

# Zur politischen Ökonomie der geschlechtlichen Statusdifferenzierung<sup>1/</sup>

Lorenz G. Löffler

Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, die Rolle ökonomischer, politischer und ideologischer Faktoren für die Bestimmung des sozialen Status der Geschlechter näher zu betrachten.<sup>2/</sup> Auf dem Wege dahin werden einige bisherige Ansätze auf ihre Angemessenheit und Brauchbarkeit geprüft.

## 1. Zur Frage der Kriterien

Wenn in der Diskussion zum Thema einige Autor(inn)en davon ausgehen, dass in allen Gesellschaften der Frau der mindere Status zukomme, während andere, in Anbetracht des gleichen Materials, zur Ansicht kommen, eine Zweit-rangigkeit der Frau sei durchaus nicht überall gegeben, so ist das weniger ein Reflex der präferierten unterschiedlichen Erklärungsansätze (universale Phänomene erfordern zu ihrer Erklärung fundamentalere Prinzipien als solche, die intersozietär variieren), als vielmehr schlicht und simpel das Ergebnis unterschiedlicher Wertmaßstäbe, deren Wahl in der Regel nicht begründet wird, also die Qualität eines Vor-Urteils hat. Wenn solcher Dissens bereits innerhalb der gleichen (westlich-akademischen) Kultur möglich ist, so darf er *a fortiori* auch zwischen den Kulturen erwartet werden, und wer da, auf Grund seiner Kriterien, zu einer anderen Einschätzung gelangt als die (Mehrzahl der) Angehörigen der anderen Kultur selbst und diese Differenz dann einfach damit erklärt, dass die Angehörigen dieser Kultur ein falsches Bewusstsein

---

<sup>1/</sup> Quotation: Löffler, Lorenz G. 2002. In *Aussaaten, Ethnologische Schriften*, 305–40. 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> Diese Arbeit existierte bisher in zwei Versionen: 1) einem Typoskript mit ethnografischen Beispielen im 4. Kapitel und handschriftlichen Nachträgen (1988) und 2) einer gedruckten Fassung (1990), die um die ursprünglichen Kapitel 4 und 5 gekürzt, aber im Text der ersten drei Kapitel etwas erweitert worden war. Der jetzige Text vereinigt (mit kleinen Änderungen) beide Versionen. – Ich unternehme hier (nach einer im Jahr 2001 wohl überflüssig gewordenen Kritik von einer in den 80er-Jahren beliebten feministischen Theorie: kaum schwindet die kapitalistische Nachfrage nach weiblicher Arbeitskraft, ändern sich die Theorien, «Hausfrausein» ist wieder «in») einen ersten Versuch, so «unvergleichlich» erscheinende Dinge wie «Leistung», «Macht», «Dankbarkeit» und «Gehorsam» in eine gemeinsame heuristische Formel zu integrieren. Sie hat mir wesentlich geholfen, nicht nur die Geschlechterverhältnisse in den zitierten (und weiteren nicht zitierten) ethnografischen Beispielen besser zu verstehen, sondern insbesondere auch jene in unserer eigenen Gesellschaft. In Kenntnis der Wertsysteme der Ehepartner kann man damit leicht das «Schicksal» einer Partnerschaftsbindung voraussagen – aber eben deshalb ist zu befürchten, dass dieses Modell noch immer ethnozentristisch vorbelastet ist. Zudem habe ich die «biotischen» Gegebenheiten nur als «selbstverständliche» Rahmenbedingungen stehen gelassen. Es bleibt zu klären, inwieweit sie kulturell überspielbar sind.

ihrer Lage hätten, der verrät damit nur seinen akademischen Dünkel, der ihm ausnahmsweise einmal selber schadet, indem er den Weg verbaut, selbstkritisch die Voraussetzungen der unterschiedlichen Wertskalen zu hinterfragen, um so einen intersubjektiven Standpunkt zu erreichen, von dem aus in einem Vergleich beider (oder mehrerer) Gesellschaften und Kulturen vielleicht Begründungen für die je spezifische Wahl der Wertmaßstäbe gefunden werden könnten.

Ein solches Vorgehen setzt voraus, dass zunächst einmal die Einschätzungen der betreffenden Kulturangehörigen zur Kenntnis genommen werden, doch die bisherige Ethnografie hat sich darum bemerkenswert wenig gekümmert. Wir verfügen über nahezu keine Angaben darüber, welche der beiden Geschlechter sich selbst für das wichtigere hält (nach Schlegel 1977: 245, halten sich bei den Hopi die Frauen für wichtiger, aber was die Männer dazu zu sagen haben, erfährt der Leser nicht), und mir ist keine Studie bekannt, in der zum Beispiel festgestellt würde, wieviel Prozent des einen Geschlechts lieber Angehörige des anderen Geschlechts wären. Sofern überhaupt Angaben über den relativen Status der Geschlechter gemacht werden, handelt es sich um Einschätzungen des Ethnografen oder der Ethnografin, in der Regel ohne dass die Grundlagen dieser Einschätzung oder Beurteilung mitgeteilt werden. Aus einer vergleichenden Zusammenstellung solcher Beurteilungen über die letzten 100 Jahre kommt Divale (1976) zum Schluss, dass sich die Stellung der Frau im Laufe dieser Zeit verbessert habe; was er dokumentiert, ist jedoch nur die Verschiebung dieser Beurteilungen zugunsten der Frau. Vor dem Hintergrund ihrer bürgerlichen Rollenvorstellungen erschien den überwiegend männlichen Ethnografen des 19. Jahrhunderts die Stellung der Frau in den «primitiven» Gesellschaften in der Regel miserabel, die moderne (auch von Ethnografinnen mitbestimmte) Sichtweise hingegen tendiert dazu, der Frau eine bessere Stellung zuzusprechen. Der Hauptgrund für diesen Einschätzungswandel dürfte in der Bewertung der Arbeit liegen: Vor dem Hintergrund des bürgerlichen Hausfrauenideals mussten Frauen, die harte Feldarbeit zu leisten hatten, als bedauernswerte Geschöpfe erscheinen.

Das Problem wird offenkundig, wenn L. H. Morgan von einem «life of patient drudgery and of general subordination to the husband which the Iroquois wife cheerfully accepted as the portion of her sex» (1881: 128) spricht, obschon im Übrigen gerade Morgans Schilderung der Irokesen-Verhältnisse bereits Engels (1886: 32) dazu verführte, die dortige «kommunistische» Haushaltung mit einer «Herrschaft der Weiber» gleichzusetzen. Diese Sichtweise darf heute zu Recht als verfehlt gelten, und es geht wohl auch kaum an, die als vergleichsweise gut beurteilte Stellung der Frau bei den Irokesen gerade auf ihre hohe Arbeitsleistung zurückzuführen.

Angesichts dieser Konfusion erscheint es sinnvoll – vor allen Bemühungen um das Auffinden der Faktoren, die die unterschiedliche soziale Position der Geschlechter beeinflussen – sich zunächst einmal zu fragen, ob es möglich ist, irgendwelche Kriterien auszumachen, nach denen diese Positionen inhaltlich bestimmt und interkulturell verglichen werden können. Ideal wäre es, ein (wenn möglich skalierbares) Kriterium zu finden, das in den anzuschließenden Analysen als abhängige Variable dienen könnte. Die erwähnten Selbstbeurteilungen könnten hier von Nutzen sein – nur, wir haben sie nicht. Die sich mit dem Laufe des Fortschrittes der Wissenschaft ändernden und von Autor zu Autor variierenden Fremdbeurteilungen sind, wie gesagt, kein hinreichender Ersatz.

Ein erster Versuch, die Basis der subjektiv impressionistischen Urteile durch objektivierte Kriterien zu ersetzen, beleuchtet die Problematik eines solchen Unterfangens. Sanday (1981) skaliert einerseits «flexible marriage mores; females produce nondomestic goods; demand for female produce; female economic control; female political participation; female solidarity groups» als Maß für «female economic and political power or authority» und setzt dem die Skalierung von «ideology of male toughness; separate places for men; interpersonal violence moderate or frequent; rape institutionalized or reported as more than occasional; wives taken from hostile groups» als Maß männlicher Aggression und männlicher Dominanz entgegen. So verdienstvoll die Feststellung der Skalierbarkeit dieser Kriterien sein mag, so voraussehbar sind jedoch auch die Schwierigkeiten, sobald es darum geht, beide Skalen gegeneinander aufzurechnen. Vor dem Hintergrund aktueller feministischer Anliegen mögen diese Skalen sicherlich sinnvoll sein; das gleiche kann aber auch von der relativen Arbeitsbelastung gesagt werden – nur scheint eine relativ geringe Arbeitsbelastung der Frauen mit ihren Möglichkeiten politischer Einflussnahme negativ korreliert zu sein (Sanday 1974: 199). Aber wie nun Arbeitsbelastung gegen politische Einflussnahme und diese ihrerseits gegen weitere mögliche Einflussphären (Sozialisation, Religion etc.) aufrechnen? Irgendwie scheint es jeder Kultur zu gelingen, das wissenschaftlich unlösbare Problem zu lösen, wenn auch nicht mit allgemeiner Verbindlichkeit und nicht notwendigerweise im Konsens beider Geschlechter.

Von den Verhältnissen der eigenen Gesellschaft kulturell vorkonditioniert, durch persönliche Konditionen variiert, erscheint somit auch der Wertmaßstab des einzelnen Wissenschaftlers nur als eine subjektive Meinung unter anderen, nicht einmal in der eigenen Kultur, geschweige denn im interkulturellen Vergleich geeignet, Objektivität zu beanspruchen. Diese Einsicht ist als solche zutiefst unbefriedigend und evoziert die Frage, ob sich nicht doch Bereiche finden lassen, in denen wir, zumindest provisorisch, interkulturell einen Wertkonsens annehmen

können? Es scheint z. B. plausibel, dass kein normaler Mensch es schätzt, etwas entgegen dem eigenen Wunsch tun zu müssen, nur weil er dazu gezwungen wird. Das leidvolle Erfahrenmüssen von Gewalt, unterschiedlich auf die Geschlechter verteilt, wäre also ein denkbare Kriterium. Bei einem Versuch seiner Anwendung wird allerdings bald klar, dass uns auch hier einstweilen die Instrumente fehlen, um dieses nach Häufigkeit und Intensität je nach Konformitätsdruck sehr verschieden erfahrene Phänomen zu messen oder gar interkulturell zu vergleichen. Wohl gibt es Gesellschaften, wo alltäglich Frauen von Männern geschlagen werden. Aber im Gegensatz zu Jesus Sirach gehen wir heute davon aus, dass Prügeln nicht das effektivste Mittel ist, um Gehorsam zu erzwingen; es gibt effektivere, wenn auch weniger ins Auge fallende Mittel, andere gefügig zu machen; auch Frauen können Männer «tyrannisieren»; und eine zunehmende Zahl von Ethnologinnen fördert gerade dort, wo offiziell der Mann das Sagen hat, zum Teil mit hämischer Freude, ein ganzes Arsenal «weiblicher informeller Machtstrategien» zutage, sozusagen als Ethnografie für den Hausgebrauch, so dass es nur noch eines kleinen Schrittes bedarf, um von einem «myth of male dominance» (Rogers 1975) zu sprechen.

Der Versuch, das Augenmerk weniger auf die Ausübung von Macht als vielmehr auf die geschlechtsspezifische Verteilung der Machtressourcen zu lenken, sieht sich mit dem Problem konfrontiert, dass sich solche Ressourcen in den verschiedensten Bereichen (ökonomisch, politisch, ideologisch; privat und öffentlich) finden lassen, so dass die Frage nach der Bewertung der unterschiedlichen Relevanz der unterschiedlichen Ressourcen in Abhängigkeit von anderen Variablen der Sozialorganisation zu lösen wäre. Deklarationen wie: die Zweitrangigkeit der Frau beginnt mit dem Aufkommen des Staates, des Kolonialismus, des Kapitalismus etc. sind, in Anbetracht des ethnologischen Datenmaterials, in dieser Bestimmtheit nicht minder bestimmt falsch, und dies schon allein deshalb, weil nicht ausgeschlossen werden kann, dass das Aufkommen übergeordneter Machtpotenziale die bisher lokal üblichen Mittel entwerten oder gar zerstören kann, so dass die bisher mit Hilfe dieser Mittel Unterdrückten im Nebeneffekt (z. B. der «Pazifizierung») von dieser Bedrückung befreit werden (vgl. z. B. Bacdayan 1977), es sei denn, den bisherigen Machthabern gelänge es, sich andere, neue Mittel zur Sicherung ihrer Position zu beschaffen.

## **2. Vom Wert der Arbeit**

Wenden wir uns nun der Ökonomie zu, so scheint dieser Bereich unserem Anliegen aus zwei Gründen entgegenzukommen: erstens lässt sich hier einiges quantifizieren und zweitens haben wir heutzutage die Vorstellung, dass die Ökonomie eine Basis

sei, die die anderen Bereiche bis hin zur Religion wesentlich mitbestimme. Da gesellschaftliche Produktion auch einen Austausch ökonomischer Werte (Güter und Dienste) zwischen den Geschlechtern beinhaltet, bietet sich als objektives Kriterium zur Bestimmung der Position der Geschlechter die Wertbilanz dieses Tausches an. Sollte sich herausstellen, dass ein Geschlecht mehr gibt als es erhält, hätten wir da einen Beweis seiner Benachteiligung; und sofern davon ausgegangen wird, dass niemand sich freiwillig übervorteilen beziehungsweise wirtschaftlich ausbeuten lässt, hätten wir hier zugleich den Ansatzpunkt, um nach den Machtmitteln zu suchen, die solch Ausbeutung ermöglichen.

Das Gemeine (im doppelten Sinn des Wortes: das Schlechte und das Allgemeine) ist nur, dass nicht einmal in unserem System alle Leistungen zwischen den Geschlechtern auf dem Markt sind, die Quantifizierung der Werte und damit die Feststellung eines ungleichen Austausches also problematisch wird, und das um so mehr, als auch bei uns, durch die christliche Religion in der Form «Geben ist seliger denn Nehmen» vermittelt, die Idee möglich ist, dass ein Überschuss in der Leistungsbilanz seine eigenen Vorteile habe, wohingegen die Tatsache, von einem anderen etwas zu erhalten, ohne die Fähigkeit, ihm Gleichwertiges zurückzugeben, (zumindest früher) als solch tiefe Schmähung empfunden werden konnte, dass der stolze Geber diese seine Leistung, die vom anderen als Wegnahme empfunden wurde, mit dem Leben bezahlen musste (s. Pitt-Rivers 1977: 35). Dass dieses Bewusstsein so «falsch» nicht sein kann, zeigt die Haltung eines Kindes, das sich dadurch gegen seine Eltern behauptet, dass es die Annahme des ihm angebotenen Essens verweigert. Pitt-Rivers zeigt, dass die Beschämung, mehr zu erhalten, als man zurückgeben kann, und krasse Ausbeutung nebeneinander existieren können, nämlich einerseits innerhalb, andererseits zwischen den Klassen. Wer nun glaubt, das Problem dadurch lösen zu können, dass er die Geschlechter zu Klassen erklärt, muss zwangsläufig das ihm durch die Marktwirtschaft vermittelte «richtige» Bewusstsein für sich reklamieren, wenn er die unbezahlte und möglicherweise unbezahlbare Fürsorge, die eine Frau ihrem Mann (oder ein Mann seiner Frau) zukommen lässt, als Ausbeutung interpretiert. Wenn eine Frau ihren reichen Mann, der ihr alle Wünsche erfüllt, die ihm aber keine angemessene Gegenleistung erbringen kann, verlässt, um sich mit einem Mann zusammenzutun, für den sie ihre Arbeitsleistung einbringen kann (Fontane 1880), ist das keine Perversion, sondern ein Akt der Selbstbefreiung aus einem minderwertigen Status.

