die Ökonomie hinaus- und die Psychologie hineinkomplimentiert. Bei den Buschleuten wird ein Kind von der Mutter in den ersten beiden Jahren ständig getragen, im dritten Jahr nur noch auf etwa zwei Dritteln und im vierten auf der Hälfte ihrer Wege. Sie legt pro Jahr ca. 2400 km zu Fuß zurück und trägt zudem Wasser, Feuerholz, Nahrung u. s. w. (s. Lee 1963). Diese Strecken sind offenbar nötig, und während der ersten zwei Jahre kann nur die Mutter und nicht der Vater das Kind tragen, weil nur sie es säugen kann. Nach etwa 4 Jahren (oder falls das erste Kind stirbt, auch früher) erlaubt es die Ökonomie, dass die Frau wieder schwanger wird und ein weiteres Kind bekommt – Sterbefälle abgerechnet, hält sich die Bevölkerung dadurch etwa konstant.

Es wäre mithin ein Unding, wollte man die Frau während der Zeit, in der sie mit einem Kind umherlaufen muss, auf die Jagd schicken, wo es doch unter anderem darum geht, sich unbemerkt anzuschleichen oder gar das Wild zu hetzen. Damit fallen die Frauen wiederholt für einen Zeitraum von drei Jahren aus. Auf die Idee, nun wenigstens in der verbleibenden Zeit die Aufgaben umzukehren, die Männer Holz und Wasser holen zu lassen und zum Sammeln zu schicken, kann nur jemand kommen, der Jagd für eine Beschäftigung hält, die man ohne ständiges Training und ohne ständig weitergeführte Kenntnisse über die Eigenheiten des Wildes und

Veränderungen seines Standortes und Bestandes durchführen kann. Der ohne Arbeitsteilung nötige zusätzliche Energieaufwand wäre möglicherweise so groß, dass die Gruppe nicht überleben könnte. Will man hingegen die Überlebenschancen vergrößern, so müssen die Männer jagen, und die Frauen dürfen nicht jagen, ob ihnen das persönlich passt oder nicht, und auch unabhängig davon, ob sie hormonal dazu animiert sind oder nicht.

Schließlich sei darauf hingewiesen, dass die Einhaltung einer bestimmten Gruppengröße (mit möglicherweise durch gewisse kooperative Jagdtechniken bestimmtem Minimum und durch die räumliche Erreichbarkeit der Ressourcen bestimmtem Maximum) sowie die Möglichkeit, in Notzeiten bei Verwandten (oder ihnen gleichwertig Erachteten) Unterkommen zu finden, bestimmte Formen der Verwandtschafts- und Territorialorganisation erfordern, in denen Bilateralität oder Bilinearität, in jedem Fall die Mobilisierbarkeit beider Elternteile, eine wesentliche Rolle spielen (s. auch Godelier 1973). Im bilinearen Fall lässt sich z. B. zeigen, dass die Zahlen der dabei gebildeten Heiratsklassen (je größer ihre Zahl, desto größer ihre Dispersionskraft) mit der Aridität des Milieus positiv korrelieren (s. Yengoyan 1963). Dass ein entsprechender Zusammenhang von Lokalitätsregeln und relativer Wichtigkeit von Jagd und Sammeln besteht, lässt sich jedoch nicht nachweisen.

Diese mangelnde Korrelation von geschlechtsspezifischem Beitrag zur Subsistenz und geschlechtsorientierten postnuptialen Residenzregeln gilt nicht nur für die Wildbeuter, sondern generell, so dass z. B. gerade unter matriloalen Bedingungen es häufiger die Männer sind, die den größeren Beitrag zur Subsistenzversorgung leisten. Auch eine Korrelation mit bestimmten Anbauarten (z. B. Gartenbau) ist nicht nachzuweisen (Divale 1975: 100 f.). Da Matrilinearität wohl historisch als Folgeerscheinung von Matriloalität gesehen werden muss, kann für diese Sozialordnung, die einer hohen Stellung der Frau eine gewisse Chance einräumt, nach dem derzeitigen Stand des Wissens offenbar keine rein wirtschaftliche Begründung gegeben werden. Divales Alternativerklärung, nämlich, dass Matriloalität die Folge hoher militärischer Anforderungen an die Gesellschaft ist, mag zunächst verwundern, trifft aber zumindest für den oben zitierten Fall der matrilinearen Nayar Südindiens zweifellos zu. Divale argumentiert jedoch nicht von diesem Fall aus, sondern von der Feststellung, dass Patriloalität durch Bildung von brüderlichen Interessengruppen (z.B. Patrilineages) inneren Kämpfen (zwischen diesen Lineages und ihren Lokalitäten) förderlich (und damit, implizit, gemeinsamen Aktionen gegen außen hinderlich) ist.

