

Andrea Lauser

### "Wir Mangyan haben Angst"

#### Friedfertigkeit und Angst als Modell einer friedvollen Gesellschaft

Wir lebten noch nicht lange in Malula, einem Ort der Alangan-Mangyan Mindoros (Philippinen)<sup>1</sup>, als wir eines Nachts durch eine bis dahin völlig ungewohnte Unruhe aufgeschreckt wurden. Lautes aufgeregtes Schreien und Rufen aus der nahegelegenen Streusiedlung brachte hektische Bewegung auch in die Hütten des Hauptortes. Einige Männer riefen sich Worte zu, die wir damals noch nur bruchstückhaft verstanden: Es mußte sich um einen Überfall von bewaffneten Männern aus dem Tiefland, den Tagalog, handeln. Offensichtlich konnte die akute Gefahr in der Nacht gebannt und die Tagalog vertrieben werden. Noch in derselben Nacht wurde die kleine Siedlung von sämtlichen Bewohnern verlassen, die alle bei ihren Bekannten und Verwandten im Hauptort Unterschlupf fanden.

In den kommenden Tagen transferierte der gesamte Weiler in den "Hauptort". Dabei schulterten sie nicht nur den in einem Korb verstauten Hausrat, sondern die gesamten Hausdächer. (Ein mit Kogongras gedecktes Dach ist bei einem Hausbau die eigentlich langwierige und aufwendigste Arbeit.) Mangyan fürchtete erneute Tagalog-Überfälle. In den folgenden Tagen, ja Wochen kreisten die Gespräche ständig um dieses Ereignis.



Dachtransport

<sup>1</sup> Dezember 1986 bis Mai 1988 verbrachte ich dort zusammen mit meinem Partner Peter Bräunlein, um eine wissenschaftliche Feldforschung, finanziert durch den DAAD, durchzuführen. Nach fünfjähriger Abwesenheit besuchten wir die Malulaner im Sommer 1993 ein kurzes weiteres Mal. Zu den Alangan-Mangyan Malulas siehe auch BRÄUNLEIN/LAUSER 1993, LAUSER 1992, LAUSER 1994.

Aufschlußreich schien uns neuangekommenen Ethnologen zum einen, wie das Gefühl Angst und das offene Besprechen und Zeigen dieser Regung nicht als verwerflich, sondern als grundmenschliche Eigenschaft geschätzt wurde. Zum anderen erschien uns dieser Tagalog-Überfall im Rückblick der tatsächlichen Begebenheiten halb so dramatisch und gefährlich, wie wir ihn zunächst aufgrund der Thematisierung der Mangyan phantasierten.

Da dieses Fallbeispiel in vielerlei Hinsicht Aufschluß über das Konfliktverhalten der Mangyan gibt, möchte ich es gleich zu Beginn in seiner Komplexität vorstellen. Es ist nämlich bezeichnend für das Verhältnis der Mangyan zu den Tieflandbewohnern, den Tagalog, und darüberhinaus aufschlußreich für die Diskussion über Mobilität bzw. Flucht oder Rückzug als Konfliktlösungsstrategie sowie über Autorität und "Führerqualitäten", um nur einige wichtige Aspekte hervorzuheben.

Im Nachhinein, nach vielen, zum Teil auch widersprüchlichen Schilderungen und Kommentaren, sowie nach einigen Nachfolgekonflikten und öffentlichen Konfliktlösungsversammlungen läßt sich jener Konflikt etwa folgenderweise beschreiben:

Pedring war in eine sich schon lange hinziehende Schuldbeziehung<sup>2</sup> mit einem Tiefländer verstrickt. Gegen zwei Baumstämme und Feuerholz "kaufte" er bei dem Tagalog Armani ein Luftgewehr. Allerdings schien es bei der Bezahlung Unstimmigkeiten gegeben zu haben. Während Pedring behauptete, Feuerholz und Bretter schon abgeliefert zu haben, sah dies Armani ganz anders. Eines Nachts schließlich schlichen sich drei Tagalogmänner in den Mangyan-Weiler, um Pedring zu überfallen, mit dem Ziel nach Möglichkeit das Luftgewehr zurückzuerobern, dem neuen Besitzer einen gehörigen Denkkzettel einzujagen und ihn auf ihre Rechtsvorstellungen aufmerksam zu machen. (Allerdings verwechselten sie nachts die Hütten und überfielen nicht Pedring, sondern Cassio, und nahmen dessen geliehenes Luftgewehr mit, was zu einem weiteren internen Mangyan-Konflikt führte.) Dermaßen aufgeschreckt flüchteten sämtliche Mangyan noch in der Nacht zum Hauptort und fanden dort Unterschlupf. Dieser nächtliche Überfall hatte alle Malulaner in blankes Entsetzen gestürzt. Zuerst hätte man an die NPA<sup>3</sup> gedacht, dann an Militär. Das nächste Mal, so beschloß man ganz tapfer, wolle man kämpfen mit Holzprügel und Machete. Zunächst aber zogen alle nach Malula. Man wartete auf die Rückkehr des für einige Tage abwesenden *kuyay* Miranda, um über weitere Schritte zu beraten. (Miranda war der Lokalgruppenälteste. Die Streusiedlung setzte sich vor allem aus den mehr oder weniger erweiterten Haushalten seiner verheirateten Töch-

ter und Söhne zusammen. So war Pedring sein Sohn, Cassio der Vater einer seiner Schwiegertöchter.) Die folgenden Versammlungen jedoch führten lange zu keiner Einstimmigkeit und demzufolge verließen mehrere Familien zunächst einmal Gesamtmalula (sie zogen zu Verwandten in anderen Siedlungen).



Mangyan verlassen mit "Sack und Pack" die Siedlung

Zunächst verurteilte man mit großen Worten das Unrecht, das die Tagalog begangen hätten und meinte, daß man sich eigentlich bei der Polizei in der Stadt beschweren müsse. Doch zu einer solchen Gegenwehr, unter Einbezug der Rechtsinstanzen im Tiefland, kam es nicht. Vielmehr überwog in den Gesprächen der kommenden Wochen die Angst vor einem erneuten Überfall, den man durch keine spektakulären Handlungen provozieren wollte. Darüber hinaus hegte man gegenüber den Polizisten aus dem Tiefland mindestens dieselbe Skepsis wie gegenüber den Tagalog im allgemeinen - waren sie doch ebenfalls Tagalog, mit denen man(gyan) dazuhin keine Erfahrung gesammelt hatte. Es wurde ausgiebig diskutiert, welche Drohungen von Seiten der Tagalog ausgestoßen worden waren, wann und wo sie wieder zuschlagen würden und welche Bewaffnung sie dann wieder einsetzen könnten. Und immer wieder bestätigte man sich in solchen Gesprächen, welche große Angst man doch hätte: "*malimuon wa kami mga Mangyan* - wir sind ängstliche Menschen"; "wir haben Angst - *agkalimo kami*". Unsere rhetorischen Einwände, daß die drei Tagalog vielleicht ebensoviel Angst hätten vor den Mangyan wie die Mangyan vor den Tagalog, fanden keinerlei Verständnis und wurden kommentarlos übergangen.

<sup>2</sup> Die minimale Forderung nach Handelsbeziehungen ist der Ausgangspunkt für die Mangyan / Tagalog-Beziehungen, die sehr variabel sein können. In der Regel entstehen jedoch Schuldbeziehungen (*utang*), bei denen die Mangyan aufgrund ihres völlig verschiedenen Wertesystems in Abhängigkeit von den Tagalog-Händlern geraten, ohne dies in ihrer vollen Tragweite zu akzeptieren. Über das Aufeinanderstoßen zweier verschiedener Kulturen mit ihren verschiedenen Werten in den verpflichtenden Handels-schuldbeziehungen siehe ausführlich BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:112ff.