Die Wertbilanz ökonomischer Gegenleistungen hängt also peinlicherweise von etwas ab, das man moralisch als Freiwilligkeit bezeichnen könnte, dessen Umkehrung, die Unfreiwilligkeit, uns aber alsbald wieder auf den Zwang und damit ins politische Feld der Macht zurückverweist. Angesichts dieses Dilemmas in der

Bestimmung des Wertes einer Leistung nützt es herzlich wenig, auf eine objektive Werttheorie auszuweichen, auch wenn diese, weil «links», als fortschrittlich gilt. Zudem schweigt Marx, dessen Lehre sich hier anbietet, zum Thema Austausch zwischen den Geschlechtern. Und das aus gutem Grund: war er sich doch, im Gegensatz zu z. B. den Vertreterinnen des sogenannten Bielefelder Ansatzes (auf detaillierte Litearturhinweise wird hier absichtlich verzichtet), einer Voraussetzung der Anwendbarkeit seiner Theorie wohl bewusst. Er schreibt: «Das Geheimnis des Wertausdruckes, die Gleichheit und gleiche Gültigkeit aller Arbeiten, weil und insofern sie menschliche Arbeit überhaupt sind, kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurteils besitzt» (1947: 65). Die Tauschpartner müssen fähig sein, «sich als Privateigentümer jener veräußerlichen Dinge und eben dadurch als von einander unabhängige Personen gegenüberzutreten. Solch ein Verhältnis wechselseitiger Fremdheit existiert jedoch nicht für die Glieder eines naturwüchsigen Gemeinwesens, habe es nun die Form einer patriarchalischen Familie, einer altindischen Gemeinde, eines Inka-Staates usw. Der Warentausch beginnt, wo die Gemeinwesen enden» (1947: 93). Das quantitative Austauschverhältnis der Dinge ist zunächst ganz zufällig. «Die Menschen beziehen also ihre Arbeitsprodukte nicht aufeinander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloß sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich» (1947: 79). Erst mit der Entwicklung der Warenproduktion setzt sich «in den zufälligen und stets schwankenden Austauschverhältnissen ihrer Produkte die zu deren Produktion gesellschaftlich notwendige Arbeitszeit als regelndes Naturgesetz gewaltsam durch» (1947: 80), erst die Gewohnheit fixiert die Wertgrößen, und erst dann «werden sie auch rückschlagend im inneren Gemeinleben zu Waren» (1947: 93). Eine Verfestigung des Volksvorurteils dergestalt, dass sie auch zwischen Ehepartnern zu Waren werden, schien vor 100 Jahren noch nicht gegeben.

Ist daher davon auszugehen, dass Ehepartner ihre verschiedenen «Produkte» im Austausch als wertgleich betrachten? Vielleicht. Interessanter ist die Frage, ob sie sich deshalb zwar nicht subjektiv, aber unter Umständen doch objektiv ausbeuten? Unsere Revisionisten wissen sich zu helfen: sie kalkulieren ganz simpel die Arbeitszeit und übersehen dabei, dass Marx auch den Begriff der «komplizierten Arbeit» kennt, die er als multiplizierte einfache Arbeit bezeichnet, «so dass ein kleines Quantum komplizierter Arbeit gleich einem größeren Quantum einfacher Arbeit [...] Die verschiedenen Proportionen, worin verschiedene Arbeitsarten auf einfache Arbeit als ihre Maßeinheit reduziert sind, werden durch einen gesell-

schaftlichen Prozess hinter dem Rücken der Produzenten festgesetzt und scheinen ihnen daher durch das Herkommen gegeben» (1947: 49).

Wenn Marx sich zum Zwecke der Vereinfachung der Darstellung seiner Theorie die «Mühe der Reduktion» erspart, so zeigt sich später, dass (so wie der Preis der Ware die einzige Annäherung an den Warenwert) der Lohn die einzige Annäherung an den Arbeitswert darstellt. Nimmt man hinzu, dass das Arbeitsprodukt nur dann einen (Waren-)Wert hat, wenn es anderen nützlich ist, fremde Bedürfnisse befriedigt (1947: 45, 91), dass in ihm überflüssig verausgabte Arbeitszeit enthalten sein kann, die keinen Wert bildet, da der «Marktmagen» voll ist, d. h. die Nachfrage fehlt (1947: 112), so wird klar, dass das bloße Zählen von Arbeitsstunden ebenfalls überflüssige Verausgabung von Arbeitszeit ist, sofern es dazu dienen soll, eine Wertbilanz zu erstellen.

Aber selbst wenn wir in diese Untiefen vormarxistischer Naivität hinabsteigen und bei der Analyse unserer Gesellschaft nicht den Arbeitslohn (des Mannes) gegen die üblichen Lohnansätze für Köchinnen, Putzfrauen, Kinderschwestern oder Haushälterinnen (bezogen auf die gesellschaftlich notwendige und nicht nach subjektivem Gutdünken real verausgabte Arbeitszeit) als Äquivalent der Hausfrauenarbeit verrechnen (wobei sich ergeben würde, dass bei uns der Männerlohn im allgemeinen höher ist, mithin bei einem familiären Austausch die Frauen die Männer ausbeuten), sondern von der puren Arbeitszeit ausgehen, ergibt sich, sofern man für den Lohnarbeiter, gleich wie für die Hausfrau, die für die Arbeitswege und die Vor- und Nachbereitung nötige Zeit mit einberechnet, nur dann an ein eindeutiges Plus für die Hausfrau, solange sie zugleich kleine oder dann mehrere Kinder zu versorgen hat (vgl. das US-Datenmaterial in Hartmann 1981). Über die Geschlechter egalisiert ergibt sich eine etwa gleiche Belastung; und wenn hier jemand profitiert, sind es die kinderlosen Hausfrauen, die die Mütter ausbeuten. Bemerkenswerterweise erfreut sich nun aber gerade die Arbeit, die eine Frau mit den Kindern hat, einer größeren Beliebtheit als die für den alltäglichen Haushalt nötige. Sofern man das nicht ganz einfach damit erklärt, dass es «psychologisch befriedigender» sei, Kinder großzuziehen, als die Sisyphusarbeit des Haushaltes zu machen, ließe sich das Phänomen auch so erklären, dass die Frau hier jene Art nicht direkt vergütbarer Arbeit leistet, bei der das Geben seliger ist (macht!) als das Nehmen, d. h., bei der die «Gegengabe» in einer Statuserhöhung besteht.

Ich nehme an, dass solch vorkapitalistische Atavismen den modernen vormarxistischen Theoretikerinnen ein Greuel sind, «falsches Bewusstsein» der Mütter, ihnen ansozialisiert durch das «Patriarchat». Um dieses zu «beweisen», wird Marx völlig pervertiert, indem es jetzt nicht mehr die Lohnarbeit, sondern die unbezahlte

Subsistenzarbeit sein soll, die primär ausgebeutet wird. Da nicht klar ist, wie der Werttransfer funktionieren könnte, wird eine nicht minder dubiose Theorie zu Hilfe genommen, die einen Werttransfer von den «Subsistenzbauern» der Dritten Welt an das internationale Kapital als fortgesetzte ursprüngliche Akkumulation behauptet, um damit die fortschreitende Verarmung dieser Bauern zu erklären. Die Proponenten dieser Theorie sprechen von einer doppelten Ausbeutung, die sich in der Unterbezahlung einerseits der bäuerlichen Feldprodukte und andererseits der Wanderarbeit ausdrückt. Wird jedoch der Marktpreis der bäuerlichen Produkte nicht mit außerökonomischen Mitteln (staatlich fixierte Preise) festgelegt, so bestimmt sich, nach der Marxschen Wertlehre, der Wert der bäuerlichen Produkte nach der dafür «gesellschaftlich notwendigen» Arbeitszeit, und diese liegt, aufgrund der auf den gleichen Markt gelangenden Produkte der modernen Agrounternehmen, wesentlich unter dem, was der traditionelle Kleinbauer, in Ermangelung produktiverer Techniken, dafür aufwendet. Da ihm nicht nur das Kapital fehlt, um seine Arbeitskraft produktiver einzusetzen, sondern ihm oft genug auch die Produktionsmittel fehlen, um seine Arbeitskraft überhaupt voll nutzen zu können, tut er das in dieser Lage einzig Sinnvolle, nämlich zusätzlich Lohnarbeit zu leisten, die ihm (entgegen der Annahme besagter Theoretiker) offenbar mehr einbringt als nur den Ersatz der in der Lohnarbeit unmittelbar verausgabten Kraft, andernfalls er genau so gut nichts tun könnte. Ob ihm der Arbeitgeber den Wert des Produktes seiner Lohnarbeit zahlt oder nicht, hat keinen Einfluss auf die Tatsache, dass der Bauer aus der Lohnarbeit insofern einen Gewinn zieht, als er ohne sie mangels eigener Produktionsmittel und Kapital mit seiner Arbeitskraft nur einen minimalen bzw. gar keinen Wert schaffen könnte. Die Bilanz ist also auch für ihn (und seine Familie) positiv, kann also (anders als der Wertverlust seiner Produktion in Konkurrenz mit der modernen Agrotechnik) in keiner Weise seine Verarmung erklären.

Die Charakterisierung des Wertverlustes bei kleinbäuerlichen Produktionen als «Ausbeutung über den Markt» mag fragwürdig sein, offenkundig ist jedoch, dass der Hausarbeit, deren Produkte nicht auf den Markt gelangen, nichts dergleichen widerfährt, während umgekehrt die Hausfrau davon profitiert, dass einerseits auch hier der Lohnarbeit mehr als nur der Wert der im Lohnarbeitsprozess unmittelbar verausgabten Arbeitskraft vergütet wird, der familiäre Wohlstand also wächst, und sie andererseits einen zunehmenden Teil ihrer Arbeitsleistung durch Nutzung von Maschinen und Fertigprodukten, also mittels der Verwendung des Lohnarbeitsproduktes, einsparen kann. Sofern sie diese Einsparung nur zur Vermehrung ihrer Freizeit nutzt oder in für den Partner vergleichsweise nutzlose Arbeit investiert, sinkt, zu Marktwerten verrechnet, der Wert ihrer Gesamtarbeitsleistung im Vergleich



zu der des Lohnarbeiters, was bei unverändertem Fortbestehen des familiären Tauschverhältnisses einem zunehmenden Werttransfer zugunsten der Frau gleichkommt. Der Verfall der Wertschätzung der Hausarbeit könnte somit die direkte Folge einer Tendenz sein, den familiären Austausch zunehmend als Warenbeziehung zu interpretieren (wobei es irrelevant ist, ob eine subjektive oder eine objektive Wertlehre zu gründe gelegt wird).

Dieser den Theoretikerinnen ideologisch nicht in den Kram passenden Konsequenz lässt sich nur noch ausweichen, indem sämtliche Tätigkeiten, die jeder Mensch oder gar, unter Einbeziehung der Kinder-«Produktion», jede Gesellschaft zur eigenen Reproduktion auszuführen hat, dem Kapital in Rechnung gestellt werden. Eine solche Betrachtungsweise kann jedoch nur das Ergebnis einer infantilen Regression sein. So wie die Eltern das Kind für seine bloß Existenz «entlohn», so soll «das Kapital» die Erwachsenen entlohnen, andernfalls es sie ausbeutet und bestreikt werden muss, so wie das Kind durch Verweigerung seiner «Konsumarbeit» die Eltern bestreikt, um mehr Zuwendung zu erzwingen. Ich weiß nicht, ob ein Psychoanalytiker einen solchen ausgewachsenen Infantilismus pseudomarxistischer Feministinnen damit erklären kann, dass ihre Eltern, wenn auch vergeblich, versuchten, die Zuneigung ihrer Töchter durch materielle Zuwendungen zu gewinnen. Denn auch das Kapital bedenkt sie mit materiellen Zuwendungen. Von der Ausbeutung allein kann es nämlich nicht leben. Je mehr es selbst (in Form von Reinvestitionen) verzehrt, desto mehr muss es Konsumgüter zur Verfügung stellen, um (in der Marxschen Diktion) den Mehrwert zu realisieren. All den geschuldeten Wohlstand können wir dem so personifizierten Kapital jedoch nicht zurückgeben, wie sollen wir darauf reagieren? Ihm seine Größe zugestehen oder (wie der von Pitt-Rivers zitierte, in seiner Ehre gekränkte Edelman) unsere Selbstachtung dadurch wieder gewinnen, dass wir ihm den Todesstoß geben?

Es sollte jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass unter dem Pseudonym «das Kapital» auch die Leistungen unserer Vorfahren verborgen sind, die sie im Schweiß ihres Angesichts erbrachten, damit es den Nachfahren einmal besser gehe. Der obengenannte Infantilismus drückt also mehr als eine subjektive Erfahrung aus. Die von unseren Vorfahren in Gang gesetzte Maschinerie produziert in zunehmendem Maße materielle Güter, die der übersättigte Markt magen (um nochmals mit Marx zu sprechen) nicht mehr resorbieren kann, dies aber nicht gratis, sondern im Austausch gegen menschliche «Werte» – die Warenwerte sind nicht die «wahren Werte» – die angesichts des Wertverfalls der materiellen Güter relativ im Wert steigen. Diese menschlichen «Werte», die keine Lohnarbeit reproduzieren und keine Lohnauszahlung vergüten kann, sind moralische Güter, die dem Leben einen über die materielle Sicherung hinausgehenden Sinn geben.

Wenn es gemäß unseren Theoretikerinnen insbesondere Frauen sind, die diese moralischen Güter in ihrer «Beziehungsarbeit» produzieren, dann folgt, bei steigender Produktivität und mithin sinkenden Werten im materiellen Bereich, die relative Wertsteigerung dieser moralischen Güter und damit die Wertschätzung ihrer Produzentinnen zwangsläufig und unabhängig von jeglicher ideologisch wertvollen Produktion pseudomarxistischen Unsinn. Allerdings sei es einem Mann gestattet, zu bezweifeln, dass die Frauen in der Produktion moralischer Güter die Männer so bemerkenswert übertreffen, dass das weibliche Defizit in der materiellen Wertproduktion allein dadurch ausgeglichen würde. Wenn feministischerseits argumentiert wird, dass die domestikale Arbeit der Frau mangels Lohnzahlung gesellschaftlich unsichtbar gemacht worden sei, so ist dem nicht nur entgegenzuhalten, dass eine Lohnzahlung für domestikale Arbeit, d. h. ihre Interpretation als materielle Warenproduktion, den sinkenden Warenwert dieser Arbeit, über den die pure Arbeitszeit wenig aussagt, erst ans volle Tageslicht bringen würde, sondern vielmehr auch, dass eine solche Forderung auf die Vermarktung moralischer Werte und ihre Subsumtion unter das Kapital hinausläuft. Eine Reduktion der moralisch produktiven Arbeit der Kinderfürsorge auf die materiellen Kosten dieser Fürsorge in Kinderhorten und -gärten würde die Arbeit der Mutter alsbald ebenso entwerten wie die Interpretation der Hausfrauenarbeit als Warenproduktion.