«Matriloales Wohnen hilft, innere Kämpfe zu unterbinden, weil dadurch die Interessengruppen von Brüdern aufgebrochen werden. Bei der Ehe ziehen die

Männer entweder in ein anderes Dorf oder einen anderen Teil ihres eigenen Dorfes. Im Ergebnis sind die erwachsenen Männer, die zusammen leben, nur durch ihre Heirat und nicht durch engere Bande des Blutes verwandt [...] Weil verwandte Männer in verschiedenen Dörfern verstreut leben, wird der politische Fokus über die Grenzen der Dörfer ausgedehnt und schließt wenigstens all jene Dörfer ein, in denen eines Mannes Agnaten wohnen. Politische Autorität und Kriegführung sind immer in den Händen von Männern, unabhängig vom Typ der Wohnsitz- oder Abstammungsregel. Folglich hat die Zerstreung von erwachsenen Männern unter Bedingungen der Matrilocalität viel größere politische und soziale Bedeutung als sie die Bewegung von Frauen unter patrilokalen Bedingungen hat. Mit matrilocaler Residenz können kulturelle Werte und Regeln sich entwickeln und aufrechterhalten werden, die internen Frieden sowie Harmonie und Gruppenkohäsion hervorbringen. Diese innere Harmonie kann bei äußeren Bedrohungen und unsicheren Verhältnissen von größtem Vorteil sein» (Divale 1975: 103-104).

Diese mit Hilfe der *cross-cultural analysis* gewonnenen Anschauungen zeigen einmal mehr die Unsinnigkeit der oben zitierten Konstruktion vom Meillassoux. Interessanter erscheint für unser Thema jedoch die apodiktische Feststellung, dass politische Autorität und Krieg immer in den Händen der Männer sind, unabhängig von Lokalitäts- und Abstammungsregeln. Die Tatsache, dass in einigen Gesellschaften auch Frauen politische Macht ausüben und auch Frauen in den Krieg ziehen können, ändert daran nichts, denn selbst in diesen Gesellschaften fallen diese Aufgaben primär den Männern zu. Meillassoux mag darin Recht haben, dass Frauen in der Regel zu wichtig sind, als dass man sie in den Krieg schickt – dass man die Männer tötet und die Frauen in die Gefangenschaft führt, ist nicht *eo ipso* ein Zeichen der Humanität; es gibt Gesellschaften, in denen das Töten «wehrloser» Frauen dem Krieger das höhere Ansehen sichert! Doch sollte man sich nach den obigen Ausführungen Divales fragen, warum nur ein so kleiner Prozentsatz (10-14%) aller bekannten menschlichen Gesellschaften matrilinear oder matrilocale sind, wenn diese Ordnung doch inneren Frieden und damit erhöhte äußere Schlagkraft mit sich bringt. Der Wurm steckt in der «weitreichenden strukturellen Instabilität der matrilocalen-matrilinaren Sozialordnung, nämlich dem Konflikt zwischen männlicher Autorität und weiblich orientiertem Wohnort» (Divale 1975: 106), einem Konflikt, der den Mann in seiner Doppelrolle als Bruder und Ehemann zum Pendler zwischen Geburts- und Heiratsort macht, wo ihm jeweils ein Fremder dreinredet und schließlich die Pattsituation zwischen Bruder und Ehemann der Frau sogar die weitgehende «Usurpation» von Eigentumsrechten und anderen Privilegien erlaubt. Eine ähnliche Pattsituation scheint auch bei den Buschleuten gegeben zu sein, nur dass sie hier (in Ermangelung verbindlicher Residenz- und Deszendenzregeln) es der

Frau erlaubt, zwischen Geburts- und Heiratsgruppe hin und her zu pendeln. Die Nichtexistenz solcher fixer Regeln ist in diesem Fall ökologisch adaptiv: sobald solche Regeln jedoch existieren, sind es die Männer, die sich zu den Hütern der daraus resultierenden Rechte und Pflichten aufschwingen, d. h. das politische Amt übernehmen.

Die durch diese Regeln konstituierten Gruppen sind primär Verwandtschaftsgruppen; wessen sich die Männer annehmen, ist jedoch nicht der persönliche Aspekt der Verwandtschaft, sondern der rechtliche Aspekt – und dies offenbar aus gutem Grund: Die Beziehungen eines Mannes zu seiner Frau und damit zu deren bzw. seinen eigenen Nachkommen kann effektiv nur rechtlicher Natur sein. Zwar mögen sich die Männer einbilden (in einigen matrilinearen Gesellschaften verzichteten sie von vornherein darauf), Erzeuger der Kinder ihrer Frau zu sein, aber diese ephemere, primär nur über die in sich prekäre Bindung zur Frau vermittelte Relation und damit potenziell die Altersversorgung durch die eigenen Kinder kann nur rechtlich stabilisiert und abgesichert werden. Verwandtschaft als sozial verpflichtendes und die Konstituierung größerer kooperativer Verbände ermöglichendes Moment kann, ungeachtet aller möglichen Legitimationen durch ihre «Natürlichkeit», nur rechtlicher Natur, und die Beziehungen zwischen solcherart gebildeten Gruppen können nur politischer Natur sein. In allen Gesellschaftsformationen zwischen Wildbeutern und Klassengesellschaften ist (soziale) Verwandtschaft das wesentliche Organisationsprinzip; selbst inzipiente Schichtungs- und Klassenverhältnisse werden in der Terminologie der Verwandtschaft konzipiert (die noch im 19. Jahrhundert gängige Vorstellung der «Landeskinder» unter dem «Landesvater» ist ein Rest solcher Konzeptionen).