<sup>3</sup> New Peoples Army - Bezeichnung für die kommunistisch orientierte Guerilla-Armee.

*Kuyay* Miranda unterstützte die Argumentation, den Fall vor Gericht zu bringen, zwar lauthals, wußte aber mit allen möglichen Ausflüchten die Umsetzung in die Tat hinauszuzögern.

Die Vermutung lag nahe, daß Miranda - bekannt für unzählige Schuldverhältnisse mit Tagalog - ebenfalls bei Armani und dessen Freunden eine Reihe von uneingelösten *utang*-Verpflichtungen hatte und eine Konfrontation mit Armani nicht unbedingt in seinem Interesse lag. Als *kuyay* hingegen wurde von ihm erwartet, er möge dazu beitragen, das Problem zum Wohle aller zu lösen.

In Mirandas Reden und Handeln kam die ganze Ambivalenz der Tagalog/Mangyan-Beziehung zum Ausdruck. Miranda war für unzählige, auch spektakuläre *utang*-Beziehungen bekannt. So hatte er sich vor Jahren in seiner Not - er hatte einige Hektar Land verpfändet - an die Mission in Paitan gewandt, die gerade dabei war, Mangyanland zurückzukaufen.<sup>4</sup> Miranda schwang bisweilen große Reden, in denen die ganze Bandbreite der möglichen Verhaltensweisen zwischen den Polen "Annäherung an die Tieflandkultur" bis zu "gänzlichem Rückzug" zum Ausdruck kam. An einem Tag verkündete er laut, daß Malula den Anschluß an die Tieflandkultur finden müsse. An anderen Tagen vertrat er genauso vehement das Gegenteil: Die Mangyan wären die besseren Philippino, sie bräuchten keine Tagalog, diese sollten draußen (aus den Bergen und dem Leben der Mangyan) bleiben. Alle Mangyan müßten die Tagalog meiden und sich zurückziehen.

In jenem Konflikt, ausgelöst durch den Tagalog-Überfall, war er nun im besonderen Maße gefordert, Stellung zu beziehen und er löste es auf seine eigene Art und Weise. Nachdem Juanit und Tina (die beiden von der Mission unterstützten "local community organizer") stark Stimmung gemacht hatten für eine Benachrichtigung des Bezirksgerichts, machte sich Miranda mit zwei anderen Begleitern auf den Weg dorthin. Als sie zurückkamen, behaupteten sie, die Polizei wäre benachrichtigt, könnte aber nicht zur Untersuchung kommen. Einige Tage später machte er sich angeblich noch einmal mit zwei Begleitern auf den Weg. Wieder waren nur recht kurzangebundene Auskünfte zu erhalten. Ungewißheit und Angst herrschten in Malula vor, in vielen Gesprächen wurde eine deutliche unüberbrückbare Grenze zwischen Mangyan und Tagalog gezogen. Von den Tagalog schien eine nicht zu rechtfertigende Bedrohung auszugehen. Der Fall klärte sich nur zäh.

Eine Woche später entbrannte wieder ein heftiges *miting* (öffentliche Diskussions-Versammlung), in dem nach und nach zu Tage kam, daß die drei Männer nie in der Provinzstadt gewesen waren, daß überhaupt keine Polizei verständigt worden war. Vielmehr waren sie alle bei einem *tindahan*<sup>5</sup> in der Ebene versackt und hatten sich einen gehörigen Rausch angetrunken.

Da Armani bei seinem nächtlichen Überfall als Pfand ein Luftgewehr mitgenommen hatte, das Cassio bei Rizal geliehen hatte und nun nicht mehr zurückgeben konnte, konnte Miranda den Konflikt nicht einfach beiseite schieben, aussetzen oder ganz auf Kosten "der bösen Tagalog" abschieben. Der Konflikt hatte auch zu heftigen internen Spannungen geführt.

Eines Tages, nach übermäßigem Alkoholgenuß im Tiefland, ließ nun Oscar (Cassios Sohn und Mirandas Schwiegersohn) seinen ganzen Groll auf seinen Schwiegervater lauthals ab<sup>6</sup>, und erschreckte mit diesem unkontrollierten Gefühlsausbruch von neuem die Malulaner. (Heftige negative Gefühlsäußerungen gelten in dem gefühlkontrollierten Wertesystem der Mangyan als äußerst verwerflich).

Als sich alle wieder etwas beruhigt hatte, entschlüsselte sich der Ausbruch als eine Folge des sehr bedrängenden "Armani-Konfliktes":

Oscar war über den eigennütigen (*madamot*) Charakter seines Schwiegervaters erbost. Sein Schwiegervater würde vor allem an seinen eigenen Vorteil denken und alle anderen - vor allem ihn - in Schwierigkeiten verwickeln. Er wäre geizig und egoistisch (im Wertesystem der Mangyan eine sehr schwerwiegende, gar ungeheuerliche Anschuldigung).

Der Tagalog Armani hatte bei seinem nächtlichen Überfall die Hütten verwechselt und nicht Pedring bedrängt, sondern Cassio, Oscars Vater. Sie nahmen wie gesagt nicht Pedrings Luftgewehr mit, sondern eines, das sich Cassio von Mirandas Bruder Rizal geliehen hatte. Und statt den Konflikt mit dem Tiefländer so schnell wie möglich zu klären, hielt sich Miranda bedeckt, verschleierte die ganze Geschichte mehr, als daß er sie mutig und entschlossen anging und zu einer allseitigen Zufriedenheit lösen half.

So sei das immer wieder mit denen *kai* Miranda (bei Miranda), hörte ich des öfteren bei meinen Nachfragen. Die da *kai* Miranda seien 'schamlos' (*dapo rikoy*), da sie ihre Konflikte mitunter laut und heftig und ungehalten austrügen. Aber dieses Mal wäre ganz Malula mehr denn je bedroht, falls die Tagalog wirklich so brutal sein und ihre "Morddrohungen" wahr machen sollten.

Schließlich wurde der Konflikt nach einigen weiteren *mitings* so bereinigt, daß nach allgemeiner Diskussion und Abwägen der verschiedenen Forderungen, Miranda als Ersatz für das von den Tagalog gestohlene Gewehr zwei junge Schweine an seinen Bruder Rizal abgeben solle. Ein weiteres sollte er für eine rituelle Schweineschlachtung zur Verfügung stellen. Oscars Vater Cassio wurde damit entlastet.

Außerdem wurde ein klärendes Gespräch zwischen Miranda und Armani arrangiert, mit dem Ergebnis, daß Armani seine Hölzer bekommen wird im Austausch zu dem Luftgewehr.

Die Nachbarschaftsgruppe setzte sich aber nicht mehr in ihrer vorherigen Form zusammen.

<sup>6</sup> Wer sich für die verwandtschaftlichen Beziehungen genauer interessiert, sei auf BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:163ff. verwiesen, wo die affinalen Verwandtschaftsbeziehungen im allgemeinen, die Schwieger-sohnverhältnisse (*taybilasan* bzw. *biyanan*) im besonderen und Oscars Position innerhalb einer Nachbarschaftsgruppe (*kabalayan*) um *kuyay* Miranda im ganz besonderen diskutiert wird.

<sup>4</sup> Dieser Initialkontakt mündete schließlich in die Missionsarbeit für Malula mit *kuyay* Miranda als der Kontaktperson für die Mission.

<sup>5</sup> *Tindahan* sind Tagalog-Kaufläden im Tiefland und eine Art Handelsstützpunkte, wo unter anderem auch die Wald-Produkte der Mangyan vermarktet werden.