Hingegen kann es nützlich sein, den im Deutschen oft auf die Lohnarbeit (*labor*) eingeschränkt erscheinenden Begriff der Arbeit auf eigene Tätigkeiten (*work*) auszudehnen. Wird der Begriff der Arbeit extendiert, muss aber auch der des Produktes entsprechend erweitert werden. Ich habe dem mit dem Ausdruck «moralisches Gut» zu entsprechen versucht – eine Extension des Warenbegriffes wird demgegenüber erst dann nötig, wenn es den Anwälten der «Beziehungsarbeit» gelingt, z. B. das chemisch induzierte Glück aus der Pille oder Pule gegen die Wechselspiele der Zweiseitigkeit marktgerecht aufzurechnen. Solange hingegen die moralischen Güter keinen Warencharakter haben – und dies gilt auch für alle anderen wertbesetzten menschlichen Leistungen, sozialen Positionen etc. – solange sind auch, Marx zufolge, die Annahmen der objektiven Wertlehre auf sie nicht anwendbar. Im Gegensatz dazu beansprucht die subjektive Wertlehre universelle Gültigkeit. Die Unterschiede beider Theorien in der Kostenrechnung in der Produktionssphäre sind unwesentlich, und in der Tauschsphäre kommen Marxens oben zitierte Hinweise auf die Abhängigkeit der Wertbildung vom Nutzen des Produkts und auf den Wertzerfall durch Füllung des Marktmagens der subjektivistischen Konzeption der Wertbestimmung durch die aggregierte Nachfrage weitgehend entgegen. Im Gegensatz zu Marx behauptet die subjektive Wertlehre dabei allerdings, dass der perzipierte Nutzen des

fremden Produktes nicht gleich den Kosten des eigenen Produktes gesetzt wird – aber selbst dem würde Marx für die nicht von der Warenzirkulation erfassten Güter zustimmen (Marx 1947: 79).

Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden Theorien liegt jedoch darin, dass die subjektive – anders als die objektive – Wertlehre es dem Subjekt zutraut, nicht nur die Herstellungskosten, sondern vor allem auch den Nutzen verschiedener Gebrauchswerte gegeneinander abzuwägen und deshalb im Tausch zu versuchen, seinen Gewinn zu maximieren, so dass letztlich beide Partner die von ihnen jeweils als geringerwertig betrachtete eigene Ware gegen die als höherwertig betrachtete des anderen eintauschen, mithin beide profitieren. Ob dabei die beiden Tauschpartner ihre eigenen Produktionskosten für das jeweilige Produkt zur Grundlage ihrer Wertbemessung machen, bleibt insofern irrelevant, als es der Tauschakt ist, in dem der Gewinn – oder, um mit Marx zu sprechen, der Mehrwert – realisiert wird. Die Möglichkeit der Ausbeutung wird damit nicht abgeschafft, aber auf jene außerökonomischen Zwänge verwiesen, auf die auch Marx rekurriert, wenn er sein ideales Modell eines freien Konkurrenzkapitalismus verlässt, Zwänge, die letztlich (über das Privateigentum an Produktionsmitteln) die Ausbeutung des freien Lohnarbeiters erst ermöglichen.

Marx fixiert die Ausbeutung einseitig im Produktionsprozess, als ob der Arbeiter mit dem Lohn in der Hand, wenn er dem Kapitalisten zum zweiten Mal begegnet, um ihm die Waren abzukaufen und ihm zu helfen, den Mehrwert zu realisieren, jetzt in einer gleich starken Verhandlungsposition wäre. Die Beseitigung dieser einseitigen Fixierung (wie sie z. B. Sraffa 1960 vornimmt) hat den ideologischen Nachteil, dass letztlich zugegeben werden muss, dass bei der «Übervorteilung» der Kapitalisten untereinander die gleichen Prozesse spielen, allerdings den analytischen Vorteil, einseitige ökonomische Gewinne jeglicher Herkunft auf Macht verschaffende strategische Vorteile zurückführen zu können und dann zu sehen, welcher Art diese sind.

Das Ergebnis dieses kurzen Exkurses in die ökonomischen Werttheorien ist, dass die beiden Ansätze, sobald wir den engeren Bereich der kapitalistischen Warenproduktion verlassen, sich gar nicht so unversöhnlich gegenüberstehen, wie uns einige Dogmatiker das gerne glauben machen möchten, dass die Subjektivsten vielmehr da, wo Marx sich mit der Charakterisierung als «zufällig» behilft, eine Konstruktion anbieten, die allerdings auch nicht unmittelbar verifizierbar ist, denn die subjektiven Wertschätzungen der Tauschpartner entziehen sich einer vom Ergebnis des Tausches unabhängigen Quantifizierbarkeit. Für unsere Zwecke reicht es jedoch, über Marx hinaus davon auszugehen, dass das Subjekt auch fähig ist,

Nutzwerte zu rangieren (also z. B. sich sinnvoll zu entscheiden, ob es ein paar Socken oder ein Stück Butter kaufen will, auch wenn beide den gleichen Preis haben sollten), und auch fähig ist, diese Rangierung in Abhängigkeit von der Erfüllung seiner Bedürfnisse zu ändern (also, um beim Beispiel zu bleiben, im Besitz von Butter, aber noch ohne Socken, statt weiterhin nur Butter zu kaufen, auch einmal die Socken für nützlicher zu halten). Diese Truismen reichen aus, um das relative Ansteigen des Wertes z. B. von moralischen Gütern im Vergleich zu materiellen Gütern plausibel zu machen, sobald erstere unter- bzw. letztere überproduziert werden. Was als Über- oder Unterproduktion zu gelten hat, ist nicht *a priori* festlegbar, sondern wird bestimmt durch den «Marktmagen», d. h. das gesellschaftliche Aggregat des von den einzelnen Individuen perzipierten Nutzens dieser Güter (abzüglich der Kosten ihrer Erzeugung).

Der je individuell perzipierte und dann in der Nachfrage aggregierte Nutzen der Güter kann zwar «die Festigkeit eines Volks-Vorurteils» annehmen, sich im Rechtssystem niederschlagen und in der Sozialisation zum Ausdruck bringen; doch je rascher sich Produktions- und Distributionskosten ändern, desto weniger kann es zu dieser Verfestigung kommen und desto schwieriger wird es, die subjektiven Wertungen auf intersubjektiv konsensfähige Werte zu reduzieren. Individueller und Gruppendissens sind also unvermeidlich, betreffe dies nun Ehe- oder internationale Konflikte. Doch wären diese Konflikte völlig sinnlos, wenn die streitenden Parteien nicht von der Möglichkeit eines die subjektiven Wertungen transzendierenden Ausgleichs ausgingen. Ohne ihn wäre kein Sozialleben möglich.

Dass einem solchen Ausgleich mit der Fiktion einer freien Marktwirtschaft wenig gedient ist, sollte zumindest in den genannten Fällen von Ehe- oder internationalen Konflikten klar sein. Gefordert ist eine nicht nur intersubjektiv, sondern sogar interkulturell tragfähige «objektive» Basis. Auf wirtschaftlichem Gebiet kann dafür postuliert werden: Der objektive Nutzen des Warentausches liegt in der Senkung der Produktionskosten; die Vermehrung der Warenmenge verdankt sich der produktiveren Nutzung der Arbeitskraft; die Bereicherung im Austausch aber verdankt sich – ungeachtet aller Differenzen in der subjektiven Wertung – der Verwendung von Macht.

### **3. Güter, Macht und sozialer Status: Die Äquivalenz der Leistungen der Geschlechter**

Die objektive Wertlehre drückt sich um das Problem der Bestimmung des intersubjektiven Nutzens, indem sie ihn einfach als Rahmenbedingung stehen lässt, die subjektive Wertlehre umgeht es, indem sie sich, entgegen ihrem universellen

Anspruch, auf jene Güterbereiche beschränkt, deren Werte über den monetarisierten Markt bestimmt werden. Beide Theorien blenden somit eben jenen Bereich aus, den wir als den Bereich der sozialen Determination von Werten bezeichnen können. Es gibt ein paar Ausnahmen. So besteht z. B. weitgehende Einigkeit darüber, dass für eine Familie Kinder umso wertvoller werden, je mehr sie zur Kranken- und Altersversorgung auf ihre eigenen Mitglieder angewiesen ist. Je mehr die Versorgung durch gesellschaftliche Institutionen übernommen wird – und je mehr die Kosten für die Aufzucht der Kinder relativ zu anderen, ebenfalls nützlichen Gütern steigen – desto geringer wird der perzipierte Nutzen der familiären «Produktion» von Kindern und desto mehr verliert die Rolle der Mutter (aber auch die des Vaters) an Wertschätzung. Analog hatte ich oben argumentiert: je geringer die materielle Not bzw. je gesicherter der materielle Wohlstand, desto mehr verfällt der Wert der entsprechenden Güter. Die Arbeit, deren Kosten im Vergleich zu anderen Tätigkeiten viel zu hoch erscheinen, «lohnt sich» nicht mehr, und dementsprechend sinkt (solange der individuelle Wohlstand gesichert ist) die Leistungsmotivation der Arbeiter, denen der «Sinn» ihrer Tätigkeit zunehmend abhanden kommt. Eine gesellschaftliche Anhebung der Zielvorgabe, des «Lebensstandards», kann diesen Prozess etwas bremsen, bewirkt aber zugleich, dass Menschen, die noch weiter von diesem Standard entfernt sind, zu ungleich schlechteren Bedingungen dieselben Arbeiten mit viel größerem Eifer erledigen – was ihnen nicht etwa die Solidarität, sondern (da sie als Lohndrücker genutzt werden) den Hass der Wohlstandsarbeiter einbringt.

Eine ambivalente Bewertung erfahren die Produktionsmittel: als Güter, die es erlauben, mit dem gleichen Arbeitsaufwand noch mehr zu produzieren, unterliegen sie der Abwertung, aber nicht so als Güter, die es erlauben, die gleiche Produktionsmenge mit geringerem Aufwand zu erstellen und mithin Arbeitskraft kostensparend freizusetzen. In dieser Rolle sind die technischen Güter, abgesehen von ihrer Abnutzung, durchaus wertbeständig, es sei denn, sie werden durch ihresgleichen, die demselben Zwecke noch besser dienen, entwertet. Dem gleichen Wunsch nach Vergrößerung des «arbeitslosen Einkommens» und damit nach Freisetzung der eigenen Arbeitskraft für Höherwertiges entspricht auch der Besitz von Kapital, das eine Rendite abwirft oder es erlaubt, sich die Arbeit anderer dienstbar zu machen. Letzten Zweck erfüllt auch der Besitz einer bloßen Machtposition, wenn auch anzunehmen ist, dass die Betrachtung der Macht als ökonomische Ressource (im Gegensatz zur Betrachtung des Besitzes als Machtressource) deren Bedeutung nur dann erschöpft, wenn der Begriff des «Gutes» auf alles ausgedehnt wird, was ein Mensch wertschätzen kann. Auch erscheint es als eine ökonomische Verkürzung, all die genannten Güter, die *per se* eigene Arbeit

ersparen oder dies durch Dienstbarmachung fremder Arbeit ermöglichen, unter den Begriff «Kapital» zu subsumieren. Die von jedem einsetzbaren Mittel zur Produktivitätssteigerung bzw. Arbeitserleichterung sind eine Sache, die sich allgemeiner Wertschätzung erfreuen darf; die der Aneignung fremder Arbeit dienenden Machtmittel sind eine ganz andere Sache: für die von ihrem Besitz zwangsweise Ausgeschlossenen sind sie nur von negativem Nutzen. Es ist jedoch zu betonen, dass ein und dasselbe Kapital in sich beide Eigenschaften vereinen kann (die durch seinen Einsatz ermöglichte Produktivitätssteigerung also auch dem Lohnarbeiter, trotz Ausbeutung, eine positive Bilanz bescheren kann – es sei denn, er verlöre seine Arbeit).

Die Ambivalenz in der Wertschätzung des Kapitals durch den Lohnarbeiter liegt jedoch nicht nur in dieser Indeterminiertheit der materiellen Kosten-Nutzen-Rechnung des Lohnarbeiters begründet. Die Macht, die es verleiht, die aber auch ohne das materielle Substrat des Kapitals auftreten kann, hat ihren eigenen Wert, der ihrem Besitzer einen hohen sozialen Status einbringen kann. Der bloße Besitz von Mitteln zur Produktivitätssteigerung bzw. Arbeitserleichterung tut dies nicht, zumindest solange nicht, als er allen zugänglich ist. Die Mittel müssen also ungleich verteilt sein. Dabei kommt in der Regel, jedoch nicht in jedem Fall, wieder die Macht ins Spiel. Und es ist, damit die Mittel Status wirksam werden, auch nicht in jedem Fall nötig, dass sie ihrem Besitzer materiellen Gewinn bringen.

Wie bereits erwähnt, ist es durchaus möglich, auch mit einem materiellen Verlust Status zu gewinnen, und in Gesellschaften mit allgemeiner Zugänglichkeit der Produktionsmittel und mangelnden materiellen Reinvestitionsmöglichkeiten der gelegentlichen Produktionsüberschüsse kann es durchaus üblich sein, solche Überschüsse auch absichtlich anzustreben und ihre Verteilung im Rahmen großer Feste systematisch zur Erhöhung des sozialen Status einzusetzen. Auch der Wissenschaftler zielt mit der (oft von ihm selbst zu finanzierenden) Veröffentlichung der Ergebnisse seiner Arbeit nicht primär auf materiellen Gewinn, sondern auf Ansehen, das aber eben nur deshalb möglich ist, weil nicht jeder über die zu verteilenden «Güter» verfügt. Ich nenne das, was den durch Güterverteilung zu erreichenden Status bestimmt, Merit. Da die Meriten mit der Quantität bzw. Qualität der distribuierten Güter oder der erbrachten Leistungen steigen, hätten wir hier ein Maß des Status, vorausgesetzt nur, dass sich der Wert der Güter bzw. Leistungen bestimmen ließe.

Neuere Forschungen in Gesellschaften, in denen der traditionelle Güter- und Arbeitstausch indigen monetarisiert wird (vgl. Nakonz-Frey 1984, Jahn 1983), zeigen eindeutig, dass der ausgezahlte Lohn nicht für alle gleich großen Zeiteinheiten

gleich groß ist, sondern sich nach der Schwierigkeit oder Leichtigkeit, d. h. der Mühe der Arbeit richtet, Mühe, die zwar subjektiv variiert, sich aber nichtsdestoweniger intersubjektiv aggregieren und in Lohnunterschieden ausdrücken bzw. aushandeln lässt. Zur Mühe hinzu kommt ein weiterer Faktor, den ich mit «Könnerschaft» (Kompetenzen, Fertigkeiten, Fähigkeiten) umschreiben möchte und der entweder die Kosten des Herstellers senkt oder die Wertschätzung des Käufers erhöht, so insbesondere auf dem Kunstmarkt. Noch schwieriger ist es, sich über den Wert wissenschaftlicher Erkenntnisse eine Meinung zu bilden, wodurch sich die eben erwähnte Tatsache erklärt, dass sie zum Teil «unbezahlbar» und nur gegen Merit eintauschbar sind. Ein Festgeber hätte keine solche Probleme, sich auszurechnen, was ihm seine Meriten gekostet haben.

Fassen wir «Mühe» und «Könnerschaft» unter dem Begriff «Leistung» zusammen, so wird klar, dass der von Marx offengelassene Multiplikator der Arbeitszeit eben diese «Leistung» ist, und da (physikalisch zumindest) Leistung definiert werden kann als Arbeit pro Zeit, ist die Tauscheinheit nicht die Arbeitszeit, sondern die Arbeit schlechthin (obschon als solche nicht in mkp oder erg bestimmbar). Sobald wir nun aber den gesellschaftlichen Arbeitsaustausch in einem für beide Partner gleich großen, aber beliebigen Zeitraum vergleichen, wird der somit konstant gehaltene Zeitfaktor irrelevant und die Aufrechnung der Arbeit reduziert sich auf eine Aufrechnung der Leistungen, wobei wir uns für die Grobanalyse mit einer Mehr-Minder-Quantifizierung begnügen können (und, angesichts der Durchschnittsqualität ethnografischer Daten, auch müssen).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass ungleiche Arbeitszeiten nicht notwendig ein Indikator ungleichen Tausches sind: entscheidend ist allein, ob die direkt oder in Form von Gütern erbrachten Leistungen als gleichwertig erachtet werden. Ist dies nicht der Fall, kann die Gleichwertigkeit trotzdem wieder hergestellt werden, indem die Differenz in Form von Merit aufgerechnet wird, und vom Empfänger des Leistungsüberschusses – sofern er ihm nicht aufgezwungen wird – als Dankeschuld empfunden wird. Die Anerkennung dieser Obligation, d. h. die Umsetzung der empfundenen Nützlichkeit des Erhaltenen in Erkenntlichkeit, ist jedoch nicht erzwingbar. Ich nenne diese Gegenleistung, die sich auch in Hochachtung, Ehrerbietung (Reverenz), ja, freiwilligem Gehorsam äußern kann, Dankbarkeit.