In den genannten Gesellschaftsformationen sind Gruppengröße und -komposition nicht mehr oikotisch determiniert, sondern rechtlich-politisch manipulierbar, und es sind die Männer, die die politische, d. h. notfalls kriegerische äußere Absicherung dieser Gruppen sowie deren Allianzen organisieren, aber auch deren rechtliche Organisation im Inneren übernehmen, durch die allein sie ihre Bindung an die Mutter-Kind-Zellen absichern können. Mit der Erfindung des Bodenbaus und der Haustierhaltung werden die Männer im Prinzip wirtschaftlich überflüssig (versorgen in einer ganzen Reihe von Gesellschaften die Frauen doch nicht nur sich selbst und ihre Kinder, sondern zudem noch die Männer), aber eben diesen möglichen Abstieg in die Bedeutungslosigkeit verhindern die Männer durch die Etablierung ihrer rechtlich-politischen Rolle. Zwar könnte, rein theoretisch, eine Gesellschaft aus Frauen und Kindern wirtschaftlich überlebensfähig sein, doch bliebe sie ohne Männer, wäre sie, im Falle einer Bedrohung von außen, einer Männer für Angriff und Verteidigung einsetzenden Nachbargruppe hoffnungslos unterlegen. Unabhängig

von der Aufteilung der wirtschaftlich produktiven Arbeit, bleibt also auch in diesen Gesellschaften die ökonomischste und damit adaptivste Lösung eine «Arbeitsteilung» derart, dass den Frauen der familiäre Bereich, d. h. insbesondere die Fürsorge für die Kinder, den Männern hingegen der politische Bereich, d. h. insbesondere die äußere Verteidigung, zufällt. Eine Umkehrung würde das gesamtgesellschaftliche Potenzial schwächen und damit die Überlebenschancen einer solchen Gesellschaft reduzieren.

Dieses rationale Modell (Kinderaufzucht Sache der Frauen, Verteidigung Sache der Männer, Subsistenzproduktion je nach Anforderung Sache beider Geschlechter) erklärt nun aber noch in keiner Weise, wieso die politische Arbeit gegenüber der häuslichen Arbeit einen höheren Wert derart beanspruchen kann, dass die Frauen zur Zweitrangigkeit absinken. Hier sind in der Tat unsere Bewertungskriterien in Frage zu stellen. Eine Bewertung, die *per definitionem* die Stellung der Frau für minderwertig erklärt, wenn die Frau in der politischen Sphäre nicht die gleichen Rechte hat wie der Mann, kann sich unter den gegebenen Umständen nur zirkulär selber bestätigen. Das Gleiche gälte dann aber auch für einen Ansatz, der den Einfluss des Mannes in der häuslichen Sphäre zum wesentlichen Kriterium nimmt, und damit eine weitverbreitete Zweitrangigkeit des Mannes konstatieren könnte. Auf keinen Fall sollte davon ausgegangen werden, dass sich aufgrund des Wertsystems des Mannes auch *a priori* die gesellschaftliche Stellung der Frau bestimmen ließe.

Das soll jedoch nicht heißen, dass solches Vorgehen nicht durchaus seine Berechtigung haben kann – nämlich dann, wenn die Frauen sich nachweislich dem männlichen Wertsystem unterwerfen, damit ihre eigene Minderwertigkeit anerkennen und in Form z. B. des von Ortner (s. o.) aufgezeigten *circulus vitiosus* perpetuieren. Der umgekehrte Fall, nämlich dass sich der männliche Teil der Gesellschaft dem Wertsystem der Frau unterwirft, scheint (sofern man psychoanalytische Spekulationen beiseite lässt) nicht belegbar zu sein. Der Grund dafür ist nicht schwer zu finden: die Übernahme eines die eigene Position diskreditierenden Wertsystems erfolgt nie freiwillig, sondern immer nur im Gefolge äußeren Zwanges, insbesondere politischer Machteinwirkungen. Und der politische Bereich ist, wie wir sahen, immer und überall in den Händen der Männer. Andererseits folgt jedoch aus der Allgemeinheit dieser Feststellung, dass sie keine hinreichende Erklärung dafür liefert, wann die Frauen sich einem männlichen Wertsystem unterwerfen, durch das sie selber diskreditiert werden.

Von daher ist es erklärlich, dass eine Reihe der zitierten Autorinnen diese spezifische Unterwerfungssituation in Verbindung bringen mit einem Klassensystem, in dem entsprechende Mechanismen zur Entrechtung entwickelt sind. Demgegenüber

wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Entrechtung und Unterwerfung der Frau unter das sie diskreditierende männliche Wertsystem auch in Gesellschaften zu finden ist, die im traditionellen Verständnis nicht als Klassengesellschaften gelten können. Im Vergleich zu diesen Vorklassengesellschaften darf sogar die Stellung der Frau in einigen Klassengesellschaften (z. B. Südostasiens) als relativ günstig bezeichnet werden. Es erscheint von daher aussichtsreicher, die Voraussetzungen für die Devaluation der Frau nicht in der staatlichen, sondern in der verwandtschaftlichen Organisation zu suchen.