Im folgenden will ich nun einige in diesem Fallbeispiel angesprochenen Aspekte der Konfliktregelung erläutern. Dabei möchte ich zunächst das Normen- und Wertesystem der Mangyan, das Zurückhaltung und Harmoniestreben betont, in einen historisch gewachsenen Kontext stellen. Dann sollen einige Prinzipien der Konfliktregelung unter Hinzuziehung weiterer Fallbeispiele erläutert werden. Im abschließenden Ausblick soll das Beispiel der "friedfertigen" Mangyan in eine ethnologische Diskussion über friedvolle Gesellschaften eingebettet werden.

### Angst und Flucht und der zweifelhafte Wert der "Tapferkeit"

Zu einem der wesentlichsten Charakterzüge der Mangyan, und damit auch der Bewohner Malulas, zählt eine ausgesprochen defensive Konflikt-Bewältigungsstrategie in Konflikten sowohl mit Fremden, als auch innerhalb der Siedlungsgemeinschaft. Rückzug und Flucht gehören zu einem althergebrachten Verhaltensrepertoire, das die Mangyan schon in spanischen (Mindoro wurde 1570 von den Spaniern unterworfen) und wahrscheinlich auch schon in vorspanischen Zeiten anwandten. Dabei schien Rückzug in die schwer zugänglichen Berge im Hinterland ein Leben ohne Kolonialverwaltung, Mission, Zwangsarbeit, Tribut und ohne die Gefahr, als Sklave verkauft zu werden, zu ermöglichen. Auch wenn es wenig direkte Quellen über das Schicksal der Mangyan-Bergbewohner in den letzten 400 Jahren gibt, so besteht wenig Zweifel, daß die Mangyan schon immer in der Auseinandersetzung mit fremden Eindringlingen organisatorisch und zahlenmäßig für einen effektiven Widerstand zu schwach waren. So waren die Muslims vor allem auf Sklavenfang aus, die Spanier vorrangig hinter Tribut zahlenden Untertanen her, und die hispanisierte Tieflandgesellschaft sah in den nicht-christlichen Bergbewohnern bessere "Tiere", die man ohne Skrupel ausbeuten konnte.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> In vorspanischer Zeit waren die Küstenstreifen Mindoros von muslimischen Händlern bewohnt, die die Spanier im Zuge ihrer Kolonisierung zu verdrängen suchten. Über einen Zeitraum von 300 Jahren, vor allem während des 17. und 18. Jahrhunderts war Mindoro Ziel von muslimischen Piratenüberfällen, wobei Sklavenverschleppung in diesem Zusammenhang häufig vorkam. Sklaverei und in der Folge davon der Rückzug der davon Bedrohten in die Berge war über Jahrhunderte in ganz Südostasien weit verbreitet. Wie Anthony REID (1983:28f.) hervorhebt, waren in der Regel die Brandrodungsbauern in den Bergen und die Jäger- und Sammlergruppen bevorzugtes Ziel von Sklavenzügen. GIBSON (1990:129) unterscheidet für Südostasien verschiedene Typen von Sklaverei; u.a. 1) die schwachen "fragmented societies", im Bergland, die den Tiefländern Naturprodukte und (Sklaven)Arbeitskräfte boten, 2) höher organisierte Gesellschaften im Bergland, die Sklaverei aus rituellen Zwecken betrieben, 3) räuberische Tieflandgesellschaften, die Sklaven jagten und diese in die urbanen Zentren weiterverkauften. Daß die Tiefländer für die Arbeit auf ihren Plantagen die Mangyan als Zwangsarbeiter mißbrauchten, geht aus einigen Lebensgeschichten hervor, die PENNOYER (1980:704) für die Taubuid aus Safa aufzeichnen konnte: "Raiding parties once searched for hamlets, capturing all available people to work in rice fields or labor in the coconut groves. Some were kept as long as a year and worked from sunrise to sunset for food, clothes and lodging. They were held as prisoners, and re-captured escapees were beaten severely and threatened with death. If anyone was captured in a certain hamlet, the Taubuid ran far away and built new houses. For months afterward, they lived in trepidation and when the women went to the fields, everyone followed. The men spent the day in the tops of the trees watching

Die Mangyan<sup>8</sup> waren und sind bis in die neueste Geschichte Zeugen grausamer Kämpfe und Zerstörungen. So ist die japanische Invasion von 1942-45 den älteren Bewohnern Malulas als erschreckende Zäsur in ihrer Biographie in Erinnerung. Und kurz vor unserer Abreise im Frühjahr 1988 flohen viele Mangyan aus den abgelegensten Gegenden der Bergregion mit Angst und Schrecken, um bei Missionsstationen im Tiefland Zuflucht zu finden, was umso bemerkenswerter ist, als daß es sich beim größten Teil der Mangyan um Menschen handelte, die wenig Kontakt zur Tieflandbevölkerung hatten, ja diese bislang ängstlich gemieden und zurückgezogen in Bergtälern gelebt hatten. Der Grund dieser Flucht war eine neue Phase des Antiguerilla-Kampfes der philippinischen Armee: sie ließ angebliche Verstecke der NPA in den Bergen der Insel bombardieren. Dabei genügten wenige Gerüchte von zerstörten Mangyan-Häusern und verletzten Menschen, um die Mangyan in die Flucht zu schlagen.

Solche historischen Erfahrungen mögen eine plausible Erklärung für das defensive, konfliktvermeidende Wertesystem der Mangyan sein, das vor allem, aber nicht nur, in der Auseinandersetzung mit Fremden zum Tragen kommt.<sup>9</sup> Gibson schreibt über das vergleichbare Verhalten der benachbarten Buhid-Mangyan, daß aggressives antisoziales Verhalten nicht nur als eine Abweichung von sozialen Konventionen interpretiert wurde, sondern gegen die menschliche Natur der Buhid sei. (Gibson 1989) Auch für die (Alangan)-Mangyan kann ähnlich argumentiert werden. Auffallend ist, daß die Sprache der Alangan-Mangyan für den emotionalen Bereich, in dem Schrecken, Furcht und Angst beheimatet sind, ein vielfältiges Repertoire an entsprechenden Worten aufweist, wohingegen im Bereich des angenehmen freudigen Gefühlsspektrum weniger wortreich differenziert wird. Die Wahrnehmung eigener Gefühle und ihre Beschreibung ist auffälligerweise eher im Bereich des psychischen Alarmzustandes angesiedelt, die auf diese Alarmsignale erfolgte Reaktion ist herkömmlicherweise Flucht und Rückzug und wird als häufig praktizierte Konfliktlösungsmethode keineswegs negativ bewertet. Angst zu haben und Furcht zu zeigen wird als grundmenschliche Eigenschaft geschätzt. Bezüglich ihrer Selbsteinschätzung und Selbstbeschreibung sagten die Bewohner Malulas häufig: "Wir sind ängstliche Menschen", "wir haben Angst". Dabei hatte eine solche Erklärung nicht den Charakter einer Entschuldigung,

for the arrival of strangers. If anyone came down the trail, the people deserted the fields for their secret hiding places."

<sup>8</sup> Die Mangyan auf der Insel Mindoro zählen zu den sogenannten Minderheiten der Philippinen und leben heute hauptsächlich in den Bergen. In der Wissenschaft werden aufgrund von sprachlichen und anderen kulturellen Merkmalen sieben verschiedene Mangyan-Gruppen unterschieden. Unsere Forschung fand bei einer Gruppe der *Alangan-Mangyan* statt. Der Name *Alangan-Mangyan* ist eine Fremdbezeichnung nach dem Fluß *Alangan*, der lange Zeit ihr Hauptsiedlungsgebiet ausmachte. Sie selbst nennen sich nur *Mangyan*, was in ihrer Sprache "Mensch" bedeutet. Ihre Zahl schätzt man auf insgesamt 5000 - 9000.