Müssen für Meriten eigene Leistungen erbracht werden, so hat Macht den Vorteil, dass sie erlaubt, sich fremde Leistungen anzueignen, ohne dafür Dankbarkeit schuldig zu sein. Dankbarkeit ist eine Folge des Leistungsdefizits, Macht hingegen geht ihm voran, aber auch hier können wir die Leistungsdifferenz als Maß der Macht

benutzen. Daran ändert sich auch dann nichts, wenn argumentiert wird, dass der Machthaber eine Gegenleistung erbringe, die zum Beispiel im Schutz der von ihm Abhängigen besteht. Mengendifferenzen, die sich z. B. im Fall eines Großgrundbesitzers darin zeigen, dass er jeweils den halben Ertrag seiner Pächter erhält, er mithin in einem Tag soviel «produziert» wie alle Pächter zusammen, wären dann als Unterschiede in den Leistungen zu interpretieren. Aber auch so gesehen, bleibt es konzeptionell sinnvoll, die Arbeitserträge einerseits der Macht andererseits gegenüberzustellen und im gesellschaftlichen Austausch beide «Leistungen» gleichwertig zu setzen, d. h. den "Wert" der Macht durch die Menge der von ihr einforderten Leistungen zu bestimmen.

Dennoch wäre es total verfehlt, Meriten und Macht unter dem Titel «symbolisches Kapital» (Bourdieu 1987: 205 ff) in einen Topf zu werfen. Ist es doch einerseits denkbar, dass ein Machthaber nicht alle seiner Macht zustehenden Leistungen (Abgaben und Gehorsam) einfordert oder seinerseits Leistungen erbringt, die die Abhängigen nicht erwidern können, so dass ein Defizit entsteht, das jetzt dem Machthaber als Merit zukommen muss und vom Abhängigen durch Dankbarkeit (in Form von Reverenz, als Gefühl von «geschuldetem» Gehorsam etc.) abgegolten wird. Andererseits ist nicht auszuschließen, dass der Abhängige mehr leistet, als die Macht erzwingen könnte, derart, dass er sich Verdienste (Meriten) um die Macht erwirbt, die der Machthaber jetzt seinerseits mit Dankbarkeit oder Gegenleistungen abgelten kann (*gratias referre*). Für die Absicherung der Macht ist das Leistungsdefizit, das die Untertanen sich zuschreiben, d. h. das Äquivalent jener Leistungen, die der Machthaber nicht einfordert oder seinerseits ohne Rückgabemöglichkeit erbringt, ein wichtiges Mittel: ohne Überwindung der daraus resultierenden Dankbarkeit ist die Macht nicht zu attackieren (ein besonders eindrückliches Beispiel dafür findet sich in Laely 1995, Kap. 5). Aber auch zwischen gleichgestellten Partnern ist Verzicht auf baldige Begleichung einer Leistung, d. h. der deferierte Tausch, ein wichtiges Mittel, Sozialbeziehungen zu festigen.

Bezeichnen wir die Güter und Dienstleistungen mit  $w$  (*work*), die Macht mit  $p$  (*power*) und die Dankbarkeit mit  $g$  (*gratitude*), so ist für den Austausch aller Faktoren zwischen zwei Partnern (A und B) also folgende Äquivalenz zu postulieren:

$$(w+p+g)_A = (w+p+g)_B$$

Unter der vereinfachten Annahme, dass kein Partner zugleich Macht und Dankbarkeit zeigen wird, lässt sich die Formel auf  $w_A + p_A = w_B + g_B$  reduzieren und zu  $p_A - g_B = w_B - w_A$  umschreiben. Exakt quantifizierbar werden  $p_A$  oder  $g_B$  jedoch erst dann, wenn eine dieser Größen gleich Null gesetzt werden kann und alle Güter und



Dienstleistungen ( $w$ ) zu Marktpreisen aufrechenbar sind. Solange und wo immer dies nicht möglich ist, kommt der postulierten Formel nur ein heuristischer Wert zu.

Betrachten wir beispielsweise (im Falle  $w_A \geq w_B$ )  $g_B$  bzw. (im Falle  $w_A \leq w_B$ )  $p_A$  als Maß des höheren sozialen Status von A, so wird aus der Formel ersichtlich, dass die Statusdifferenz (u. a.) um so größer wird, je größer sei es die Güterleistung, sei es die Macht A's wird. Andere Folgerungen sind, dass ein Partner, dessen Güterleistungen absinken, zum Ausgleich entweder einen Statusverlust in Kauf nehmen oder mehr Macht entwickeln muss, oder dass ein Partner, dessen Status geringer ist, diesen durch höhere Arbeitsleistungen oder Machtentwicklung verbessern kann. Die Anwendungsmöglichkeit dieser Folgerungen auf die mit zunehmender männlicher Arbeitslosigkeit verbundenen Probleme – Zunahme des «Machismo» – und die häuslichen Strategien der Frau dürfte offenkundig sein; wichtig ist es in diesem Zusammenhang jedoch, zu bemerken, dass die Möglichkeit der Erhöhung der Arbeitsleistungen nicht nur von den zur Verfügung stehenden Produktionsmitteln, sondern vor allem von der Nachfrage des Partners abhängig ist (es nützt z. B. einer Hausfrau gar nichts, einige Stunden Hausarbeit zuzulegen, wenn der Mann auf deren Ergebnis gar keinen Wert legt).

Wird Macht als positive Leistung (z. B. Schutz) betrachtet, ergibt sich dasselbe Problem, nämlich dass der Geschützte u. U. gar keinen Wert auf diese Leistung legt. Unter ihrem negativen Aspekt gesehen, hat Macht dagegen den Vorteil, dass sie ihre Gegenleistung erzwingt, nicht nur unabhängig von der Wertschätzung durch den Partner, sondern geradezu gegen sie. Auch in ihrer benevolentesten Form droht sie jedem Unterworfenen mit der Anwendung von Gewalt, sofern er nicht Gehorsam «leistet». Allerdings hat die rein negative Bestimmung der Macht konzeptionelle Nachteile, da ihre gegen außen gerichtete Kraft ja durchaus positiv bewertet werden kann. Sie in ihrem negativen Aspekt einfach als «Ausbeutung» zu bezeichnen, trifft daneben, da sie auch nichtökonomische Leistungen (wie eben Gehorsam) erzwingen kann, aber auch (wie oben festgestellt) durchaus daran interessiert sein kann, Dankbarkeit statt Arbeit in Form von Güter- und Dienstleistungen zu akzeptieren. Sie als «Herrschaft» zu bezeichnen, kommt mit deren Definition als legitimer Macht ins Gehege. Im Rahmen der Geschlechterbeziehungen bietet sich «Dominanz» an, aber lässt sich z. B. «Machthaber» durch «Dominanzhaber» oder «Dominator» ersetzen? Ich bleibe deshalb, *faute de mieux*, bei «Macht», und zwar in ihrer negativen Bestimmung, mit der Maßgabe, dass die positive (Schutz-)Leistung des Machthabers seinem  $w$ -Wert zuzuschlagen ist.

Wie bei der Güterproduktion kommt es auch bei der Machtausübung darauf an, dass die Arbeitskosten geringer sind als der Ertrag, und zum Ausbau der Macht ist es

nötig, die verbleibende Differenz wiederum in Güter und Leistungen zu investieren, die ihrerseits machtfördernd wirken. Die singuläre Anwendung bloßer physischer Kraft kann so durch Kooperation verstärkt und mittels Instrumenten (Waffen, die unter einfachen Verhältnissen auch für die direkte Güterproduktion – Jagd – eingesetzt werden können) effektiver gemacht werden. Doch reicht die Benutzung von Instrumenten allein nicht aus, die Machtdifferenz zu anderen zu vergrößern, solange diese den gleichen Zugang zu diesen Instrumenten und anderen machträchtigen Gütern haben. Es kommt also darauf an, diese Ressourcen soweit als möglich zu monopolisieren, das heißt, den anderen den Zugang zu ihnen zu sperren. Aber eben dazu bedarf es wiederum eines Machtvorsprunges, der allerdings nicht immer erst zu erarbeiten ist, sondern nur verteidigt und ausgebaut werden muss, nämlich dann, wenn er dem Inhaber bereits durch die Natur oder durch gesellschaftliche Normen vorgegeben ist. Dass diese Normen eben zum Zwecke des strategischen Machtvorteils von bereits Macht-Habenden eingeführt worden seien, ist weder auszuschließen noch ohne Weiteres anzunehmen.

Was die Machträchtigkeit, d. h. die strategische Relevanz der Ressourcen anbelangt, ist jedoch klar, dass sie nach dem Grad ihrer Monopolisierbarkeit zu rangieren sind. Verknappbare Produktionsmittel und Zirkulationsmittel rangieren somit vor allgemein verfügbaren Arbeitsinstrumenten und der bloßen Arbeitskraft. Ob Produktionsmittel vor den Zirkulationsmitteln rangieren oder umgekehrt, hängt davon ab, welches Mittel das andere leichter zugänglich macht. So ist der Besitzer von Produktionsmitteln, die ihm keinen Zugang zu Zirkulationsmitteln verschaffen, u. U. in einer strategisch schlechteren Position als der Besitzer bloßer Arbeitskraft, die er gegen Zirkulationsmittel verkaufen kann, und zwar dann, wenn die mit dem Zirkulationsmittel erwerbbar Güter einen höheren Grad an Machträchtigkeit besitzen als die mit den Produktionsmitteln selbst erzeugbaren, oder wenn sie gar ihrerseits Voraussetzung zur Nutzung der Produktionsmittel sind. So ist in der Lohnarbeiter-Hausfrau-Beziehung die Hausfrau unterlegen, da sie ohne die Zirkulationsmittel des Mannes nicht wirtschaften kann, er jedoch auch ohne ihre Dienste auskommt, da er sie entweder selbst übernehmen oder mittels seiner Zirkulationsmittel käuflich erwerben kann. In der Beziehung Lohnarbeit-Bauersfrau reicht, solange sich die Frau selbst ernähren kann, die Macht der Zirkulationsmittel zwar nicht mehr hin, die Frau in den Dienst des Mannes zu zwingen, doch mögen allein seine und nicht ihre Erträge das Paar befähigen, Besitz und Ansehen zu vergrößern oder sich jene Dienste zu kaufen, mit denen er seine Macht vergrößern kann. Schließlich kann es sein, dass Zirkulations- und Produktionsmittel derart in Konkurrenz treten, dass beide nur den Zugang zu bestimmten Gütern eröffnen, die

aber beide überlebenswichtig sind, so dass beide Mittel eine annähernd gleichgewichtige Rolle spielen können.

Was Machtdifferenzen in der bloßen Arbeitskraft (inkl. -fertigkeit) anbetrifft, so kommen sie vor allem dann ins Spiel, wenn Zirkulationsmittel und Produktionsmittelbesitz von geringer Bedeutung sind. Wenn Männer, aufgrund ihrer größeren Körperstärke, im gleichen Zeitraum eine größere Produktionsleistung erbringen als die Frauen, gereicht ihnen das nur dann zu einer Erhöhung ihres Status, wenn sie ihre höhere Leistung an die Frauen distribuieren und nicht durch (ebenfalls zu erwartenden) höheren Eigenkonsum wettmachen. Bestehen für gewisse Güter höhere Konsumpräferenzen, so können diese nur dann einem Geschlecht als höhere Leistung zugute kommen, wenn dessen Produktion dieser Güter größer ist als die des anderen Geschlechts, sei es dadurch, dass es zu dieser Produktion besser befähigt ist oder sei es, dass es versucht, diese Produktion zu monopolisieren, den u. U. «natürlichen» Statusvorteil also durch Machtausübung zu verstärken.

Dass solche Mechanismen auch noch in unserer Gesellschaft spielen können, zeigen die Hausfrauen, die sich gegen die Mithilfe des Mannes im Haushalt sperren. Diese Haltung hat nicht nur einen Statusaspekt (übernimmt der Mann freiwillig zusätzlich zu seinen bisherigen Leistungen noch einen Teil der Hausarbeit, ergibt sich für die Frau ein Leistungsdefizit, durch das ihr Status sinkt, sofern sie dem nicht ihrerseits entgegenarbeitet), sondern auch einen Machtaspekt: je unfähiger sich der Mann mangels Erfahrung fühlt, den Haushalt selbst zu übernehmen, desto teurer kommt es ihm zu stehen, wenn seine Frau streiken sollte. Und das gleiche Machtdefizit erfährt der Mann, der es unter seiner Würde hält, gewisse Frauenarbeiten zu übernehmen. Dieses Phänomen erscheint zunächst paradox, da Würde ja offenkundig mit Status zu tun hat, die Männer also, entgegen obiger Voraussage, einen Statusverlust fürchten, wie dieser auch von den Frauen, die die Männer an der Hausarbeit zu beteiligen wünschen, intendiert wird. In der Tat sind beide Möglichkeiten gegeben, und welche die Oberhand gewinnt, hängt weniger von den Männern ab als von den Frauen.

Die Formalisierung lässt erkennbar werden, warum. Gehen wir von einer Äquivalenz

$$(w + p)_M = (w + p)_F$$

aus, wobei es belanglos ist, ob z. B.  $w_M < w_F$ ,  $p_M > p_F$ , und bezeichnen wir die Veränderungen mit  $\delta w$ ,  $\delta p$ ,  $\delta g$ , so ergibt sich die Ungleichung

$$(w + \delta w)_M + p_M > (w - \delta w)_F + p_F,$$

die z. B. durch Änderung der Machtverhältnisse wieder ausgeglichen werden kann, also in Form von

$$(w + \delta w)_M + (p - \delta p)_M = (w - \delta w)_F + (p + \delta p)_F,$$

mit  $\delta p$  als Äquivalent von  $\delta w$ . Solange aber die Frau nur ihr «Monopol» (auf Hausarbeit) aufgibt, verringert sich zunächst einmal  $\delta p_F$ , und es ist nicht einzusehen, woher und wieso sie jetzt mehr Macht haben sollte, so dass ein Ausgleich über  $\delta g$  näher liegt, d. h.

$$(w + \delta w)_M + (p - \delta p)_M = (w - \delta w)_F + (p - \delta p)_F + \delta g_F, \text{ mit } \delta g \geq 2\delta p.$$

Allerdings ist die Dankbarkeit nicht erzwingbar. Fällt sie aus, wird der Mann seine Leistungen wieder reduzieren. Tut er es nicht (so dass die vorhergehende Formel doch ihre Gültigkeit bewahrt), ist das nur möglich, wenn ihre Macht von vornherein wesentlich größer war als die seine. In diesem Fall bleibt für Seinesgleichen nur die (richtige) Erklärung, dass er unter dem Pantoffel seiner Frau steht, ansonsten er die Leistung ja nicht selbst erbringen, sondern dank seiner Macht von ihr erzwingen würde. Zudem ist zu konstatieren, dass gerade in den Gesellschaften, in denen Frauenarbeit den Männern unter aller Würde erscheint, die Männer (da sie als Knaben jahrelang mit ihren Müttern in der Küche saßen) notfalls durchaus fähig sind, die Frauenarbeiten zu übernehmen – «höhere Gewalt» ist ihrem Status nicht abträglich – so dass gerade in diesen Gesellschaften dem Haushaltsmonopol der Frau realiter überhaupt kein Machtpotenzial zukommt.