Sahen wir oben, dass Matrilocalität (aber nicht *eo ipso* auch Matrilinearität) günstige Voraussetzungen für eine starke Stellung der Frau schafft, so gilt umgekehrt, dass Patrilokalität (aber nicht *eo ipso* Patrilinearität) der Stellung des Mannes besonders förderlich ist. Den durch ihren postnuptialen Lokalitätswechsel vereinzelt Frauen steht hier die geschlossene Gruppe der untereinander verwandtschaftlich verbundenen Männer gegenüber. Da in den Vorklassengesellschaften die Verwandtschaft die Grundlage jeden solidarischen Handelns (und damit auch Widerstandes) ist, die Beziehungen zwischen den Frauen einer Lokalität unter patrilokalen Bedingungen jedoch nur über die Verwandtschaftseinheit der Männer vermittelt wird, entzieht die patrilokale Ordnung den Frauen durch ihre verwandtschaftliche Partikularisierung die kulturell entscheidende Grundlage für einen solidarischen Widerstand. Und dies gilt selbst für patrilokale Wildbeutergesellschaften, die noch keinerlei Form der Konzentration politischer Macht kennen, d. h. weder Häuptlinge noch Sippenchefs besitzen, bei denen aber bereits Verwandtschaft den zentralen Wert bildet. Sobald aber solche politischen Institutionen entwickelt sind, sind deren Inhaber die geeigneten Personen, um auch zwischen Lokal- oder Deszendenzgruppen das Schicksal der Frauen völlig unabhängig von deren Interessen zu verhandeln, so dass den Frauen auch der letzte Ausweg, nämlich die Rückkehr in die eigene Herkunftsfamilie, effektiv versperrt werden kann. Diese spezifische Kombination von Patrilokalität nicht nur mit Patrilinearität, sondern auch noch mit politischen Zentralinstanzen der Männer ist fähig, jeden Widerstand der Frauen zu brechen und sie dem männlichen Wertsystem zu unterwerfen. Hier bleibt der Frau nichts anderes übrig, als ihre eigenen Fähigkeiten als minderwertig zu verwerfen und diejenigen, durch die sie unterworfen wurde, als die besseren, höheren anzuerkennen.

Obwohl diese Situation also nicht das Ergebnis einer kriegerischen Unterwerfung ist, sondern das Endstadium eines langsamen kumulativen Prozesses, sind ihre Auswirkungen von denen einer direkten gewaltsamen Unterjochung, die über Generationen hin aufrechterhalten wird, nicht sonderlich verschieden. Auch hier müssen die eigenen Fähigkeiten und Techniken als minderwertig verworfen und

diejenigen der dominierenden Gesellschaft als besser und mächtiger anerkannt werden. Bleibt der Zugang zu diesen Fähigkeiten und Techniken effektiv versperrt und werden Versuche der Rebellion als aussichtslos erfahren, zementiert die unterworfenen Gruppe in Übereinstimmung mit dem Wertesystem der Herrschenden durch die Anerkennung von deren Höherwertigkeit und die Abwertung der eigenen Situation ihre eigene Unterwerfung. Der resultierende Zustand der Selbstverachtung verhindert auch einmal mehr effektive Solidarität mit der eigenen Gruppe, und Versuche der individuellen Emanzipation mit dem Ziel der Aufnahme in die dominierende Gruppe bleiben so lange zum Scheitern verurteilt, wie die äußeren Kennzeichen der eigenen Gruppenzugehörigkeit nicht gewechselt werden können, sondern (wie z. B. Hautfarbe oder, in unserem Fall, Geschlecht) quasi stigmatisierend fixiert sind. (Zur psychologischen Seite dieser Situation s. Fanon 1952).

Eine Änderung in den konkreten Entstehungsbedingungen dieser Situation, z. B. ein Abbau der Patrilokalität, braucht deshalb nicht alsbald zu einer Auflösung der Verhältnisse zu führen. Diese setzt erst dann ein, wenn das Wertesystem der dominanten Gruppe selbst sich verschiebt; in unserem Falle von der Machtpolitik in den wirtschaftlichen Bereich. Ist nicht mehr politische Macht der Schlüssel zu allem, was das Herz begehrt, sondern wirtschaftliche Effizienz, eröffnen sich der Frau hier auf einem Feld, an dem sie traditionell ihren Anteil hat, neue Chancen. Es ist ideologiekritisch bemerkenswert, dass die meisten neueren Studien den Schlüssel zur Stellung der Frau in ihrem wirtschaftlichen Beitrag suchen, obwohl ihre Stellung doch politisch gedrückt erscheint. Die Annahme einer wirtschaftlichen Fundierung der Machtposition ist moderne Ideologie – die traditionellen Klassensysteme fundieren im Gegenteil die wirtschaftliche Position auf der Macht. Eben deshalb ist es in diesen Gesellschaften gewissermaßen irrelevant, ob die Frauen viel oder wenig zur Produktion beitragen: sie erscheinen in beiden Fällen gleichermaßen unterdrückt.

In den Vorklassengesellschaften hingegen, in denen die Wirtschaftseinheiten verwandtschaftlich organisiert sind und der Zugang zu den Machtpositionen (sofern solche in der sozialen Struktur überhaupt vorgesehen sind) verwandtschaftlich geregelt ist, entscheiden primär Prinzipien der Verwandtschaftsorganisation über das Schicksal der Frau. Dass diese bisher so wenig Beachtung fanden, könnte damit zusammenhängen, dass bei uns der *Zugang* zu Macht und Wirtschaft über die Verwandtschaft in Misskredit geraten ist, so dass noch vorhandene Reste (Erbrecht!) zunehmend abgebaut werden. In jedem Fall ist bei uns postnuptiale Residenz kein für die gesellschaftliche Stellung der Frau ernst zunehmender Faktor mehr. Damit soll nun aber umgekehrt auch nicht behauptet werden, die Residenzregeln seien in den Vorklassengesellschaften der für die Stellung der Frau allein entscheidende Faktor.