<sup>9</sup> An anderer Stelle (LAUSER 1992) habe ich eine "mythische" Erklärung ausführlich erörtert. In dieser Geschichte trennen sich in Urzeiten acht Brüder. Die Mangyan, als Nachkommen eines der Brüder, grenzen sich dabei von den anderen Gruppen (und Nachfahren der anderen Brüder) ab, wovon sie einige eindeutig dem Bereich der "Wildheit" zuordnen.

sondern einer Tatsachenfeststellung. Tapfer und kämpferisch zu sein, ist für die Mangyan nicht erstrebenswert, und jemanden als Feigling zu beschimpfen, ist daher kaum möglich. Die Mangyan-Sprache hat auch für diese Eigenschaften keine Worte. In Gesprächen wurde immer wieder auf den Tagalog-Begriff *matapang*<sup>10</sup> zurückgegriffen. Doch während unter Tagalog-sprechenden Tiefländern *matapang* durchaus als Kompliment verstanden wird, das tapfere, aber auch gefährliche Männer beschreibt, die bereit sind zu kämpfen, betont unsere Gesprächspartner immer wieder, daß die mit *matapang* verbundenen Eigenschaften für die Mangyan schlecht (*masama*) seien. Für die positiven Aspekte einer gewissen Furchtlosigkeit unter bestimmten Umständen (z.B. bei Taifunen) verwendet der allgemeinübliche Mangyan-Sprachgebrauch einfach die Verneinung des Wortes 'furchtsam' - *idapo igkalimo*. Man räumte zwar ein, daß im Kontakt mit Nicht-Mangyan eine gewisse Dreistigkeit und Großspurigkeit durchaus bestaunenswert sei, doch innerhalb der Siedlungsgemeinschaft unternimmt man alles, um solchen Eigenschaften keinen Raum zu geben. Verhaltensweisen, die darauf abzielen, sich über einen anderen zu stellen, werden bereits bei kleinen Kindern konsequent ignoriert oder als Prahlerei (*agkayabang*) verlacht.

Folgendes Beispiel soll das bisher Gesagte noch einmal illustrieren:

Während einer Expedition ins bergige Hinterland bewegte sich die Gruppe, bestehend aus philippinischen Botanikern, der deutschen Ethnologin und einigen Mangyan-Trägern aus der Missionsstation auf steilen und engen Pfaden. Mangyan, die aus entlegenen Bergregionen kamen und in das Tiefland wollten, gerieten bereits beim entfernten Anblick der kleinen Expedition in heftige Panik. Lauthals "*agkalimo, agkalimo*" - "Angst, Angst" - schreiend, versuchten sie der entgegenkommenden Gruppe auszuweichen, indem sie sich hektisch einen Weg durchs dichte Unterholz zu bahnen bemühten. Einzelne, denen es nicht gelang, auszuweichen, drückten sich mit vor Schreck weit geöffneten Augen an den Fremden vorbei, und dies, obwohl die Mangyan aus dem Tiefland ihnen beruhigende Erklärungen zuriefen.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Nach Vicassans *Philippino-English Dictionary* wird der Begriff *matapang* mit *brave, courageous, valiant, game and strong, pure, not diluted* übersetzt.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu auch Penoyer, der sehr ausführlich die geradezu panische Angst der Taubuid (Mangyan) schildert: "If strangers are met on the trail every effort is exhausted to make a fast escape. When an encounter is unavoidable, precautions are taken to avoid any physical contact with the outsiders. I once met a large party of Taubuid returning from working in the rice fields of the Buhid, and since they were carrying large loads on the narrow path bordered on a high rock cliff, they were unable to run away. The party stopped and a man shouted to someone at the end of the line, 'Give me that rain cape'. When the rattan leaf cape reach him, he passed it to the woman in front of him and the reluctant people started up to my perch, where I had flattened my body against the rock wall so that they could step around my feet and continue along the cliff. As the woman came closer she lowered the leaf cape with one hand so that it formed a buffer between her body and mine, and bullet-stepped around my feet." (PENNOYER 1975:124/5)

Erwähnenswert mag an dieser Stelle sein, daß Mangyanhäuser, vor allem die traditionellen Großhäuser (*balay lakoy*) nur über eine Leiter (*sakbawan*), die meist aus einem schmalen Baumstamm besteht, zu betreten sind. Die Größe bzw. Enge des Eingangs erlaubt nur einer Person den Eintritt. Dabei dient ein zweiter *sakbawan* auf der gegenüberliegenden Seite als "Notausgang", falls Fremde/Feinde unvorbereitet und ohne Vorwarnung bis zum Hauseingang gekommen sind.<sup>12</sup>



Traditionelles Großhaus

Nachdem durch die bisherigen Ausführungen verdeutlicht wurde, daß die Mangyan jegliche Flucht- und Rückzugs-Anstrengung unternehmen, um Konflikte und gewalttätigen Auseinandersetzungen mit Nicht-Mangyan aus dem Weg zu gehen, sollen nun im folgenden einige Aspekte der innergesellschaftlichen Konfliktregelung beschrieben werden, die durch ein auffallendes Harmoniestreben, Konfliktvermeidung, Gefühlskontrolle und Zurückhaltung charakterisiert ist.

<sup>12</sup> Auch hierzu liefert Penoyer (1975:102ff.) weitere Beispiele der panikartigen Xenophobie der Taubuid die viele Deckungsgleichheiten mit den (Alangan)-Mangyan aufweist: So stellen beide Mangyan-Gruppen überall an den Wegen Wachposten auf, um die dahinterliegenden Siedlungen rechtzeitig vor sich nähernden Fremden zu warnen, oder schlagen eine Reihe von in das Dickicht führenden Wege, um somit Eindringlinge in die Irre zu führen.

## Konflikte und Konfliktregelung bei den Mangyan

Auftretende Konflikte und vor allem deren Lösung geben wichtige Einblicke in die Ordnungskontinuität einer Gemeinschaft. Ein Sozialleben wäre praktisch unmöglich, wenn es nicht eine Einigung über annehmbare und unannehmbare Verhaltensweisen im alltäglichen Zusammenleben gäbe. Im Falle der Mangyan sind diese Normen nicht in einem ausgeklügelten Rechtssystem verankert, es gibt auch keine spezialisierten "Juristen" oder Richter, die darüber befinden könnten.

Das Fehlen von Streitschlichtungsinstanzen in akephalen Gesellschaften wurde in der rechtsethnologischen Literatur herangezogen, wenn es darum ging, die kriegerische Streitregelung von akephalen Gesellschaften in Neuguinea zu erklären.<sup>13</sup> Die Konfliktregelung der Mangyan, denen ebenfalls eine institutionalisierte Streitschlichtungsinstanz fehlt, folgt aber nicht dem Prinzip der gewaltsamen Selbsthilfe unter dem Motto "Auge um Auge, Zahn um Zahn", sondern ganz im Gegenteil dem Prinzip der Verhandlung. Ziel einer solchen Verhandlung ist, die Meinungsverschiedenheit so lange im Wechsel von Rede und Gegenrede ausdiskutieren, bis eine für alle zufriedenstellende Lösung gefunden wird. Treten erfahrene *kuyay* (Alte) als Vermittler auf, so weniger, um "Recht" zu sprechen, sondern, um mit ihren Ratschlägen und Argumenten, die sie aus der jeweils spezifischen Situation aufgreifen, die streitenden Parteien zu einer Einigung zu führen. Die Vermittlerfunktion der *kuyay* kommt dabei nicht einer Schiedsrichterfunktion gleich, wie dies bei den Hanunoo-Mangyan praktiziert wird (Miyamoto 1988:150ff.), es muß vielmehr solange verhandelt werden, bis die Kontrahenten aus "freiem Willen" einwilligen. Dabei übt die Meinung der Gemeinschaft, also aller anwesenden Frauen und Männer auf die Streitenden einen Druck aus, kompromissbereit zu werden und zu einer harmonischen Beziehung zurückzukehren. Einen offenen Konflikt über einen langen Zeitraum auszuhalten, ist für die Mangyan schwer vorstellbar.