Wie steht es nun mit dem «natürlichen» Monopol der Frau, der Gebärfähigkeit? In der Tat ist der Beitrag des Mannes zur Befruchtung so gering, dass er kulturell weitgehend negiert und zum Beispiel durch die entscheidende Rolle eines Geistwesens ersetzt werden kann. Aber: Babys als solche sind auch dort ein Gut von sehr geringem strategischem Wert, wo Kinder einen solchen besitzen. Wenn die Männer auch nur über ein (künstliches) Monopol verfügen, ohne deren Verwendung aus den Babys keine vollwertigen Mitglieder der Gesellschaft werden können, wird das Monopol der Frauen nutzlos. Notfalls können die Männer bereits mittels der Couvade ihren unentbehrlichen Beitrag zur Geburt der Kinder inszenieren; sie können als diejenigen auftreten, die ihnen (im Gegensatz zum mütterlichen Körper) den ebenfalls unentbehrlichen Geist vermitteln, oder sie können ganz simpel auch nur dafür sorgen, dass das Kind überhaupt soziale Rechte erhält und eine bestimmte Position in der Gesellschaft einnehmen kann; und schließlich kann allein die Macht der Männer, darüber zu entscheiden, ob das Baby überhaupt am Leben bleiben darf

(oder, wie in unserer Gesellschaft, muss) das Monopol der Frau devaluieren. Durch matrilineare Deszendenzrechnung verschaffen einige Gesellschaften zwar diesem Monopol der Frau formale Anerkennung, dass daraus allein aber auch die, trotz vieler Ausnahmen, im Ganzen etwas bessere Stellung der Frau in solchen Gesellschaften resultiere (und bei patrilinearere Deszendenzrechnung eben nicht resultieren könne), ist ein Aberglauben.

Die obige Liste, die alles andere als erschöpfend ist, mag einen kleinen Einblick in die Vielfalt der Güter geben, die in vormarktwirtschaftlichen Gesellschaften verhandelt werden. Die durch die Erfahrung unseres eigenen Systems induzierte Obsession, den Wert dieser Güter durch Rekurs auf z. B. die zu ihrer Produktion nötige Arbeitszeit zu bestimmen, beweist da ihre ganze Primitivität. Wem umgekehrt diese Güter abstrus vorkommen, wer demgegenüber unsere ökonomische Rationalität lobt, dank deren solche Güter unterproduziert werden, sollte bei seiner Wertschätzung nicht vergessen, dass es sich da um Sinngebungen des Lebens handelt, die nicht (auch nicht in Form von Drogen) käuflich sind, in deren Ermangelung der Mensch jedoch sterben kann. Dennoch möchte ich davor warnen, ihre Rolle für die Aushandlung des relativen Status der Geschlechter überzubewerten. Es ging mir zunächst nur darum, die geringe Relevanz des Monopols der Gebärfähigkeit aufzuzeigen. Wesentlich wichtiger sind die Rollen der Geschlechter in der Aufrechterhaltung des täglichen Lebens.

Betrachten wir nun vor dem Hintergrund der vorangehenden Erörterungen die Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern – wobei unter Statusgleichheit eine Gleichmächtigkeit zu verstehen ist, die sich in einem gleichwertigen Austausch von Gütern und Leistungen ausdrückt, und Statusungleichheit als  $p > w > g$  zu definieren ist –, so lassen sich folgende Hypothesen aufstellen:

Dort, wo die geschlechtliche Arbeitsteilung minimal ist, ist maximale Statusgleichheit (und mithin auch Gleichberechtigung) zu erwarten.

Dort, wo die geschlechtliche Arbeitsteilung maximal ist, ist Statusgleichheit nicht auszuschließen, aber nur dann zu erwarten, wenn beide Geschlechter gleich starke Monopole besitzen.

Dort, wo die geschlechtliche Arbeitsteilung asymmetrisch ist, derart dass nur ein Geschlecht das Monopol über die strategisch wichtigeren Güter besitzt oder auch nur den besseren Zugang zu ihnen hat, ist es dieses Geschlecht, das den besseren Status innehat, und zwar unabhängig von der Menge seiner Arbeitsleistung.

Die dritte Hypothese trifft in der Mehrzahl der Fälle zu; was jedoch von besonderer strategischer Wichtigkeit (Macht- oder Reverenzträchtigkeit) ist, kann erst

die Einzelanalyse zutage fördern. In der Regel sind es nicht irgendwelche Güter *per se*, sondern die Voraussetzungen ihrer Produktion oder Beschaffung. «Monopol» kann in diesen Fällen also *largo sensu* interpretiert werden, da nicht auszuschließen ist, dass das eine Geschlecht nur den besseren Zugang zu den strategisch wichtig(er)en Gütern hat. Der Zugang wird damit jedoch selbst zum strategisch wichtigen Gut, und es sollte Aufgabe der genaueren Analyse sein, das entscheidende primäre Monopol ausfindig zu machen. Es ist durchaus nicht ausgeschlossen, dass dabei gewisse naturgegebene Voraussetzungen der Geschlechter ins Spiel kommen. Es können aber auch Erb- oder Heiratsregeln sein, die den Geschlechtern unterschiedliche Chancen einräumen (einige Regeln wirken sich durchaus gegen die Interessen der Männer aus, obgleich sie selbst sie kontrollieren mögen).

Während aber natürliche und gesellschaftsstrukturelle Voraussetzungen dem analytischen Vorgehen keine fundamentalen Hindernisse in den Weg legen, scheint der ideologische Bereich den hier propagierten Ansatz insofern in Frage zu stellen, als es nicht gelingen kann, in jedem Fall die Gleichwertigkeit von Gütern und Dienstleistungen zu objektivieren. Sobald die Höher- oder Minderschätzung der Geschlechter dem Produkt ihrer Arbeit assoziiert wird, müssen auch (nach unseren Kriterien) objektiv gleichwertige Produkte der beiden Geschlechter als kulturell ungleichwertig erscheinen. Zudem ist auffällig, dass auch bei intersubjektiv als nützlich anerkannten Arbeiten den kalorienaufwendigeren oft geringerer Wert zuerkannt wird. Die Vermutung, dass hier Machtfaktoren ideologisch wirksam werden, liegt also nahe, obschon nicht auszuschließen ist, dass Klugheit nützlicher ist als blinde Kraft. (Die – nach unseren Vorstellungen – Überbewertung des Spirituellen im Vergleich zum Materiellen gerade auch in «primitiven», egalitären Gesellschaften ist unbestreitbar). Doch nur dort, wo wir den Ertrag einer Arbeit, die von beiden Geschlechtern geleistet wird, messen und vergleichen können, lässt sich die Verzerrung (z. B. in Form ungleichen Lohnes für gleichen Ertrag) verhältnismäßig leicht aufdecken. Wo hingegen qualitativ Ungleiches getauscht wird (z. B. Schutz gegen Nahrung), wo sich also nur die Aggregate subjektiver Wertungen gegenüberstehen, haben wir vorerst keine Möglichkeit, klüger zu sein als die Informanten.

Macht hat für ihre Träger die angenehme Eigenschaft, mit der Bewertung ihrer Leistung positiv rückgekoppelt zu sein und (da umgekehrt die Dankbarkeit ihre eigenen Leistungen devaluiert) im Laufe der Zeit immer mehr fordern zu können, ohne ungerecht zu erscheinen. Frauen, die es dankbar hinnehmen, von ihren Ehemännern geschlagen zu werden, da sie dann wenigstens noch wissen, dass sie ihnen noch nicht völlig gleichgültig sind, mögen hier als Beispiel eines solchen Rückkopplungsprozesses stehen. Dass diese Frauen für ihr Überleben auf Ehemänner

angewiesen sind, ist dabei allerdings nicht verwunderlich, ja, wären wir von einer Analyse der strategischen Ressourcen ausgegangen, hätten wir diese Wertung voraussagen können. Das, was als abstruse Verzerrung erschien, ist traurige Wahrheit, die Verzerrung mithin der Reflex unseres in Anwendung auf die andere Gesellschaft «falschen» Bewusstseins.

Obwohl nicht zu bestreiten ist, dass Ideologien dazu beitragen können, Wertungen über die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen hinaus festzuschreiben (so dass sie es eines Tages verdienen, umgebrochen zu werden), legt es das eben zitierte Beispiel nahe, die indigenen Wertungen *prima facie* nicht als falsch zu betrachten, sondern umgekehrt davon auszugehen, dass die Analyse erst dann der Realität nahe kommt, wenn sie diese indigenen Wertungen als angemessen erscheinen lässt. Die im Kontrast mit anderen Wertsystemen bei uns auftretenden Irritationen sind nicht zu eliminieren, sondern als Wegweiser zu benutzen. Dabei ist zu beachten, dass meiner Definition von Statusungleichheit kein entsprechendes Bewusstsein in den untersuchten Kulturen zu entsprechen braucht. Nehmen wir z. B. den Extremfall  $p_M = w_F$ , dergestalt dass den Frauen alle Arbeit zufällt, während die Männer sich im Schatten ihrer (strukturell fixierten) Macht ausruhen können, aber den Frauen eben deshalb auch keinen Anlass zur Dankbarkeit geben, so ist es durchaus nicht auszuschließen, dass sich die Frauen hier das bessere Geschlecht dünken und auf ihre Leistungen stolz sind (s. Leis 1974, die der Tatsache der Ausbeutung analytisch hilflos gegenübersteht). Umgekehrt bereitet uns auch das andere Extrem des im Fall  $w_M = g_F$  von seiner Frau total ausgebeuteten Mannes keine besonderen Schwierigkeiten, sondern eher der Frau, die aus ihrer Dankesschuld nicht herauskommt und deshalb ständig vor der verderblichen Versuchung steht, sich ihre Dankbarkeit in Macht umzudichten (exemplifiziert z. B. im Märchen von «Fischers Frau»).

Schließlich dürfte es in vielen Fällen zum Zwecke der detaillierten Analyse nützlich sein, das als Äquivalent von  $p$  zu leistende  $w$  zu differenzieren in  $w$  (*work*) und  $o$  (*obedience*), und umgekehrt das  $g$  als Äquivalent evozierende  $w$  zu differenzieren in  $w$  (*work*) und  $s$  (*security*), die positive Leistung der Macht; denn erst die Kombination von  $g$  und  $o$  auf einer Seite der Gleichung erzeugt jene fatale Submission, auf Grund deren die Macht der andere Seite nicht mehr in Frage gestellt werden kann. Wird diese Differenzierung jedoch ohne Bezug auf konkretes Material vorgenommen, läuft sie Gefahr, vom heuristischen Hilfsmittel zum Selbstzweck zu verkommen. Nicht ihr sollte das primäre Augenmerk gelten, sondern den machträchtigen Ressourcen, die in sich gestaffelt sein mögen (da der Zugang zu ihnen seinerseits wiederum eine solche Ressource darstellt) und aus ihrer Strukturierung heraus erst die konkrete Machtdifferenzierung ermöglichen, denen die begriffliche zu folgen hat.

#### 4. Interpretation ethnografischer Daten

Ansätze, die in der Spaltung zwischen privatem und öffentlichem Bereich den Grund für den sekundären Status der (auf den privaten Bereich verwiesenen) Frau sehen wollten (z. B. Rosaldo 1974, Sanday 1974, Sacks 1975, Reiter 1975, Martin 1975), waren zwar insofern auf dem Weg zur richtigen Einsicht, als strategische Güter, die den relativen Status der Geschlechter gesamtgesellschaftlich bestimmen, entscheidender sind als solche, die die gesamtgesellschaftlich bestimmte Grundrelation im familiären Kreise je individuell variieren, kamen jedoch insofern nicht weiter, als sie die höhere Relevanz des öffentlichen Bereiches implizit aus dem bei uns gültigen Statusgefälle zwischen Lohn- und Hausarbeit deduzierten und daraus dann folgerten, dass jenes Geschlecht, das öffentlich nachgefragte Güter produziere, den besseren Status habe.

Es ist nicht einzusehen, wieso ein Bauer, der mit einem Teil seiner Produktion die Steuern zahlt, einen höheren Status besitzen sollte als derjenige, der, keinem Abgabesystem unterworfen, alles selbst konsumieren kann. Und wenn ein Bauer, der einen Teil seiner Produktion auf den Markt bringt, einen höheren Status haben sollte als sein Nachbar, der alles selbst verzehrt, dann liegt das nicht am Charakter des Produktes, sondern z. B. daran, dass Ersterer über mehr Produktionsmittel verfügt oder produktiver schafft und/oder dass die Güter, die er für seine Produkte eintauschen kann, einen höheren strategischen Wert besitzen. Wenn allerdings der gesellschaftliche Wettstreit nur darum geht, wer mehr zu essen hat, dann hat auch der ostentative Eigenkonsum seinen strategischen Wert.

Nicht ganz so selbstverständlich scheint die höhere Prestigeträchtigkeit des öffentlichen Bereiches jenen (wie Sacks 1975: 228), die den Unterschied darin lokalisieren möchten, dass im privaten Bereich individuell, im öffentlichen hingegen kooperativ gearbeitet werde, wodurch sich die Dominanz der in der Jagd kooperierenden Männer über die individuell sammelnden Frauen erklären ließe. Aber, so ist zu fragen, erhöht sich etwa das Ansehen der einzelnen Bauern, wenn sie sich zu einer Kooperative zusammenschließen? Die Promotoren der kooperativen Idee in der heutigen Entwicklungshilfe wären sicherlich froh, wenn dem so wäre. Und in Wildbeutergesellschaften ergibt sich der Statusvorteil der Männer auch dann, wenn sie gar nicht kooperativ, sondern einzeln jagen, und zwar ganz simpel aufgrund ihres Jagdmonopols (Friedl 1975: 32). Richtig bleibt an diesem Kooperationsargument allein der dahinterstehende Truismus, dass in einem Machtkampf eine kollektiv auftretende Gruppe isolierten oder in Vereinzelung handelnden Individuen überlegen ist.



Dieses Faktum verleiht unter anderem der postnuptialen Residenzregelung überall dort eine strategische Relevanz, wo das Individuum zur Erreichung seiner Ziele auf die Unterstützung durch Verwandte angewiesen ist (vgl. Löffler 1979). Die strategischen Vorteile der in ihrer lokalen Gruppe verbleibenden gegenüber den von außen einheiratenden Partnern zeigen sich z. B. sehr schön im Material von Rogers (1975), die diesen Faktor allerdings völlig übersieht, um so ihre These von dem «myth of male dominance» zu beweisen. Richtig ist daran nur, wie auch das Material von Reiter (1975) zeigt, dass die mitteleuropäische Tendenz zur Dorfendogamie die Etablierung eines Patriarchats erschwerte.

Die strategische Relevanz der Lokalverbundenheit zeigt sich sehr schön auch im Material, das Bell (1981) über die Kaitij in Zentralaustralien vorlegt, wo das Herausreißen der Frau aus ihrer Gruppe als Gewaltanwendung des Mannes erlebt wird. Er speert sie ins Bein (das Speeren mag durchaus ein sexueller Symbolismus sein) und schleppt sie in sein Lager. Ich führe das Beispiel an, weil es eines der wenigen Dokumente zur ebenso oft behaupteten wie bestrittenen These der Anwendung von physischer und Waffengewalt zur Unterwerfung der Frau in Wildbeutergesellschaften ist. Wie auch die Materialien der Berndts (1968) zeigen, werden Waffen (Keulen und Speere) von den Australiern durchaus gegen Menschen beiderlei Geschlechts eingesetzt, und obschon das von Bell angeführte Speeren keine «reale», sondern eine mythische Handlung betrifft, kann die Mythe auch entsprechende reale Handlungen «legitimieren». Hinsichtlich der Produktion von Mythen und deren Reproduktion im Kult (von den Betroffenen selbst als Arbeit – «work» – konzipiert), sind die Männer den Frauen zwar unbestritten überlegen, haben aber kein eigentliches Monopol darauf. Die Mythen und Kulte, die u.a. auch die Nahrungsmittelproduktion beeinflussen, erscheinen als strategisches Gut *par excellence*, ihre Produktion wird jedoch lokal fixiert, so dass die Schwäche der Frau (und analog die der ganzen von den Weißen aus ihrer Lokalität vertriebenen Band) sich eben aus ihrer Dislozierung ergibt, die einer kultischen Expropriation gleichkommt.