Ungeklärt bleibt zudem, welche Faktoren einerseits zur Präferenz einer bestimmten Residenzregel und andererseits zu deren Durchsetzung als Norm beitragen. Sicher ist nur, dass die hier den Ausschlag gebenden Faktoren spezieller Natur sein müssen, da die Institutionalisierung oder Abfolge bestimmter Residenz- oder auch Deszendenzregeln kein universalgeschichtliches Phänomen darstellt.

Fassen wir die bisherigen Überlegungen zusammen. Es wird davon ausgegangen, dass eine «primitive» Gemeinschaft ihre Kräfte dann am ökonomischsten und damit ihrem Überleben förderlichsten einsetzt, wenn sie (da nur Frauen Kinder gebären und säugen können) die Kindesfürsorge den Frauen zuweist, den Männern hingegen die Aufgaben, die ein weiträumiges Umherschweifen erfordern und ein gewisses Lebensrisiko mit sich bringen, d. h. Jagd und Verteidigung. Diese «primäre» Arbeitsteilung impliziert aber weder eine Abwertung des einen oder anderen Geschlechts noch eine Präferenz einer bestimmten Residenz- oder Deszendenzregel, vielmehr legt sie eine prinzipielle, wenn auch nach Aufgaben differenzierte, «Gleichberechtigung» nahe, die oikotisch bedingte Abweichungen nach beiden Seiten zeigen kann. Dort, wo die Männer die Hauptlast der wirtschaftlichen Versorgung tragen, werden die Frauen in ihrer «häuslichen» Rolle marginalisiert, jedoch nie überflüssig; tragen umgekehrt die Frauen die wirtschaftliche Hauptlast, laufen die Männer Gefahr, nicht nur marginalisiert, sondern (vor allem bei geringer Relevanz von Verteidigungsaufgaben) für die Versorgung der Gemeinschaft von Frauen und Kindern «überflüssig» zu werden. Eine dauerhafte Ankoppelung ist nur durch Ritualisierung der primären Bindungen, d. h. durch die (nach innen rechtliche, nach außen politische) Ausgestaltung der Sozialverwandtschaft möglich.

Dieser Gruppenbildung auf Basis von Verwandtschaft kommt besonders dann verstärkte Bedeutung zu, wenn durch neue Produktionsmethoden die bisherige oikotische Determinierung der Gruppengröße außer Kraft gesetzt wird. Unter welchen Bedingungen dabei matriloal-matrilinäre, patriloal-patrilinäre und utroloal-bilaterale Organisationen oder deren Mischformen entstehen, ist nicht hinreichend geklärt. Unabhängig von der Organisationsform fällt dem Mann jedoch weiterhin der politische Bereich (inklusive Krieg), der Frau der häusliche Bereich zu, wiederum ohne dass dies mit einer spezifischen Abwertung oder Unterdrückung eines Geschlechts verbunden sein müsste. Jedoch sind die Chancen der Ausbildung einer solchen Diskriminierung je nach Organisationsform ungleich: während unter matriloal-matrilinären Bedingungen die verwandtschaftlich verbundenen Männer regional zerstreut werden, so dass sie sich unter Umständen in ihrer Doppelrolle als Brüder und Ehemänner gegenseitig blockieren, bewirkt die patriloal-patrilinäre Ordnung gegenüber den nunmehr zerstreuten Frauen eine lokale Konzentration der verwandtschaftlich verbundenen Männer, die ihnen die volle Usurpation des



politisch-rechtlichen Bereichs ermöglicht und damit auch die Entmündigung der Frau im wirtschaftlichen Bereich, und zwar unabhängig von der anteilmäßigen Relevanz der Arbeit der Frau in diesem Bereich. Im Gegenteil, zum bloßen Objekt der männlichen Rechtshändel und Machtpolitik degradiert, können die Frauen nach Belieben ausgebeutet werden, ohne dass die Männer eine Resistenz ernsthaft fürchten müssten, da der jeweils lokalen Frauengruppe nicht nur die wichtigste kulturelle Basis einer solidarischen Handlung – die gemeinsame Verwandtschaftsbindung – fehlt, sondern die Männer auch im politischen Bereich alle Mittel für eine gewalttätige Auseinandersetzung monopolisiert haben. Dergestalt überwältigt bleibt den Frauen nur die Anerkennung der Überlegenheit der Männer und damit die Akzeptierung der eigenen Minderwertigkeit.