Wenn im folgenden weitere Konflikt-Fallbeispiele aus dem Alltag Malulas vorgestellt werden, so soll in deren Interpretation der Ansicht Simmels gefolgt werden, der den Streit weniger in seinen negativen, denn in seinen konstruktiven Merkmalen untersucht sehen will (Simmel 1968:248). Im Falle der Mangyan führen auftretende Konflikte immer zu Versammlungen, die als oberstes Ziel die friedliche Stärkung der Gemeinschaft haben. Durch diese Art Streitkultur können Konflikte bis zur "Erschöpfung" ausdiskutiert werden. Da konfliktvermeidendes Verhalten allgemein als Ideal hochgehalten wird und im Alltag Mißstimmung vor allem durch Distanz ausgedrückt wird, bietet die öffentliche Versammlung (*agpulong*) den Mangyan den einzigen Rahmen, auch ihren negativen Gefühlen freien Lauf zu lassen. Wo mündliche Verhandlungen die einzigen Streitregelung und -schlichtungsinstanzen sind, muß die Bereitschaft zum Schließen von Kompromissen ein in der Gesellschaft vorherrschender Wert sein. Sofortige Ge-

<sup>13</sup> Vgl. z.B. KOCH 1974:166, zitiert nach HANSER 1985:327.

sprächsbereitschaft und die Geste der Versöhnung müssen als gesellschaftlich bewährte Reaktionen geschätzt sein (Roberts 1981:177). Dabei schafft bei den Mangyan eine Flexibilität der Normen einen Spielraum, innerhalb dessen konstruktive Kompromisslösungen durch Verhandlungen zu einem erfolgreichen Ende gebracht werden können.

In den Gesprächen über die in Malula aufgetretenen Konflikte, und in dem Bemühen, Anlaß und Lösung des Konfliktes uns verständlich zu machen, hieß es immer wieder erklärend, so sei der Mangyan Brauch (*ugali*). *Ugali* hat dabei eine umfassende Konnotation: *Ugali* ist, wenn im Krankheitsfalle ein *agpansula buyok* (Schweineschlachtung) durchgeführt wird, genauso wie es *ugali* ist, nachts, wenn möglich nicht die Hütte zu verlassen. Auf einem Feld eines anderen ohne dessen Einverständnis zu ernten, ist gegen *mangyan ugali*. Einen anderen zu töten, ist absolut verboten (*bawal*). An diesem Verbot gibt es wenig zu deuten, und dementsprechend klar sind Kompensationszahlungen im Falle eines solchen schweren Verbrechens festgelegt. Bei anderen weniger eindeutigen Konflikten ist die Streitschlichtungsverhandlung mehr durch eine Atmosphäre des Feilschens und Aushandelns charakterisiert, wenn es z.B. darum geht, eine Kompensationszahlung auf ein Maß zu handeln, das beiden Parteien angemessen erscheint. In Malula wurde meist eine mit einem rituellen Schweineopfer verbundene Lösung vorgezogen, und zwar nicht nur aus religiösen Aspekten - bedeutete doch die Schweineschlachtung eine begehrte Fleischmahlzeit für alle Beteiligten.

### *Mäßigkeit, Zurückhaltung und Gewaltlosigkeit*

Neben der Sozialisation zur Furcht und Angst (*limo*), legen die Mangyan bei der Erziehung ihrer Kinder parallel dazu großen Wert auf Gewalt- und Aggressionslosigkeit.<sup>14</sup>

Allgemein war zu beobachten, daß die Mangyan mit jeglicher Art von Emotionen eher reserviert und zurückhaltend umgingen, auf keinen Fall extrovertiert. Emotionale Ausbrüche, seien diese nun Freude, Tanzen oder gar schallendes Lachen auf der einen Seite oder Trauer, Wut und Zorn auf der anderen Seite, wurden so weit als möglich zurückgehalten. Diese emotionale Reserve bestimmte dabei nicht nur den Umgang mit Außenseitern wie den beiden Ethnologen,<sup>15</sup> sondern auch die Beziehungen unter den Mangyan selbst. Offene Gefühlsäußerungen z.B. der Zärtlichkeit waren außer kleinen Kindern gegenüber nie zu beobachten, ge-

<sup>14</sup> Zur Erziehung der Kinder siehe auch LAUSER 1994a. Das emotionale Verhalten der Mangyan ähnelt dabei in vielen Aspekten dem der Semai (Malaysia), die wegen ihrer "nonaggressivnes" und "nonviolence" in der anthropologischen Literatur bekannt wurden. Siehe DENTAN (1968, 1978) ROBARCHEK (1977a, 1977b, 1979, 1986, 1989) und HOWELL & WILLIS (1989).

<sup>15</sup> DENTAN (1968) und ROBARCHEK (1979) sprechen davon, als ob eine "thin glass wall" zwischen ihnen und ihren Semai-Nachbarn existiere, ein Bild, das genau meinen eigenen Empfindungen bei den Mangyan entspricht und mich bisweilen zu Phantasien anregte, dieses "Glas" irgendwie zum Bersten zu bringen.

nauso wie uns das "kalte" Trauerverhalten anlässlich eines Todesfalles irritierte. Einzige Ausnahme in dieser generellen emotionalen Reserviertheit schien, wie bereits erwähnt, die zu beobachtende Angstbereitschaft zu sein.

Zorn (*galit*) ist den Mangyan zwar kein fremdes, unvertrautes Gefühl. Da Zorn aber zu körperlichen Gewalttaten und Todeszauber (*paraya*) führen kann, fürchten die Mangyan zornige Menschen und unternehmen jede Anstrengung, um im tagtäglichen Umgang zornige, heftige Konflikte zu vermeiden. Zorn und Streit werden als gefährliche Charaktereigenschaften angesehen, die es zu bändigen gilt. So werden streitende Kinder davor gewarnt, zornig zu werden. Und Eltern, die das Streiten nicht lassen können, riskieren damit eine schlimme Erkrankung ihrer Kinder, ausgelöst durch kannibalistische, gierige Dämonen.

Das Menschenbild der Mangyan ist durch die Einbettung in einen größeren Kontext der Weltbeschreibung zu verstehen und interpretieren. So läßt sich das Weltbild der Mangyan mit dualistischen, entgegengesetzten Kategorien skizzieren. Die "tatsächliche", sichtbare Welt - die vertraute Welt der Gemeinschaft, umgeben von einer "wildem", Gefahren und Feindschaft bergenden, Welt - findet ihre Entsprechung in der "spirituellen" Welt. Während in der materiellen Welt die Gegensätze mit Kategorien wie Gemeinschaft versus Fremde, Gefahr und Hunger versus Essen und Zufriedenheit umschrieben werden können, besteht in der nichtmateriellen Welt der Gegensatz zwischen den Hilfsgeistern *Taga-Bulod*, *kamuruan* oder *diwata* (die den Menschen beim Nahrungserwerb und der Krankenheilung zur Seite stehen) und den gierigen, aggressiven, kannibalistischen Kontrahenten *mamaw* oder *bukaw*. Diese beiden Kategorien werden von den Mangyan immer als personifizierte Kräfte beschrieben, sie dienen den Menschen quasi als spirituelle Folie eines guten und schlechten Menschen. "Schlechtes" Verhalten wie Aggressivität, Kämpfen, wütend und zornig werden (*aggalit*), Streiten (*agaway*) und auch übermäßig gierig sein (*masamok*) zieht die *bukaw* und *mamaw* an und läßt sie mit ihren, den Menschen bedrohlichen, Eigenschaften aktiv werden, wohingegen "gutes" Verhalten wie Bescheidenheit, Zurückhaltung, Freigiebigkeit die *kamuruan* überzeugt und sie zu Verbündeten werden läßt. Dieses Weltbild ist mit Thomas Gregors Worten als "antiviolent value system" (1990) zu beschreiben, in dem friedvolles Verhalten durch "Stigmatisierung" von Streit, Zorn, Gewalt, Selbstbezogenheit und Gier gefördert wird und Prestige für großzügiges, bescheidenes und konfliktvermeidendes Verhalten zu gewinnen ist, und dieses gesamte "value system" in übernatürlichen Glaubensvorstellungen seine Entsprechung findet.