Allerdings darf bezweifelt werden, dass die kultische Präponderanz der Männer allein auf das Überwiegen der Virilokalität zurückzuführen ist, das umgekehrte Argument erscheint plausibler: ein Mann, der zur Frau zieht, ist dort ein kultischer Zaungast, also den Brüdern seiner Frau unterlegen. Solange die Männer über die entscheidendere Magie verfügen, wird es also (unter den Bedingungen der Lokal-exogamie) vorwiegend die Frau sein, die ihre Lokalität verlassen muss. Die strategischere Qualität der männlichen Magie wird nun im genannten Mythos insofern in die Realität zurückgeführt, als im Kampf der Geschlechter die männlichen Waffen den Ausschlag geben. Die kultische Präponderanz der Männer

wird also auf ihr Monopol reduziert, d. h. die Waffen, mögen diese realiter auch weniger der direkten Jagd auf Frauen als der auf Tiere gedient haben (Menschen und Tiere sind in der australischen Mythologie oft ineinander verwandelbar).

Wie aber stellen sich die Verhältnisse bei jenen Wildbeutern dar, bei denen Waffengewalt gegen Menschen eher selten ist? Nach dem vorherrschenden Stereotyp sind es, wie auch Friedl (1975) feststellt, trotz gelegentlicher Jagdbeteiligung der Frauen, im wesentlichen die Männer, die individuell und in kleineren Gruppen die größeren Tiere jagen, wohingegen die Frauen das Einsammeln von Pflanzen und Kleingetier übernehmen. Allerdings kann, je nachdem, ob wir es z. B. mit arktischen oder tropischen Bedingungen zu tun haben, der Anteil der Fleisch- und Pflanzennahrung extrem variieren, und es läge nahe, dort wo die Jagd den entscheidenden Beitrag liefert, den Männern, und dort wo das Sammeln den entscheidenden Beitrag liefert, den Frauen den wichtigeren Status einzuräumen. Das trifft für Jagd und Bedeutung der Männer bei den Eskimo scheinbar zu, wird aber durch all jene Fälle widerlegt, wo die Jagdausbeute gering ist und die Frauen trotzdem keine dominante Stellung einnehmen. Völlig daneben greift Müller (1978: 165), wenn er hier eine wirtschaftliche Abhängigkeit des Mannes von den Frauen konstruiert, die die Männer als Bedrohung empfinden und durch Mystifizierung des Jagdbereiches ins Gegenteil verkehren. Die Frauen haben kein Monopol auf das Sammeln.

Fälle, in denen die Jagd überhaupt keine Rolle spielt und beide Geschlechter gleichberechtigt sammeln, sind nicht *a priori* auszuschließen (auch wenn es sich bei dem bekanntesten Beispiel, den Tasaday in Mindanao, um ein ethnografisches Artefakt handelt). Belegt sind Fälle, in denen Wildbret im Wesentlichen durch Treibjagden eingebracht wird, an denen sich auch die Frauen beteiligen (Friedl 1975 nennt die Washo des nordamerikanischen Großen Beckens und die Mbuti des kongolesischen Regenwaldes). Aber auch dort, wo die Männer ein Jagdmonopol haben, besitzt es keinen besonderen strategischen Wert, solange sich die Frauen und Kinder allein vom Sammeln ernähren können. Wenn die Jäger hier wenig Fleisch gegen viel Knollenfrüchte «eintauschen», mag dies durchaus als gleichwertiger Tausch interpretiert werden (auch bei uns kostet 1 kg Fleisch nicht dasselbe wie 1 kg Kartoffeln), und wenn den Männern ein höherer Status zuerkannt wird als den Frauen, mag das immer noch damit zusammenhängen, dass die Frauen wertmäßig nicht gleichziehen können (oder wollen), so dass die Männer trotz ihres Jagdbeitrages auch noch sammeln gehen müssen, wenn sie hungrig sind. Das Problem beginnt erst dort, wo der Jagdertrag der Männer gegenüber den Leistungen der Frauen zunehmend an Bedeutung verliert, die Männer aber, aus einem bisherigen Statusvorteil heraus, sich weigern, «Frauenarbeit» zu übernehmen oder den Frauen

für ihre höheren Leistungen Dankbarkeit zu erweisen, und deshalb versuchen, ihr Defizit durch Machtentfaltung aufzuwiegen – das Ergebnis ist zunehmende männliche Gewalttätigkeit (so bei den Desana des kolumbianischen Urwaldes, vgl. Reichel-Dolmatoff 1971).

Selbst in einem scheinbar so eindeutigen Fall wie den Eskimo, wo die Jagd der Männer praktisch die gesamte Grundlage sowohl der Ernährung als auch der Kleidung und Gerätschaft lieferte, ist zu bezweifeln, dass ihre Vorrangstellung sich auf ihr Monopol zurückführen lässt. Leacock (1980) macht für die ebenfalls rein jägerischen Montagnais-Naskapi eine gleichwertige Rolle der Geschlechter (mit uxori-lokaler Tendenz) solange geltend, als die Frau unentbehrlich ist, um die Jagdbeute für den Alltagsgebrauch und Eigenkonsum aufzuarbeiten, während die Jagd für den Handel, durch den der Mann die Familie mit europäischen Waren versorgt, die Frau in die europäische Hausfrauenrolle hinabdrückt. Falls man für die Eskimo nicht einen gleichen Prozess annehmen will, bleibt nur der Verweis auf das hohe Maß an streitbaren Auseinandersetzungen. Und im Konfliktfall sind es nicht die Frauen, die die Männer und deren Anliegen notfalls mit Waffengewalt verteidigen, sondern umgekehrt, so dass auch hier, wie im australischen Fall, das entscheidende Monopolgut die Waffen zu sein scheinen, und zwar auch dann, wenn sie nicht direkt gegen die Frauen gerichtet werden. Dabei ist offenkundig, dass sich die Gründe und das Maß der Gewaltanwendung in einer Gesellschaft nicht einfach aus einer «natürlichen Aggressionslust» des Mannes ableiten lassen, sondern von gesellschaftlichen Variablen abhängig sind, über die allerdings, wegen der meist ungeklärten Rückwirkungen der kolonialen Einwirkungen auf die von Ethnologen studierten Gesellschaften und wegen der Notwendigkeit (aber oft Schwierigkeit) zwischen intra- und intersozialen Konflikten zu entscheiden, wenig Konsens besteht (vgl. u. a. Koch 1976, Spittler 1980, aber auch, aus ganz anderer Warte, Friedman 1978). Sanday (1981: 174) weist darauf hin, dass männliche Aggressivität nicht nur mit endemischem Krieg, sondern mehr noch mit häufigen Hungersnöten korreliert erscheint.

Im Gegensatz zu Wildbeutern zeigen Feldbauer ausgeprägtere Statusdifferenzen zwischen den Geschlechtern. Dass jedoch auch hier Statusgleichheit möglich ist, zeigt Bacdayan (1977) für die Bontoc auf Luzon, wo nur eine sehr geringe geschlechtliche Arbeitsdifferenzierung besteht und jene Bereiche, deren Arbeiten nur von einem Geschlecht übernommen werden, von marginaler, also keiner strategischen Bedeutung sind. Dies war allerdings nicht immer so, denn als man noch Krieg führte, war dieser, wie auch die Politik, Männersache, und der Zutritt zum Männerhaus des Dorfes war den Frauen untersagt. Die Unterwerfung der Bontoc unter die staatliche Macht hat den Männern ihr strategisches Monopol entzogen: die

heutige Dorfpolitik, in der die Produktion (in der kein Geschlecht über besondere strategische Güter verfügt) im Mittelpunkt steht, ist mithin ebensogut Männer- wie Frauensache, und das Männerhaus hat sich zum Beratungshaus gewandelt, zu dem auch Frauen Zutritt haben. Wir haben hier also einen der weiter oben erwähnten Fälle, in denen «Pazifizierung» nicht zu einer Verschlechterung des Status der Frauen, sondern zu deren Gleichstellung geführt hat.

Dass, im Gegensatz zu den Bontoc, auch scharfe geschlechtliche Arbeitsteilung nicht zur Statusminderung der Frau führen muss, zeigen die Beispiele der Irokesen und der Hopi. Wenn Engels, wie schon erwähnt, von Weiberherrschaft spricht, demonstriert er zwar nur, wie die eigenen gesellschaftlichen Verhältnisse die Perspektive des Betrachters verzerren können (antike Zeugnisse über das Matriarchat unterliegen der gleichen Perspektivverzerrung, nach der auch ein moderner Mexikaner der Ansicht ist, dass in den USA die Frauen herrschen), doch sind sich alle modernen Evaluatoren der historischen Berichte über die Irokesen des 17. und 18. Jahrhunderts darin einig, dass von einer «general subordination» der Frau nicht die Rede sein kann und Morgans Diktum durch andere Quellen widerlegt wird, obschon ein gewisses Reverenz-Verhalten der Frauen, indem sie z. B. den Männern beim Essen den Vortritt lassen, nicht zu bestreiten ist. Wie die verschiedenen Kriterien gegeneinander aufgerechnet werden, bleibt jedoch weithin unklar. Festzustellen ist zunächst, dass Männer und Frauen «getrennte» Arbeitssphären hatten: Bodenbau, Sammeln, Hausarbeit und Haushaltsführung waren Sache der Frauen; Jagd, Fischfang, Handel und Krieg waren Sache der Männer. Allerdings waren Hilfeleistungen über die Sphärengrenzen hinweg nicht ausgeschlossen: Männer halfen beim Schlagen der Felder, Frauen konnten die Männer auf ihren u. U. mehrmonatigen Exkursionen begleiten. Vorherrschend war jedoch die Kooperation innerhalb der Geschlechter, wobei die Frauengruppen in ihrer Komposition größere Konstanz aufwiesen als die je nach Zielsetzung wechselnden der Männer.

Kleinfamiliäre Beziehungen waren demgegenüber bis Ende des 18. Jahrhunderts von geringerer Bedeutung, Gruppen matrilinear verwandter Familien wohnten (nicht notwendigerweise uxorilokal) unter der Leitung einer «Matrone» in einem Langhaus zusammen; die von den Arbeitskollektiven der Frauen eingebrachten Nahrungsmittel wurden unter ihrer Führung gepoolt, es waren die Frauen, und nicht die Männer, die über ihre Verwendung befanden. Die Männer, die von den jahreszeitlich schwankenden Erträgen ihrer Jagd und des Fischfangs allein nicht hätten überleben können, erhielten ihren Anteil, waren ihrerseits jedoch weniger bereit, ihre Beute gleichermaßen mit den Frauen zu teilen. Die Frauen kamen auch so aus, nicht jedoch die Männer, insbesondere dann nicht, wenn sie auf Kriegszug gehen wollten und sich dabei durch Fleischzubereitung den Feinden leichter verraten hätten. Es wird

berichtet, dass die Frauen einen Kriegszug dadurch verhindern konnten, dass sie sich weigerten, den Männern die nötigen Vorräte mitzugeben. Noch deutlicher zeigt sich die politische Mitbestimmung der Frauen darin, dass sie es waren, die die männlichen Vertreter ihrer Verwandtschaftsgruppe in den überregionalen Gremien ernannten und, bei Missfallen, auch wieder absetzen konnten.

Es wäre jedoch wohl nicht ganz richtig, in diesen Männern nur die Delegierten der Frauen zu sehen, denn Jagd und Krieg waren keine Hobbybeschäftigung der Männer, sondern im Zusammenhang mit dem Handel Überlebensnotwendigkeiten. Bereits im 17. Jahrhundert waren die Irokesen nicht nur hinsichtlich Waffen und Munition, sondern auch bezüglich Haushaltsgerätschaften und Kleidung weitgehend vom Handel abhängig, und der Krieg diente zugleich der Beschaffung von Handelsgütern, nachdem die Irokesen zu gleicher Zeit bereits die Quelle des wertvollsten Handelsgutes (Biberfelle) in ihrem eigenen Bereich ausgerottet hatten. Krieger mussten die Frauen bei der Feldarbeit schützen, hielten diese Arbeit aber selbst (abgesehen von Bäumefällen) für unter ihrer Würde. Im Verfolg meiner früheren Bemerkungen zur Würde schließe ich aus dieser Angabe, dass die Männer die Grundlage ihres Status weniger in ihrem Beitrag zur Güterversorgung sahen, als vielmehr in der Machtausübung, und dass sie ihrer Monopolstellung entsprechend die aus der Verfügung über die Nahrungsmittel entspringende Gegenmacht der Frauen (ihr Vetorecht in politischen Angelegenheiten) für unbedeutend hielten. Zum Ausgleich dieses Defizits blieb den Frauen in erster Linie ihr Leistungsüberschuss in der Nahrungsproduktion, ohne dass dieser ausgereicht hätte, die Männer zu einer entsprechenden Gegenleistung in Form einer umfangreicheren Verteilung ihrer Jagdbeute an die Frauen zu verlassen. Andererseits wird berichtet, dass Ehemänner, deren Güterleistungen als ungenügend beurteilt wurden, von den Frauen kurzerhand vor die Tür gesetzt werden konnten. Männer banden nicht nur ihresgleichen, sondern auch Frauen an den Marterpfahl, aber es war auch an den Frauen, über das Schicksal der Gefangenen zu entscheiden. Alles in allem scheint der Geschlechterstatus denn doch ziemlich ausgewogen gewesen zu sein, da die Männer ihr höheres Machtpotenzial nur nach außen richten konnten, mithin eine positive Leistung erbrachten, die als Äquivalent der höheren Güterleistung der Frauen angesehen werden kann.

Da nun jedoch die strategische Bedeutung von Jagd, Handel und Krieg insbesondere durch den Kontakt mit den Weißen gefördert wurde, könnte angenommen werden, dass die Stellung der Frau vor dem Kontakt noch besser war bzw. sich nach der «Pazifizierung» wieder verbessern konnte. Letzterem wirkte jedoch das Abdrängen der Irokesen in Reservate entgegen, in denen im 19. Jahrhundert die Quäker versuchten, die Männer auf Ackerbau und Viehzucht umzuschulen. Dabei bemühten sie sich zugleich um Einführung des individuellen Privateigentums an

Grund und Boden und der Kleinfamilie. Sie wurden darin vom irokesischen Reformator Handsome Lake sekundiert. Die neuen Subsistenzquellen konnten jedoch das zum Erwerb von europäischen Gütern notwendige Geldeinkommen ebensowenig sichern wie die von den Männern übernommene Holzwirtschaft, so dass sie sich als Arbeiter bei den Weißen verdingen mussten und dort schließlich insbesondere im Hochbau der Großstädte jene Einnahmequellen fanden, dank deren strategischer Relevanz sich auch das Geschlechterverhältnis den europäischen Verhältnissen weitgehend anpasste. Das Recht zur Ein- und Absetzung von Häuptlingen wurde den Frauen bereits Mitte des 19. Jahrhunderts offiziell aberkannt (vgl. u. a. Brown 1970, Schumacher 1972, Rothenberg 1980).