Diese Situation verfestigt sich in Klassengesellschaften, in denen jetzt nicht mehr Verwandtschaft, sondern Herrschaft als solche den zentralen Wert bildet, über den der Zugang zu den anderen Werten kontrolliert werden kann. Der damit verbundene Bedeutungsverlust der verwandtschaftlichen Bindungen kann dazu führen, dass die Frau nach ihrem Transfer in das Haus ihres Ehemannes ihrer Bindungen an die Herkunftsgruppe völlig verlustig geht und somit der Willkür des Ehemannes völlig unterworfen wird. Ansonsten scheint jedoch kein notwendiger Zusammenhang zwischen Entrechtung der Frau und Bildung von Klassengesellschaften zu existieren, so dass ihre Stellung im häuslich-wirtschaftlichen Bereich in Klassengesellschaften je nach verwandtschaftlicher Organisationsform durchaus auch besser sein kann als unter den Bedingungen des vorklassengesellschaftlichen Patriarchats. Die Erbringung eines Mehrproduktes für die Zwecke des Staatsunterhaltes fällt der häuslichen Gemeinschaft als ganzer zu; das relative Maß der Ausbeutung der einzelnen Geschlechter bestimmt nicht der Staat, sondern die im häuslichen Bereich – mithin durch die Regeln der Verwandtschaft – getroffene Verteilung der Lasten. Folglich kann z. B. eine bilaterale Organisation, die sich auch auf das Erbrecht erstreckt, der Frau durchaus Gleichberechtigung im häuslich-wirtschaftlichen Bereich garantieren, selbst wenn den Frauen im staatlich-politischen Bereich keinerlei Rolle (außer der eines Objektes) zukommt. Ungeklärt bleibt wiederum, unter welchen Bedingungen die eine oder andere Form der Verwandtschaftsorganisation vorherrscht. Klar ist jedoch, dass eine industriegesellschaftliche Organisation durch ihre Förderung kleinfamiliärer Mobilität die formalen Grundlagen des Patriarchats, nämlich Patrilokalität und rechtliche Relevanz der Patrilinearität, zerstört. Man mag darüber spekulieren, was die alten Kirchenväter zu ihrer konzilianter Feststellung veranlasste, dass auch Frauen eine Seele haben – ihre politischen Rechte erhielten die Frauen erst mit Hilfe der kapitalistischen Arbeitgeber der Neuzeit zurück.

Im Vergleich mit allen bisherigen Gesellschaften bestehen bei uns von der technischen Seite her die geringsten Zwänge zur Geschlechtsrollendifferenzierung. Für die Frau sind die Aufgaben jahrelangen Kinderstillens mit der Erfindung der «Vatermilch» (aus der Flasche) und neuer Techniken der Nahrungsaufbereitung ebenso vermeidbar geworden wie, mit der Erfindung effizienter Kontrazeptiva, die Belastung durch unerwünschte Schwangerschaften. Da ferner die noch verbleibenden wirtschaftlichen Rentabilitätsargumente gegen die Berufstätigkeit der Frau nicht sonderlich stichhaltig sind (warum hat es sonst die Wirtschaft zugelassen, dass Sekretärinnen die Sekretäre verdrängten?), zumal die Energiereserven ja offenbar auch groß genug sind, um sie in bisher unbekanntem Masse zu verschleudern, auf die Straße zu kippen oder sonstwie zu vernichten, da ferner kein Geburtenüberschuss droht u. s. w., dürften von den primären Erfordernissen des gesellschaftlichen Kräftehaushalts her keine Zwänge zur Beibehaltung der traditionellen Stereotype der Rollenverteilung bestehen. Umgekehrt ist aber auch nicht zu erwarten, dass die traditionellen Normen zügig beseitigt werden, solange sie den Erfordernissen gesellschaftlicher Effizienz nicht so weit im Wege stehen, dass sich ihr Abbau lohnte. Wo man jedoch die Frauen dringend für die Produktion oder auch die Verteidigung braucht, werden die bestehenden Hindernisse schnellstens per Gesetz beseitigt, ob dies nun dem männlichen Teil der Gesellschaft zunächst «wider die Natur» geht oder nicht.

Kulturell gesehen, liegt die entscheidende Veränderung der Industriegesellschaft gegenüber den traditionellen «feudalen» Klassengesellschaften in der Verschiebung des Werteschwerpunktes des gesellschaftlichen Lebens vom Bereich der Herrschaft in den der Wirtschaft. Auch in der Familie entscheidet nicht mehr die Herrschaft (des Mannes) über den wirtschaftlichen Anspruch (der Frau, die selbst ihre eingebrachten Güter der Verwaltung ihres Mannes zu unterstellen hatte), sondern in zunehmendem Masse umgekehrt der jeweilige wirtschaftliche Beitrag über den Herrschaftsanspruch. Eine Dominanz des Mannes im häuslichen Bereich lässt sich deshalb nur dort aufrechterhalten, wo er die Hauptlast der Versorgung trägt. Entgleitet ihm diese Aufgabe, wird er zum sozial wertlosen Anhängsel matrifokaler Familien, eine Situation, die ihn vor allem in politisch machtlosen Schichten dafür prädestiniert, in die Asozialität abzugleiten und sich dort mit Seinesgleichen zu Banden zusammenzuschließen, um die verlorene Anerkennung mit physischer Gewalt wiederzugewinnen. Bleibt hingegen die Möglichkeit der wirtschaftlichen Versorgung sowohl dem Mann als auch der Frau offen, erscheint die Frau zwar dem Mann gegenüber insofern im Nachteil, als ihr neben den wirtschaftlichen Aufgaben immer noch die (weiterhin als minderwertig betrachteten) häuslichen Aufgaben zufallen, *de facto* hat die Frau damit jedoch die Möglichkeit, den Mann zu marginalisieren bzw.

ihn durch die Drohung der Marginalisierung zur Übernahme häuslicher Aufgaben zu bewegen und damit eine neue Verteilung der Lasten durchzusetzen.