Dabei reflektieren die Mangyan durchaus, daß sie als Menschen, z.B. in ihrem Verhältnis zu den Tieren, die sie schlachten und verzehren, wenn auch kontrollierte und ritualisierte "Gewalt" anwenden. In einem Gespräch wurde dies deutlich, als folgende Analogie formuliert wurde: "So wie die Menschen Schweinefleisch essen und begehren, so sind die *bukaw* begierig nach den *abiyen*

(Seelen)"<sup>16</sup>. Was den Menschen das Schweinefleisch ist, sind den kannibalistischen Dämonen die Menschenseelen. Die unmittelbare Gleichsetzung von *bukaw* und Mensch in diesem Vergleich, zeigt, daß eine aggressionsfreie Menschenideologie prekär ist, weshalb sie in einem ritualisierten, "sakralen" Rahmen des *agpansula buyok* (Schweineopfer) kontrolliert werden muß.

### Öffentliche Diskussionen - *agpulong* (bzw. "miting") - als zentraler Mechanismus der Konfliktregelung

Auch wenn die Mangyan bei Unstimmigkeiten dazu tendieren, diese so lange wie möglich zu ignorieren, gibt es dennoch auch bei ihnen Situationen, wo Konflikte trotz defensiven Vermeidungsverhalten unvermeidlich sind und - wie das Eingangs-Beispiel gezeigt hat - auch heftige Gefühle bergen. Solche Konflikte werden dabei mit ihrem aggressiven Potential sehr schnell als eine Herausforderung der gesamten Gemeinschaft betrachtet und in offenen Versammlungen *agpulong* ausdiskutiert. Interessant ist dabei das Konfliktlösungsverhalten. Bisweilen wurden nach langen, heftigen und lautstarken Diskussionen für unsere Vorstellung moderate und harmonisierende Entscheidungen getroffen. Auch wenn den Mangyan eine Palette an Bestrafungsmaßnahmen<sup>17</sup> zur Verfügung steht, so wurden diese während unseres gesamten Aufenthaltes nie umgesetzt. In einigen *agpulong* wurden zwar während der Diskussion bisweilen vehement harte Bestrafungen wie Schläge (*bugbog*) und Fußzangen (*pangaw*) gefordert, am Ende aber nicht beschlossen. Meist verliefen diese Versammlungsdispute so lange, bis

<sup>16</sup> Auch GIBSON (1989:73) berichtet von einer solche Analogievorstellung bei den Buid-Mangyan, wenn sie sagen *Taw an labang babuy* - Menschen sind die Schweine der Dämonen.

<sup>17</sup> Die Auflistung folgender Bestrafungen wurde uns in Gesprächen mitgeteilt, keines dieser Mittel wurde während unseres Aufenthaltes eingesetzt. Um der Vollständigkeit willen sollen sie hier kurz genannt werden: *Agpansiban* heißt eine Bestrafungsmethode, bei der die Hände des Angeklagten in heißes Wasser gelegt werden. Im Schuldfall würde die Hitze wie ein heißer Stein den Arm hochkochen und zu Herzstillstand und Tod führen. Bevor sich jemand dieser Methode aussetzen würde, würde er gestehen, eine ausgehandelte Kompensation zahlen und zukünftige Besserung versichern, erklärte man uns lachend. *Busong* ist eine Art Bestrafung durch höhere Gewalt und manifestiert sich durch Aufblähen des Bauches. *Pangaw* - Fußzwingen und *bilanguan* - Gefängnis (oder *kiyupit* - eingesperrt werden) sind Bestrafungsmethoden, die vor allem und am häufigsten bei Ehebruch und "Fremdgehen" verhängt werden. Ein solches Gefängnis ist eine einfache offene Hütte. In Malula gab es kein *bilanguan*, obwohl einige notorische "Fremdgeher" vor einiger Zeit auch diese Strafe absitzen mußten. In dramatisierenden Berichten malen einige Frauen aus, wie die Wiederholungstäter trotz mehrmaliger Versammlungen und Ermahnungen schließlich in eine leerstehende "Gefängnis"-Hütte verbannt wurden. Allerdings wurden sie nicht festgebunden oder eingesperrt, sie verließen die Hütte freiwillig nicht, konnten aber unbegrenzt Besuch empfangen und Gespräche führen. Die längste Gefängnisstrafe in Malula wäre 3 Tage gewesen. Bei der Fußzwingenbestrafung *pangawan* wird der für schuldig befundene bis zu drei Tagen in einer Fußzwingen eingeschlossen. Neben Gefängnis und Fußzwingen gibt es noch die Strafe des Auspeitschens (*piyagbugbug*) mit einer besonderen Rattanart. Inwieweit Sanktionen wie Gefängnis und Fußzwingen traditionelle Mangyan-Bestrafungsmethoden sind, oder diese vielmehr aus dem Kulturkontakt mit hispanisierten Tieflandbewohnern resultieren, können wir nicht entscheiden. In Gesprächen wurde immer wieder betont, daß diese Strafen schon immer bekannt wären, sie würden auch im Hinterland in den Großhäusern praktiziert.

jeder mehrmals seine Argumente losgeworden ist. Das Ideal, ruhig und mit leiser Stimme sein Vorliegen darzustellen, wurde allerdings von den Malulanern, Männern wie Frauen, nicht unbedingt hochgehalten. In den Versammlungen, in denen kontroverse Standpunkte und Konfliktsituationen thematisiert wurden, ging es bisweilen temperamentvoll zu. Es schienen dann, ganz im Gegensatz zum Ideal der sanften Zurückhaltung, geradezu heftige Wettkämpfe auszubrechen, mit dem Ziel sich jeweils vor allen anderen Gehör zu verschaffen. Bisweilen meldeten sich mindestens 3-5 Personen gleichzeitig und erstaunlich stimmgewaltig zu Wort, wobei in diesem Durcheinander an Zuhören und Verstehen zunächst nicht zu denken war. Erst nach dem Abebben dieser emotionsgeladenen Flut von konkurrierenden Meinungen und Kommentaren, kamen die leiseren Stimmen zu Gehör, die dann tatsächlich zu den Redebeiträgen gehörten, die als bedenkenswert vermerkt wurden, obwohl auch diese immer wieder von tumultartigem Durcheinander überlagert wurden. Das ständige Wiederholen der Argumente, das unermüdliche Rekapitulieren der Ereignisse, die zum Konflikt geführt haben und das Beleuchten aus allen Perspektiven bis zur Erschöpfung, könnten durchaus auch recht pragmatisch-psychologische Funktionen bergen: die heftigen Gefühle werden in der Rede wieder und wieder durchlebt, bis eine gewisse Desensibilisierung und emotionale Erschöpfung eintritt und eine "vernünftige" von heftigen Emotionen befreite Lösung getroffen werden kann. Am Ende wurde dann meist eine Lösung bevorzugt, die den Graben der Kontrahenten nicht vertiefte - und schwere Bestrafungen von sogenannten Schuldigen würden das Konfliktpotential am Brodeln halten - sondern eine harmonisierende Brücke schlug. Ziel der *agpulong* ist es, ein "Urteil" zu finden, durch das die "normalen" sozialen Beziehungen wiederhergestellt werden und die Möglichkeiten zu feindseligem Verhalten auf ein minimales Maß reduziert werden. Die generellen "moralischen" Werte der Mangyan wie Großzügigkeit, die Bereitschaft zur gegenseitigen Hilfe, sowie Autonomie einerseits und Zusammengehörigkeit andererseits werden in den Reden der *kuyay* immer wieder aufgegriffen und mahnend erinnert.