Wie der Umstellungsprozess der Irokesen im 19. Jahrhundert zeigt, lag eine Schwäche der Frauen darin, dass ihre Verwandtschaftsgruppen kein festgelegtes Bodenrecht besaßen. Wie sehr dies das Verhältnis entscheidend verändern kann, zeigt das Beispiel der Hopi. Den Männern obliegt hier zwar die Bestellung der Felder, doch haben sie die Ernte der Frau abzuliefern. Es sind die Frauen, die sich einen Ehemann suchen, ihn heiraten und ihn, bei mangelnder Leistung, wieder vor die Tür stellen. «He moves into his wife's house as a stranger, and it is only after he has proven his worth through providing for a family that he earns a position of respect within it [...] All the long hours of labor in this dry and uncertain climate go to the benefit of a household and clan over which he has no authority beyond the authority he exerts over his young children, and his domestic satisfaction lies in the love and respect he earns as a good father and provider» (Schlegel 1977: 247).

Wenn der Status nach der Arbeitsleistung bestimmt würde, sollte wohl dem Mann der höhere Status zukommen, obschon auch Maismahlen früher (heute bedient sich die Frau der Mühle) eine mühsame Arbeit war. Da jedoch die Frau Haus und Feld besitzt, erscheint der Mann zunächst als eine Art Knecht, der für seine Arbeit Nahrung und Unterkunft bekommt. Selbst die weiblichen Angehörigen der Matriline ihres Ehemannes schulden der Hausfrau Respekt. Als Begründung für diese Reverenz kann allerdings nicht ihre Macht dienen, sondern nur die Tatsache, dass sie diesen Frauen gelegentlich Nahrung zukommen lässt, d. h., sie verdankt ihren höheren Status diesen Frauen gegenüber ihrer Güterleistung, ohne dass ihr Mann davon profitieren könnte. Dass es um seinen Status dennoch nicht so schlecht bestellt ist, führt Schlegel darauf zurück, dass die Stärke der Frau zugleich ihre Schwäche sei: sie ist auf die Arbeit des Mannes angewiesen. Mit der gleichen Logik ist der Kapitalbesitzer auf den Arbeiter angewiesen – das ändert nichts an seiner Macht. Verlässt ein Mann seine Frau, mag sich immer noch ein Bruder finden, der die Feldbestellung übernimmt, indessen, so argumentieren die Hopi, nur der Ehemann versorgt die Frau mit Fleisch und Kleidern. Doch eben diese Versorgung kann sie

nicht erzwingen, da die Produkte der Jagd und Viehzucht (Schafe) nicht vom privatisierten Territorium stammen und ihre Distribution in der Verfügungsgewalt des Mannes liegt. Handel betreiben beide Geschlechter: sie verhandelt Maisprodukte und Töpferwaren, er Tierprodukte. Beide Geschlechter verfügen also über ihre eigenen Einkommensquellen, nur die Frau allerdings verfügt über das Haus- und Bodenmonopol, das sie gegen die agrokulturelle Arbeit des Mannes setzen kann, ohne dass ihm diese Abgabe Status einbrächte; aber dieses Defizit kann er durch weitere Leistungen aus der eigenständigen Produktion, über die er selbst verfügt, zumindest teilweise wettmachen.

Darüber hinaus erhält er ein Statusplus (zwar nicht bei seiner Frau, sondern bei seiner Herkunftsfamilie) dadurch, dass er seinen Schwestern deren Rechte (und damit deren Macht) gegenüber den Männern absichern hilft, und dementsprechend eröffnet sich der Zugang zu religiös-politischen Positionen dem Mann als Mitglied seiner eigenen matrilinearen Sippe. Obwohl auch die Frauen an religiösen Zeremonien teilnehmen und ihre eigenen Riten haben, ist die Darstellung von (männlichen *und* weiblichen) Kachina-Gottheiten allein Männersache. Der Dorfchef ist ein Mann, aber das besagt wenig, da seine Machtbefugnisse minimal sind. Seine Hauptaufgabe ist es, die Harmonie zwischen Dorf und Geisterwelt aufrechtzuerhalten; doch wer einen Kachina-Tanz finanziert (Mann oder Frau), steht an diesen Tagen über ihm. Die Macht der Männer als Vertreter ihrer Sippen in der Aufrechterhaltung der dörflichen Ordnung (und damit der Aufrechterhaltung der Macht der Ehefrauen über ihre Männer) tritt nur religiös verkleidet in Erscheinung. Aktuelle Streitigkeiten sind nicht schlichtbar, treten sie jedoch zwischen Mann und Frau auf, «women usually get their way»; Schwestern können ihren Brüdern, die ihre Frau verlassen möchten, die Rückkehr in ihr Haus verweigern, und selbst Mutterbrüdern, den eigentlichen Autoritätspersonen gegenüber den Kindern, können Frauen in aller Öffentlichkeit handgreiflich ihren Unmut kundtun, sofern diese ihn erregen sollten (was die Männer nicht hindert, außerehelich Jagd auf zweibeiniges Wild zu machen). Wenn sich die Hopi-Frauen, trotz der religiösen Funktion der Männer, letztlich für wichtiger halten, ist dieser Statureinschätzung nach allem Gesagten wohl zuzustimmen. Dies mag in den Zeiten, als die Männer noch Krieg führten, etwas anders gewesen sein und mag sich auch mit zunehmendem Einfluss der Lohnarbeit wieder ändern. Ein fundamentaler Wandel ist jedoch zumindest solange nicht zu erwarten, wie das Monopol der Frauen die Männer in ihren uxori-lokalen Dienst zwingt.

Dass die Frauen im umgekehrten Fall, d. h. bei Virilokalität und patrilinearere Vererbung des Bodens, nicht bei sich zu Hause die gleichen politisch-religiösen Funktionen einnehmen wie die Männer, kann damit erklärt werden, dass sie nicht

über die (in dieser Funktion bei den Hopi religiös überformten, aber auch sonst eher latenten) Machtmittel zur notfalls gewaltsamen Verteidigung der Rechtsordnung verfügen. Umgekehrt ist auch nicht zu erwarten, dass allein die Männer die ganze Hausarbeit, Nahrungsbereitung und Kinderfürsorge übernehmen. Zwar nicht universell, aber doch überall dort, wo eine geschlechtliche Arbeitsteilung stattfindet, ist die Aufteilung in diesen Bereichen immer die gleiche. Die einfachste Erklärung des Phänomens ist, dass es sich hier um eine biotische (überlebensstrategische) Präformierung handelt, die kulturell entweder ausgebaut oder tendenziell, aber nie völlig, negiert werden kann. Da Gesellschaften mit unilinearer Deszendenz- und unilokaler Residenzregelung den Geschlechterunterschied nicht verwischen, sondern betonen, ist die Zuweisung von Kinderfürsorge, Nahrungszubereitung und Hausarbeit an die Frauen und von Jagd, Krieg und Politik an die Männer nur konsequent (s. Löffler 1979).

Was zu erklären bleibt, ist die Präferenz für eine solche Polarisierung – sie tritt vorwiegend (aber weder allgemein noch ausschließlich) in feldbäuerlich und in ackerbäuerlich-viehzüchterischen Gesellschaften auf, und zwar ohne dass, wie das Beispiel der Hopi zeigt, der Mann davon immer den Vorteil haben müsste. Die Regeln über postnuptiale Residenz und Vererbung von Landrechten sind für die Geschlechter also von großer strategischer Bedeutung, jedoch als normative Festlegungen im Prinzip weder produzierbar noch verhandelbar, obschon anzunehmen ist, dass sie, wie das oben angeführte australische Beispiel zeigt, vor ihrer Fixierung durchaus noch verhandelbar waren und, zum Beispiel durch Verwandlung der Landrechte in Waren, auch wieder "verflüssigt" werden können. Solange sie jedoch als normativ fixierte Regeln auftreten, ist es unangemessen, sie als Güter zu bezeichnen: sie sind nur strategisch relevante Strukturvariablen.

Nimmt der Mann bei Uxorilokalität seine kriegerischen und politischen Funktionen in seiner eigenen Deszendenzgruppe wahr, so bedeutet das für ihn im häuslichen Rahmen der Ehepartnerbeziehungen zwar ein Leistungsdefizit, das er jedoch gegenüber den Frauen als Schwestern wieder wettmacht; die Frau hingegen muss ihre Funktionen der Kinderfürsorge und Hausarbeit im Falle der Virilokalität in der Deszendenzgruppe des Mannes erbringen und sollte durch diese Leistung zwar nicht im deszentären, aber im familiären Bereich an Status gewinnen. Dass dies auch eintreten kann, zeigt das Beispiel der Aizo in Süd-Benin (s. Frey-Nakonz 1984), bei denen die Feldarbeit Aufgabe der Männer ist, während die Frauen noch vor zwei Generationen ihre Aufgabe im Wesentlichen nur in der Nahrungszubereitung und der Kinderfürsorge sahen. Die Produkte der Feldarbeit gehören dem Mann, der sie jedoch, sofern er sie nicht verkauft, der Frau übergibt, die sie zubereitet und dann selbst über sie verfügen kann. Sie kann sie auf dem Markt verkaufen, versorgt damit



jedoch vor allem, außer sich selbst, den Mann und die Kinder, sozusagen als Gegenleistung für seine Rohproduktion. Aufgabe des Mannes war es auch, Frau und Kinder mit Wohnung und Kleidung zu versorgen. Zur Bewertung der gegenseitigen Leistungen ist es, wie früher festgestellt, nicht sonderlich sinnvoll, die ungleich über das Jahr verteilten Arbeitsleistungen des Mannes gegen die täglichen der Frau auf Stundenbasis aufzurechnen; wichtiger ist die Feststellung, dass die Produktion des Mannes strategisch wertvoller ist: ohne sie kann die Frau ihre Arbeit nicht aufnehmen, während der Mann die Nahrungszubereitung notfalls auch selbst übernehmen kann.

Das Monopol des Mannes begründet den höheren Wert seiner Arbeit, die sich klar auch in der Wertschätzung der männlichen Jagd (auch wenn diese heute bei den Aizo nur noch ein paar Feldnagetiere einbringt) und der Geringschätzung weiblicher Sammeltätigkeit zeigt. Das Ergebnis ist ein klares Statusdefizit der Frau. Offenbar begründeten nicht die patrilinear weitergegebenen Bodenrechte das Verfügungsrecht über die Produkte, sondern nur die Arbeit, ansonsten hätte der Mann, ohne Statusverlust, seine Frau zur Mitarbeit auf dem Feld anstellen können. Dementsprechend war es auch nicht üblich, Pachtgebühren zu erheben oder von den Einsammlerinnen von auf den Feldern wildwachsenden Pflanzen eine Entschädigung zu verlangen. Das ändert sich mit zunehmender Bodenknappheit. Weitgehende Reduktion der einst möglichen Brachzeiten reduziert ihrerseits die Erträge, macht die Bestellung größerer Feldflächen nötig, reduziert damit wieder die Brache etc. Zugleich sinkt der Marktwert der Feldprodukte gemessen an den Preisen der inzwischen unentbehrlichen Importgüter. Trotz Mehrarbeit des Mannes reichen seine Erträgnisse nicht mehr hin, den Lebensstandard der Familie zu erhalten. Die Frau erhöht den Wert der Feldprodukte, indem sie sie verarbeitet und auf den Markt bringt, in zunehmendem Maße auch selbst in den Handel einsteigt, im lokalen Ex- und Import tätig wird und damit letztlich genügend verdienen kann, um sich selbst und die Kinder zu ernähren und zu kleiden. Der Mehraufwand an Arbeit mag erheblich sein, und wenn man den Gütertausch zwischen den Parteien betrachtet, so erhält der Mann jetzt einen höheren Gegenwert als früher, und dies obwohl der Marktwert seiner Leistungen gesunken ist. So gesehen, müsste also der Wert der Arbeit der Frau noch tiefer gesackt sein – wenn halt nicht die Aufrechnung von Güterleistung gegen Güterleistung falsch wäre, sondern in die Äquivalenz auch noch Macht und Dankbarkeit einzubeziehen wären. Der strategische Vorteil der männlichen Güterproduktion ist verschwunden, die Frau kann sich selbst versorgen und verfügt genauso gut über Zirkulationsmittel wie der Mann. Von daher, und nicht durch das Arbeitsquantum, verschwindet das Statusdefizit.

Man mag sich fragen, ob es nun mühsamer ist, auf dem Feld zu arbeiten oder sich mit Handel selbst durchbringen zu müssen – das Leben heutzutage ist für beide Partner nicht leichter geworden, und manche Frau hätte sicher nichts dagegen, ihre Arbeit gegen die ihrer Großmutter einzutauschen. Die beste Möglichkeit dazu ist heute, Frau eines im tertiären Sektor tätigen Mannes zu werden; den damit verbundenen massiven Statusverlust gegenüber dem Ehemann nehmen die Mädchen umso eher in Kauf, als ihr gesellschaftlicher Status trotzdem steigt. Sie unterscheiden sich darin in nichts von ihren Kolleginnen im ruralen Bereich des modernen Europa (Rogers 1975, Grimm 1982) und letztlich auch nicht sonderlich viel von modernen universitätsgebildeten Frauen oder selbst Männern, die vor die Möglichkeit gestellt werden, zwischen Status und Arbeit zu wählen. Dass dies kein modernes Problem ist, zeigt Sahlins (1972: 115 ff) für die Gesellschaft der Kapauku, wo die einen Männer sich die größte Mühe geben, um mit den Erträgen ihrer Arbeit einen Status zu gewinnen, Big Men zu werden, während die anderen es vorziehen, auf Status zu verzichten und dafür weniger arbeiten zu müssen.

Kehren wir zum Schluss noch einmal zu dem dritten Faktor im Austauschverhältnis, Macht, zurück. Im Falle der Aizo wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Stellung der Frau um einiges schlechter gewesen wäre, wenn die Männer die Bodenrechte monopolisiert hätten. Aber auch ohne das gibt es Möglichkeiten, die Leistung der Frau in der Versorgung des Mannes (gegebenenfalls inklusive ihre Arbeit auf dem Feld) zu entwerten, d. h. sie einfach durch Machtentfaltung des Mannes «aufzuwiegen». Äußerlich gesehen, scheint das entscheidende Mittel dazu die Monopolisierung eines spezifischen Zirkulationsmittels durch die Männer zu sein, nämlich des Mittels der Heiratsgüter, des Brautpreises, durch dessen Transfer der Mann die Rechte über die Person der Frau (und damit ihre Produkte) erwirbt. Jedoch sind diese Heiratsgüter, anders als moderne Zirkulationsmittel, an sich nichts, was man direkt zur Erzwingung von Leistungen einsetzen könnte, sie haben nur Symbolcharakter. Die Produktion und die Reproduktion der durch sie symbolisierten Rechts- und Wertordnung kann daher nur auf Gewaltanwendung basieren, so überformt diese auch erscheinen mag.

Ob die damit verbundene Entrechtung und ökonomische Ausbeutung der Frau nun (wie bei uns noch im Zuhälterwesen) das Ziel oder nur ein Nebenprodukt dieser Männerarbeit ist, mag als Frage dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist davon auszugehen, dass Macht nicht nur ein Selbstzweck ist, sondern auch ein Mittel der Ausbeutung und kumulativen Subsumtion fremder Arbeit. Und es kann kein Zweifel bestehen, dass sich die Männer in ihrer Nutzung erfolgreicher gezeigt haben als die Frauen. In ihrer simpelsten Form zielt sie mittels Gewaltanwendung auf die Bedrohung der physischen Existenz beider Geschlechter, eine Bedrohung, die durch

waffentragende Männer zugleich produziert und abgewendet werden kann, und zwar besser als durch kindertragende Frauen. Demografisch ist der Männerverlust wesentlich leichter zu ersetzen als der Frauenverlust.