Voraussetzung dazu ist allerdings, dass der Frau die Möglichkeit der wirtschaftlichen Versorgung gegeben ist. Soweit dies eine politisch-rechtliche Frage ist, gibt dem Mann seine im politischen Bereich fortbestehende Dominanz die Möglichkeit, diese Emanzipation zu verzögern. Verhindern kann er sie aber nicht, denn das industriegesellschaftliche System ordnet die politischen Entscheidungen letztlich den wirtschaftlichen Erfordernissen unter. Das Fortbestehen der männlichen Dominanz im politischen Bereich ist nichts als der Reflex des Fortbestehens des männlichen Wertsystems, dessen Überleben so lange gesichert ist, wie die Neuverteilung der Aufgaben im häuslichen und wirtschaftlichen Bereich nicht zur Regel geworden ist. Die Art und Weise des Überganges wird davon abhängen, wieweit die Frauen bereit sind, die doppelte Leistung im häuslichen und wirtschaftlichen Bereich zu übernehmen, und wieweit die Männer bereit sind, diese zu teilen, statt sich marginalisieren zu lassen und ihr dadurch erzeugtes Minderwertigkeitsgefühl in reaktionäre Aggressivität umzusetzen. Diese Aggressivität braucht sich nicht notwendigerweise gegen das weibliche Geschlecht zu richten, sondern kann ebensogut auf die Zerstörung des sozialen Systems zielen und sich dabei durchaus verbinden mit entsprechenden Bemühungen auf weiblicher Seite, die in der Gesellschaftsstruktur verankerten Bedingungen der eigenen Minderwertigkeit zu sprengen.

Alle Aussagen über die Psychologie der Geschlechter, die durch Untersuchungen in Gesellschaften mit einer Dominanz des männlichen Wertsystems gewonnen wurden, können nicht mehr sein, als Aussagen über die Psychologie der Geschlechter und der konkomitanten Verhaltenserwartung unter eben diesen Bedingungen. Eine Korrektur dieser Stereotype ist nur durch Untersuchungen in jenen Gesellschaften möglich, in denen gewisse strukturelle Elemente der Sozialorganisation (wie z. B. Matrilocalität) eine in gewissem Sinne gleichberechtigte Komplementarität der Geschlechter ermöglichen. Diese Gesellschaftsordnungen entsprechen, wie wir sahen, am ehesten dem von Kummer entwickelten ethologischen Modell, stellen aber nichtsdestoweniger nur einen Sonderfall menschlicher Gesellungsformen dar. Es besteht deshalb kein Grund zur Annahme, dass wir es in diesen Fällen mit einer «natürlichen» Gesellschaft zu tun haben. Vielmehr müssen auch hier die sich mit dem jeweiligen Stand der Technologie ändernden Anforderungen an die ökonomische Verwendung des gesellschaftlichen Kräftepotentials in Rechnung gestellt werden, was wiederum die Möglichkeiten einer Extrapolation stark reduziert. Mithin kann nicht einmal die Dominanz des Mannes im politischen Bereich und die

damit korrelierte psychophysische Konstitution als ein für alle Zeiten invariables Datum gelten.<sup>3/</sup>

## Bibliografie

- Ardener, S., ed. 1975. *Perceiving women*. London.
- Bamberger, J. 1974. The myth of matriarchy. In *Woman, culture, and society*, eds. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, pp. 263-280. Stanford.
- Chodorow, N. 1974. Family structure and feminine personality. In *Woman, culture, and society*, eds. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, 43-66. Stanford.
- Divale, W. T. 1975. An explanation for matrilineal residence. In *Being female. Reproduction, power, and change*, ed. D. Raphael, 99-108. The Hague.
- Draper, P. 1975. Kung women. In *Toward an anthropology of women*, ed. R. R. Reiter, 77-109. New York.
- Engels, F. 1884. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*.
- Epstein, C. F. 1971. *Woman's place*. Berkeley.
- Fanon, F. 1952. *Peau Noire, Masques Blancs*. Paris.
- Friedl, E. 1975. *Women and men. An anthropologist's view*. New York.
- Godelier, M. 1973. Modes de production, rapport de parenté et structures démographiques. In: *La Pensée* 172, 7-31.
- Goodale, J. C. 1971. *Tiwi wives*. Seattle.
- Goody, J., ed. 1973. *The character of kinship*. Cambridge.
- Gough, K. E. 1961. Nayar, central Kerala. In *Matrilineal kinship*, eds. D. M. Schneider and K. E. Gough. Berkeley.
- Gough, K. E. 1975. The origin of the family. In *Toward an anthropology of women*, ed. R. R. Reiter, 51-76. New York.
- Harner, M. J. 1975. Scarcity, the factors of production and social evolution. In *Population, ecology, and social evolution*, 123-138. The Hague.
- Hart, C. W. and A. R. Pilling. 1960. *The Tiwi of North Australia*. New York.
- Kummer, H. 1973. Geschlechtstypisches Verhalten der Primaten. Typoskript. Überarbeitete Version erschienen als: Geschlechtsspezifisches Verhalten von Tierprimaten. In *Geschlechtsunterschiede, Entstehung und Entwicklung. Mann und Frau in biologischer Sicht*, Hrsg. H. Bischof, 146-153. Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 207. München 1980.
- Lee, R.. 1963. What hunters do for a living, or how to make out on scarce resources, In *Man the hunter*, eds. R. Lee and I. DeVore, 30-38. Chicago.
- Lévi-Strauss, C. 1971. The family. In *Man, culture, and society*, ed. H. L. Shapiro, 333-357. Oxford.