*Agpulong* kommen einerseits spontan und unvermittelt zustande, wenn ein Konflikt spontan und unvermittelt ausbricht. Andererseits werden sie geplant und einberufen, wenn eine konfliktreiche Unstimmigkeit schon länger in der Luft liegt und einer der Kontrahenten ein *agpulong* fordert. In diesem Fall finden sie immer erst bei Einbruch des Abends statt und können sich stundenlang bis zur Morgendämmerung hinziehen. Wird keine Lösung erreicht, so werden auch die darauffolgenden Nächte dafür anberaumt. Zu diesen *agpulong* hat grundsätzlich jeder/jede, der/die sich dafür interessiert, Zugang. In den von uns beobachteten *agpulong* waren Mitglieder der betreffenden Nachbarschaftsgruppen in der Regel vollzählig anwesend, während Malulaner aus anderen Nachbarschaftsgruppen sich bisweilen etwas zurückhaltender verhielten. In einem an anderer Stelle (Lauser 1994a) schon beschriebenen Konflikt zwischen den beiden Brüdern Minas und Miguel wurde deren Vater Milanio aus einer anderen Ortschaft

herbeigerufen, ohne dessen Anwesenheit wollte man nicht mit dem *agpulong* beginnen.

#### "Miting" (bezw. *agpulong*) wegen Cassio und Palaiina

Die häufigsten Konfliktfälle kommen angeblich wegen "Eheschwierigkeiten", Eifersucht- und Scheidungsgeschichten vor. Die Probleme treten dabei sehr schnell aus dem "individuellen", nur die Ehepartner betreffenden, Rahmen heraus und werden in offenen Versammlungen *agpulong* zu lösen versucht. Während unseres Aufenthaltes gab es allerdings nicht auffallend mehr "Ehekonflikte" als andere, eher im Gegenteil. Dabei mag eine Rolle gespielt haben, daß die Malulaner einen sehr heftigen und dramatischen "Beziehungskonflikt" vor noch nicht allzu langer Zeit zu einer normalisierenden Lösung gebracht hatten. Die Zeit der endlosen Versammlungen und die Disharmonie, die viele tangierte, muß wohl den Malulanern als mahnende und erschreckende Erfahrung in Erinnerung geblieben sein, wie in einem Gespräch vermutet wurde.<sup>18</sup>

In einigen Frauengesprächen wurde zwar immer wieder darüber spekuliert, wer sich mit wem im *kubat* (außerhalb der Siedlung im Dschungel) treffe, wenn sie ohne Begleitung das Dorf verließen, keine dieser Spekulationen führte jedoch zu offenen Ehekonflikten. Zu den am neugierigsten bäugten "Alleingängerinnen" gehörte die begehrte Witwe Palaiina, die, nachdem sie einige Angebote ausgeschlagen hatte, immer häufiger mit dem Witwer Cassio gesehen wurde. Nach einigem Hin und Her heirateten schließlich die beiden, d.h. sie machten ihre Liaison öffentlich bekannt, koordinierten ihre wirtschaftlichen Aktivitäten und zogen zusammen in eine Hütte - genaugenommen zog Cassio in Palaiinas Hütte, um von nun an mit ihr Schlafmatte und Kochstelle zu teilen. Die Kinder der beiden zogen es in dieser Anfangszeit vor, in den Haushalten ihrer jeweils verheirateten Geschwister zu leben.

Die Ehe dieser beiden Frischvermählten war von Anfang an von einigen Unstimmigkeiten begleitet, zu verschiedenen waren wohl ihre Vorstellungen von einem Zusammenleben. Palaiina galt als eine fleißige Frau. Cassio wiederum zählte in Malula zu den "Faulen", der es versäumt hatte, ein eigenes Feld zu roden. Statt dessen hatte er sich eher zum Tiefland hinorientiert, wo er in unzählige Schuldbeziehungen verwickelt war. Nachdem er seiner neuen Frau einen Stoffrock und ein rotes Brusttuch besorgt hatte, hoffte er nun, von ihr angemessen versorgt zu werden.

Bei den Mangyan wird das ideale Verhalten zwischen zwei Ehepartnern mit komplementären Bildern beschrieben.<sup>19</sup> Während der Mann seine Frau optimalerweise mit Fleisch, Tabak und Gütern, die es im Tiefland zu kaufen gibt, versorgt, kümmert sie sich um das alltägliche Kamotemahl. Allerdings wird auch in dieser

<sup>18</sup> Zu diesem Fallbeispiel siehe auch BRAUNLEIN / LAUSER 1993:222ff.

<sup>19</sup> Vgl. Hierzu auch LAUSER 1994b.



komplementären sozialen und ökonomischen Einheit die Individualität und Autonomie eines jeden betont. Im Ausbalancieren beider komplementären Bedürfnisse waren schon bald nach der Eheschließung zwischen Palaiina und Cassio auch laute Unstimmigkeiten entstanden, die sich eines Abends heftig entluden und zu einem *agpulong* in ihres Onkels Hütte führten:

Am Abend großes Geschrei in Paulinos Hütte. Am lautesten ist Cassio zu hören, der sich über seine Frau Palaiina beklagt. Palaiina liegt auf der Matte, neben ihr sitzt Paulino. Die Hütte ist vollgepfert mit Mangyan, Männern und Frauen. Am anderen Ende sitzt Cassio mit dem Rücken zu den Anwesenden, so daß er seine Vorwürfe mehr oder weniger nach draußen schreit.<sup>20</sup> Es geht um Eheprobleme. Cassio will nicht mehr verheiratet sein, er fühlt sich von seiner neuen Frau schändlichst vernachlässigt, sie versorge ihn nicht richtig mit Essen. Palaiina will immer noch mit ihm verheiratet sein, aber eben richtig. Cassio würde sich sexuell nicht um sie kümmern und das sei auch der Grund, warum sie ihn mit Essen vernachlässige. Nach sieben Jahren Witwendasein habe sie nun ein großes Bedürfnis nach Zärtlichkeit und Umarmungen. Aus Frust habe sie den Cassio nicht richtig mit Nahrung versorgt und ihm am Morgen statt der gekochten Kamote zum Frühstück nur den leeren Teller vor die Füße geknallt. Als Cassio am Mittag wieder nach Hause kam, gab es überhaupt nichts mehr, da sie alles an die Kinder verteilt und ihm nichts aufbewahrt haben soll. Darüber war Cassio so erbost, daß er lautstark eine Bestrafung Palaiinas forderte, weil sie ihre Pflichten als Ehefrau nicht erfülle. Offensichtlich sah er es als sein gutes Recht an, als Ehemann ausreichend gepflegt zu werden. Zu dem gegen ihn gerichteten Vorwurf führt er als Entschuldigung an, daß er nicht mehr jung sei, daß er vielmehr schon recht alt sei und nicht mehr so oft könne, wie das Palaiina fordere. Bei solchen Ausführungen lachte die anwesende Runde. Philimonina und Linda provozieren Cassio sogar lachend. Nach diesen scherzhaften sexuellen Andeutungen argumentieren beide Frauen für Palaiina. Sie erinnern an die gleichberechtigten Prinzipien einer Ehe, und wenn Cassio Hunger habe, dann müsse er nicht nur sexuell, sondern auch ökonomisch mehr für den gemeinsamen Haushalt beitragen. Dieses lautstark und ernsthaft vorgetragene Plädoyer findet bei den Anwesenden offensichtlich breite Zustimmung.