In der modernen Welt wird das Opfer nicht mehr nur den Frauen, sondern der ganzen Bevölkerung abverlangt, sei dies nun direkt im Krieg oder im Wettrüsten zur Vermeidung des Krieges. Es ist zwar nicht auszuschließen, dass es letztlich die Entdeckung der mit Waffen verstärkten männlichen Gewalt als Mittel der Aneignung der weiblichen Arbeitsleistungen war, die den Konkurrenzkampf der Männer in Bewegung setzte und ihnen damit die endlose Arbeit der Aufrechterhaltung von Frieden und Sicherheit durch immer kompliziertere gesellschaftliche Ordnungen bescherte – andere Erklärungen sind jedoch denkbar. Fest steht nur, dass es nicht des Staates bedurfte, um die Ausbeutung der Frau zu institutionalisieren (Vergewaltigungen und Zuhälterwesen funktionieren auch ohne den Staat), wenn auch, das sei nochmals betont, nicht unter jeglichen sozialen Verhältnissen).

## **5. Zusammenfassung**

Nach der Folklore der Mru im Osten Bangladeshs entstanden die Moskitos dadurch, dass man versuchte, einen Teufel unschädlich zu machen, indem man ihn in kritzeleine Stückchen zerhackte und diese in alle Winde zerstreute. Die Schwierigkeit, für den interkulturellen Vergleich des Geschlechterstatus auf impressionistische Einschätzungen angewiesen zu sein, kann nicht dadurch beseitigt werden, dass der Komplex in Einzelaspekte zerlegt wird wie «women's political participation, or their control over economic matters, or their personal autonomy, or the degree of deference they owe to men, or the level of prestige attached to their persons or their occupations, or ethnotheories about them, or stylistic differences which characterize their language and behavior» (Quinn 1977: 183): in den Einzelaspekten wiederholt sich die Einschätzungsproblematik. Eine (statistische) Erhebung der Einschätzung des Geschlechterstatus durch die Mitglieder der jeweiligen Gesellschaften selbst wäre vielleicht ganz nützlich, würde aber weder die Einschätzungskriterien noch die Differenzierungsgründe einsichtiger machen. Was wir brauchen, ist eine Theorie, die es erlaubt, die Unterschiede in den Statusaspekten in den einzelnen Bereichen als Wertgrößen aufeinander zu beziehen, gegeneinander abzuwägen und aufzurechnen.

Allerdings erscheint es aussichtslos, versuchen zu wollen, den Wert einer Ware mit dem einer politischen Entscheidung und diese wiederum mit dem eines religiösen Glaubenssatzes oder einer Erziehungsmaßnahme auf einen gleichen Nenner zu bringen. Im Gegensatz zur objektiven gesteht die subjektive Wertlehre zwar dem

Subjekt durchaus die Fähigkeit zu, nicht nur verschiedene Kosten, sondern auch unterschiedliche Nutzen gegeneinander aufzurechnen. Doch wie z. B. ein Parlamentarier nach der ihm vorgelegten Kalkulation der Kosten einer Gesetzesmaßnahme diese gegen den perzipierten Nutzen abwägt und danach dafür oder dagegen stimmt (dem Stimmbürger werden solche Entscheidungen sogar ohne Kostenvoranschlag abverlangt) bleibt ungeklärt.

In ihrer nationalökonomischen Anwendung leitet die subjektive Wertlehre den Gewinn aus dem Differenzial zwischen den Produktionskosten des Herstellers und dem perzipierten Nutzen des Käufers ab, allerdings ohne der Frage, warum der Käufer sich diese Mehrausgabe nicht mittels Eigenproduktion erspart, näher nachzugehen. Die objektive Wertlehre Marxscher Prägung betont demgegenüber den in dieser Transaktion enthaltenen Machtaspekt und seine Bedingungen (die Expropriation des Arbeiters), fixiert diesen jedoch einseitig im Produktionsprozess. Demgegenüber werden heutzutage sogar Gesetze für nötig befunden, um die größten Auswirkungen von Verkaufsmonopolen zu unterbinden; andererseits werden Patente erteilt, um solche Monopole zu legitimieren. Es empfiehlt sich also, ökonomische Gewinne jeglicher Herkunft auf Macht verschaffende strategische Vorteile zurückzuführen und dann zu sehen, welcher Art diese sind.

Macht, soll sie dauerhaft sein (und sich gar vermehren), muss weniger kosten als einbringen. Eben dieser Gewinn kann also als Maßstab der Macht dienen. Ein Tausch gleicher Leistungen (zur Definition siehe oben) hingegen impliziert Machtgleichheit der Tauschpartner. Die Umkehrung (wenn gleiche Macht, dann gleichwertiger Tausch) gilt jedoch nicht: es gibt Leistungen, die nicht rückgebbar sind. Allerdings sind sie, dank unserem Allzweckgeld, in unserer Gesellschaft so marginal geworden, dass es sogar schwer fällt, sie zu bezeichnen. Ich nannte sie «Meriten» und das ihnen entsprechende Leistungsdefizit auf der Seite des Empfängers (in Ermangelung eines besseren Begriffs) «Dankbarkeit». Auch Dankbarkeit lässt sich so mit dem gleichen Maßstab messen wie Macht – in der Tat wird sie ja auch von der Macht u. U. (gnädigst) statt in Gütern und Diensten erbrachten Leistungen akzeptiert. Das Grundpostulat meiner Werttheorie ist nun, dass (direkt oder indirekt, d. h., als Gabe oder Gegengabe, in Leistung messbar) die Summe von Gütern/Diensten, Macht und Dankbarkeit im Austausch gleich ist, obschon zwischen den drei Erscheinungsformen insofern keine Gleichheit besteht, als Macht eher geeignet ist, Güterleistungen zu fordern, während Dankbarkeit sie begleichen mag. Niemand wird sich freiwillig mit einer Güterleistung nur eine Machtstärkung der Gegenseite (gleich einem eigenen Verlust) einhandeln wollen, und mit purer Dankbarkeit auf eine Gegengabe zu warten, bringt nichts ein (auch der Bettler kann erst nach Erhalt der Gabe danken). Dennoch ist nicht grundsätzlich

auszuschließen, dass einzelne Subjekte den Ausgang des Tausches falsch einschätzen: Machthaber können zur Absicherung ihrer Macht durch Dankbarkeit seitens ihrer Untergebenen (z.B. der «ergebensten Diener» im Absolutismus) daran interessiert sein, ihre Leistungseinnahmen zu verringern; in der Dankbarkeit Überforderte können ihr Leistungsdefizit dadurch zu reduzieren suchen, dass sie die Annahme von Leistungen verweigern, ja, diese Verweigerung zur eigenen Machtdemonstration nutzen. Vor allem aber sind Fehleinschätzungen auch dadurch möglich, dass Macht sich fremde Leistungen selten durch bloße «negative Reziprozität» (Sahlins 1965) aneignet, sondern meist mittels des ungleichen Tausches, wobei dieser sogar von der Absicht der Tauschpartner unabhängig durch die Machtträchtigkeit der ihnen (z. B. durch gesellschaftliche Arbeitsteilung) zugewiesenen Ressourcen bedingt sein kann.

Wer dabei Leistungsdifferenzen einfach per Arbeitszeitdifferenzen identifiziert, macht fälschlich aus jeder Differenz in Könnerschaft und Mühe einen Machtfaktor. Das heißt nicht, dass Arbeitszeiterhebungen unnötig sind, im Gegenteil, wir brauchen sie, um verschiedene Arbeiten auf einen Nenner zu bringen und eben damit die in ihnen enthaltene Leistung bestimmen zu können. Erst so wird ein Leistungsvergleich und die Aufdeckung ungleicher Tauschverhältnisse möglich. Und nur so wird es möglich, zu untersuchen, wie verschiedene Kulturen mit vorgegebenen Leistungsfähigkeitsdifferenzen umgehen, welche sie verstärken und ausbauen, welche sie annullieren, wie sie das anstellen und warum sie das können.

Wenn ich hier von Tauschpartnern gesprochen habe, dann sollte klar sein, dass es sich dabei um Einzelpersonen oder Gruppen handeln kann. Je nachdem, ob man die Personen als Repräsentanten ihrer Gruppe oder als Individuum betrachtet, d. h. je nachdem, welche Leistungen aggregiert werden, kann ihre Leistungsbilanz verschieden ausfallen, also zu unterschiedlichen Statuszuweisungen Anlass geben. (Auch dort, wo die «Männer» das Sagen haben, braucht es nicht in jeder Familie, und auch dort nicht zu jeder Zeit, der Fall zu sein.) Die Statusdifferenz der Geschlechter in einer Gesellschaft als das Aggregat der Einzelleistungen bestimmen zu wollen, mag daher als wissenschaftlich aussichtsloses Unterfangen gelten, obschon es denkbar ist, dass die impressionistischen «Hochrechnungen» der einzelnen Subjekte intersubjektiv diskutiert zu einer gewissen Konsensbildung führen können. Auf die Marktpreise der Leistungen zu rekurrieren, wie es sich noch Marx erlaubte, führt in die Irre, da diese bereits mit den Tributen an die Macht belastet sind.

Wenn ich oben von einem Maßstab gesprochen habe, so kann dieser also kein absoluter, sondern nur ein relativer sein. Die Maßeinheit ist zwar als Leistung bestimmbar, aber die je individuellen Leistungen sind gesamtgesellschaftlich nicht so

aggegrierbar, dass sich deren Bilanz exakt bestimmen ließe. Wir müssen mit den von den Informanten offerierten relativen Einschätzungen arbeiten. Wir können dabei nur hoffen, dass unsere theoretischen Annahmen helfen, diese Einschätzungen verständlich zu machen, ihr Zustandekommen zu erklären und die möglichen Richtungen ihrer Änderung bei Verlagerungen in den Faktoren vorauszusagen. Tun sie es nicht, müssen wir unsere Annahmen revidieren.

## Bibliographie

- Bacdayan, Albert. 1977. Mechanistic cooperation and sexual equality among the Western Bontoc. In *Sexual stratification: A cross-cultural view*, ed. Alice Schlegel, 270–291. New York: Columbia University Press.
- Bell, Diane. 1981. Women's business is hard work: Central Australian Aboriginal women's love rituals. *Signs* 7: 314–337.
- Berndt, Ronald and Catherine Berndt. 1951/68. *Sexual behaviour in Western Arnhem Land*. Viking Fund Publications in Anthropology 16. New York: Johnson.
- Bourdieu, Pierre. 1987. *Sozialer Sinn*. Frankfurt.
- Brown, Judith. 1970. Economic organization and the position of women among the Iroquois. *Ethnohistory* 17: 151–167.
- Divale, William. 1976. Female Status and cultural evolution: a study in ethnographer bias. *Behaviour Science Research* 3: 169–211.
- Engels, Friedrich. 1886. *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats im Anschluss an Lewis H. Morgans Forschungen*. Stuttgart.
- Fontäne, Theodor. 1880. *L'Aldutera*.
- Frey-Nakonz, Regula. 1984. *Vom Prestige zum Profit: zwei Fallstudien aus Südbenin zur Integration der Frauen in die Marktwirtschaft*. Berlin: Breitenbach.
- Friedl, Ernestine. 1975. *Women and men. An anthropologist's view*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Friedman, Yona. 1978. *Machbare Utopien*. Frankfurt: Fischer.
- Grimm, Christa. 1982. *Die Stellung der Frau im bäuerlichen Familienbetrieb*. Zürich. (Lizentiatsarbeit.)
- Hartmann, Heidi. 1981. The family as the locus of gender, class, and political struggle: the example of housework. *Signs* 6: 366–394.
- Jahn, Irene. 1983. *Frau, Geld und Arbeit. Über die Voraussetzungen zum Verkauf von Produkten aus der häuslichen Produktion in einem Indio-Dorf in Mexiko. Eine Beschreibung der Weberei in H. Zürich*. (Lizentiatsarbeit.)
- Koch, Klaus-Friedrich. 1976. Konfliktmanagement und Rechtsethnologie: ein Modell und seine Anwendung in einer ethnologischen Vergleichsanalyse. *Sociologus* 26: 97–129.
- Laely, Thomas. 1995. *Autorität und Staat in Burundi*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Leacock, Eleanor. 1950. Montagnais women and the Jesuit Program for Colonization. In *Women and colonization. Anthropological perspectives*, eds. Mona Etienne and Eleanor Leacock, 25–42. New York: Bergin.
- Leis, Nancy B. 1974. Women in groups: Ijaw women's associations. In *Woman, culture, and society*, eds. Michelle Rosaldo and Louise Lamphere, 223–242. Stanford: University Press.

- Löffler, Lorenz G. 1979. Die Stellung der Frau als ethnologische Problematik. In *Geschlechtsrollen und Arbeitsteilung*, ed. Roland Eckert, 15–59. München: Beck.
- Martin, M. Kay and Barbara Voorhies. 1975. *Female of the species*. New York: Columbia University Press.
- Marx, Karl. 1947. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Bd. 1. (1867/1932). Berlin: Dietz.
- Morgan, Lewis. 1881. *Houses and house-life of the American aborigines*. Washington D. C.
- Müller, Klaus. 1978. Die bessere und die schlechtere Hälfte. Zur Kausalität und Verhältnisstruktur menschlicher Zwiespältigkeit. *Zeitschrift für Ethnologie* 103: 161–185.
- Pitt-Rivers, Julian. 1977. *The fate of Shechem, or the politics of sex*. Cambridge University Press.
- Quinn, Naomi. 1977. Anthropological studies on women's status. *Annual Review of Anthropology* 6: 181–225.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian cosmos*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reiter, Rayna. 1975. Men and women in the south of France: public and private domains. In *Towards an anthropology of women*, ed. Rayna Reiter, 252–283. New York: Monthly Review Press.
- Rogers, Susan C. 1975. Female forms of power and the myth of male dominance: a model of female/male interaction in peasant society. *American Ethnologist* 2: 727–756.
- Rosaldo, Michelle. 1974. Woman, culture, and society: a theoretical overview. In *Woman, culture, and society*, eds. Michelle Rosaldo and Louise Lamphere, 17–41. Stanford: University Press.
- Rothenberg, Diane. 1980. The mothers of the nation: Seneca resistance to Quaker Intervention. In *Women and colonization. Anthropological perspectives*, eds. Mona Etienne and Eleanor Leacock, 63–87. New York: Bergin.
- Sacks, Karen. 1975. Engels revisited: women, the organization of production, and private property. In *Towards an anthropology of women*, ed. Rayna Reiter, 211–234. New York: Monthly Review Press.
- Sahlins, Marshall. 1965. On the sociology of primitive exchange. In *The relevance of models for social anthropology*, 139–236. ASA Monographs 1. London: Tavistock.
- Sahlins, Marshall. 1972. *Stone age economics*. London: Tavistock.
- Sanday, Peggy. 1974. Female status in the political domain. In *Woman, culture, and society*, ed. Michelle Rosaldo and Louise Lamphere, 189–206. Stanford: University Press.
- Sanday, Peggy. 1981. *Female power and male dominance*. Cambridge University Press.
- Schlegel, Alice. 1977. Male and female in Hopi thought and action. In *Sexual stratification: a cross-cultural view*, ed. Alice Schlegel, 245–269. New York: Columbia University Press.
- Schumacher, Irene. 1972. *Gesellschaftsstruktur und Rolle der Frau: Das Beispiel der Irokesen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Spittler, Gerd. 1980. Streitregelung im Schatten des Leviathan: eine Darstellung und Kritik rechtsethnologischer Untersuchungen. *Zeitschrift für Rechtssoziologie* 1: 4–32.
- Sraffa, Piero. 1960. *Production of commodities by means of commodities*. Cambridge University Press.