---

<sup>3/</sup> Mehr als 20 Jahre nach der Abfassung dieses Beitrags sei es mir erlaubt, zwei erwähnte Punkte nochmals aufzugreifen. 1) Anders als Frauen werden marginalisierte Männer wirklich zu einer Plage für ihre Gesellschaft, sie betätigen sich als «Terroristen» (s. mit Bezug auf eine tribale Gesellschaft: Reichel-Dolmatoff 1971). Wird ihnen in der modernen Wirtschaft bereits in ihrer Jugend der Zugang zu Arbeitsplätzen verwehrt, kommt es zu unausrottbarer «Jugendkriminalität». 2) Meine These: «Die Art und Weise des Überganges wird davon abhängen, wie weit die Frauen bereit sind, die doppelte Leistung im häuslichen und wirtschaftlichen Bereich zu übernehmen», behalte ich bei, möchte jedoch die doppelte Belastung mehr betonen. Ist es doch durchaus möglich, dass Frauen, ungeachtet ihrer öffentlichen Rolle, es vorteilhafter finden, die Männer für den Unterhalt ihrer Frauen arbeiten zu lassen (s. Reiter 1975).

- Lomax, A. 1975. A note on a feminine factor in cultural history. In *Being female: Reproduction, power, and change*, ed. D. Raphael. Den Haag, Paris.
- McLennan, J. F. 1885. *The patriarchal theory*. London.
- Meillassoux, C. 1975. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris.
- Morgan, L. H. 1877. *Ancient society*. Cambridge, Mass.
- Murdock, G. P. 1949. *Social structure*. New York.
- Ortner, S. B. 1974. Is female to male as nature is to culture? In *Woman, culture and society*, eds. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, 67–88. Stanford.
- Polgar, S., ed. 1975. *Population, ecology, and social evolution*. The Hague.
- Powell, H. A. 1960. Competitive leadership in Trobriand political organization. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 90, 118–145.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1935. Patrilineal and matrilineal succession. *Iowa Law Review* 20.
- Raphael, D., ed. 1975. *Being female: Reproduction, power, and change*. Den Haag, Paris.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian cosmos*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reiter, R. R. 1975. Men and women in the south of France: public and private domains. In *Toward an anthropology of women*, ed. R. R. Reiter, 252–283. New York.
- Reiter, R. R., ed. 1975. *Toward an anthropology of women*. New York.
- Rey, P.P. 1971. *Colonialisme, Néocolonialisme et transition au capitalisme*. La Pensée.
- Rohrlich-Leavitt, R., B. Sykes and E. Weatherford. 1975. Aboriginal woman: male and female anthropological perspectives. In *Toward an anthropology of women*, ed. R. R. Reiter, 110–126. New York.
- Rosaldo, M. Z. and L. Lamphere, eds. 1974. *Woman, culture and society*. Stanford.
- Rudolph, W. 1980. Geschlechterrollen im Kulturvergleich. In *Geschlechtsunterschiede, Entstehung und Entwicklung. Mann und Frau in biologischer Sicht*, Hrsg. H. Bischof, 154–201. Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 207. München.
- Sacks, K. 1975. Engels revisited: women, the organization of production, and private property. In *Toward an anthropology of women*, ed. R. R. Reiter, 211–234. New York.
- Sanday, P. R. 1974. Female status in the political domain. In *Woman, culture and society*, eds. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, 189–206. Stanford.
- Schlegel, A. 1972. *Male dominance and female autonomy. Domestic authority in matrilineal societies*. New Haven.
- Shapiro, H. L., ed. 1971. *Man, culture, and society*. Oxford.
- Smith, R. T. 1973. The matrifocal family. In *The character of kinship*, ed. Jack Goody, 121–144. Cambridge.
- Solanis, V. 1967. *Society for cutting up men. Manifesto*. New York.
- Stack, C. B. 1974. Sex roles and survival strategies in an urban Black community. In *Woman, culture and society*, eds. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, 113–128. Stanford.
- Tanner, N. 1974. Matrifocality in Indonesia and Africa and among Black Americans. In *Woman, culture and society*, eds. M. Z. Rosaldo and L. Lamphere, 129–156. Stanford.
- Webster, P. 1975. Matriarchy: A vision of power. In *Toward an anthropology of women*, ed. R. R. Reiter, 141–156. New York.
- Wickler. 1973. *Beitrag zum Symposium «Geschlechtsrollen»*. Unveröffentlichtes Manuskript. Mainz
- Yengoyan, A. P. 1963. Demographic and ecological influences on Aboriginal Australian marriage section. In *Man the hunter*, ed. R. Lee and I. DeVore, 185–199. Chicago.