<sup>20</sup> Das Bemühen um Distanz zeigt sich bei den Mangyan auch in ihrem Konversationsstil und besonders in konfliktrreichen Kontroversen: Wenn sich Mangyan in größeren Gruppen unterhielten, saßen sie sich nicht gegenüber, sondern blickten alle in dieselbe Richtung und mieden den Augenkontakt. Bei Streitgesprächen gar saßen sie mit den Rücken zueinander und redeten in die entgegengesetzte Richtung ihrer Adressaten. Vgl. hierzu auch Gibson, der dieses Verhalten ebenfalls bei den Buhid (Mangyan) beschreibt: "Conflict is then avoided through each of the participants 'sharing' his or her thoughts with the group as a whole, without ever addressing anyone in particular. This is true of conversations more generally. Whenever Buid gather to chat, one will find that the majority are facing in the same direction, or sitting with their backs to one another. Eye contact is seldom made, and never when the topic of conversation may be in any way controversial. When a disagreeable statement is made, it may simply be ignored by the auditors, and the conversation may shift to an entirely unrelated topic, or else the auditors may simply sidle off and discontinue the exchange." (GIBSON 1986:46).

Nach stundenlangen Verhandlungen, in denen jeder/jede seine/ihre Meinung über die Ehe (*taybalang*) zum besten gibt, verbleibt man so, daß die beiden es noch einmal versuchen sollen. Auf die Festlegung eines oder einer Schuldigen wurde verzichtet. Ausschlaggebend für diese Lösung war vor allem, daß Palaiina sich nicht trennen wollte, obwohl Cassio sie geschlagen habe. Sie wolle, wie sie sagte, eben immer noch mit ihm zusammen sein, sexuelle Nähe spüren und vielleicht gar noch einmal ein Kind bekommen. Cassio mußte von seinen Bestrafungsforderungen Abstand nehmen, da er in der öffentlichen Runde wenig Zustimmung für seine Argumente fand. Der Ruf nach einer rituellen Schweineschlachtung zum Abschluß des Konfliktes wurde kurz aufgegriffen, lockte doch das damit verbundene Fleischessen für alle. Sehr schnell nahm man aber davon Abstand, da beide der streitenden Ehepartner mit einer solchen Aufgabe ökonomisch völlig überfordert gewesen wären. Der Streit wurde als zu wenig schwerwiegend eingestuft, um ein Ritual abhalten zu müssen. Im übrigen wären ja beide wieder ehe- und kompromißbereit.

Im Februar, nach erneuten Streitereien und "mitings" trennen sie sich, um ein Jahr später doch wieder zusammenzugehen und nach einem weiteren Jahr sich erneut zu trennen. Bei unserem letzten Besuch 1993 war Cassio mit einer anderen Frau verheiratet, mit der er auch ein Kind gezeugt hatte, während Palaiina ohne Mann lebte und froh darüber sei, wie sie mir lachend beteuerte.

#### *Agpulong wegen Fernando und Pinong*

Anfang Juni wurde von der Mission eine alljährlich stattfindende "Fiesta" organisiert. Diese Feste sollen die Dörfer als Gemeinde stabilisieren, die Missions-Schwestern nehmen sie auch zum Anlaß, das Dorf zu besuchen, nach "dem Rechten zu sehen" und Gesellschaftsspiele und Kleidergaben zu organisieren. Anläßlich der nahen Kommunalwahlen, an denen Malula erstmals beteiligt sein sollte, lag zudem die Frage nach einem Bürgermeisterkandidaten in der Luft. Das "community development program" seitens der Mission propagiert eine derartige "leadership" ausdrücklich und lädt regelmäßig zu "leadership seminars" ein.

Die Ältesten Malulas hatten dieses Amt informell alle schon einmal ausgefüllt, konnten und wollten es aber langfristig nicht auf eine Person monopolisieren. Zu groß war die Kontrolle der anderen, die genau auf eine ausgewogene Balance achteten. Keiner sollte sich durch einen besseren Kontakt zur Mission einseitig bereichern können und damit das Ideal der Gleichheit in Gefahr bringen. Anläßlich der Fiesta wurden die latenten Führerivalitäten-Spannungen wieder intensiviert.

Wie alljährlich zur Fiesta brachten die Schwestern Reis und *Pancit* (Nudelgericht) mit. Das Schwein wurde von den Malulanern gemeinschaftlich organisiert und gekauft. Juanit als "community organizer" sollte von jedem Haushalt 40 Peso eintreiben (was nicht so einfach war, einige Haushalte bezahlten nicht), um ein Schwein aus dem Tiefland besorgen zu können.

Das Schwein wurde am Vorabend der Fiesta geschlachtet und an alle Haushalte verteilt.

Am kommenden Tag, dem eigentlichen Festtag, bat *aplak*<sup>21</sup> Sagani den *aplaki* Pinong, den von den Schwestern mitgebrachten Reis und Pancit zu kochen und zu verteilen, was dieser auch recht gewissenhaft tat.

Am Abend bzw. in der anschließenden Nacht entstand ein lautes Geschrei. Fernando war unzufrieden, weil er der Meinung war, er hätte zu wenig Pancit und Reis von Pinong zugeteilt bekommen. Er beklagte sich weiterhin, auch bei der Kleiderverteilung zu kurz gekommen zu sein.<sup>22</sup>

Schon die Tatsache, daß Pinong die Essensverteilung übernommen hatte und anschließend auch bei dem Vorsingen-Verteilungsspiel mitgewirkt hatte, hatte Fernando zu einem trotzigen Rückzug in seine Hütte veranlaßt. Um Streit und Konflikt zu vermeiden, hatte Pinong entschieden, den restlichen Pancit und Reis nicht weiter aufzuteilen, sondern Fernando zu geben. Dieser hatte das Essen gierig in sich hineingeschlungen, offensichtlich aber damit seine Wut nicht herunterschlucken können.

So brach sein Unmut heraus und Fernando beschimpfte Pinong mit den übelsten Schimpfwörtern, die das Tagalog<sup>23</sup> zur Verfügung stellte. Pinong wollte sich nach wie vor dem Konflikt entziehen, indem er sich in seine Hütte zurückzog. Als Fernando sich soweit hinreißen ließ, Pinong als ein Tier (*hayop*) zu beschimpfen, waren Pinongs Söhne Cardo, Sagon und Lubret ob der Beleidigung so erbost, daß sie bereit waren, mit Stöcken und Fäusten die Ehre ihres Vaters zu verteidigen. Nachdem sie symbolisch ein paar Fausthiebe in die Luft geboxt hatten, wurden sie von anderen Streitschlichtern zurückgehalten, diese Gesten nun in die Tat umzusetzen.

Der Konflikt erstreckte sich über mehrtägige Versammlungen. Fernandos Zorn, der mehrheitlich als völlig haltlos und unberechtigt angesehen wurde, konnte nicht so einfach abgekühlt werden. Unterstützung und Solidarität erfuhr Fernando nur von seinem Schwager Arbas, der diese solidarische Verpflichtung selbst mit den verwandtschaftlichen Banden begründete (Fernando sei der Bruder seiner Frau und der Onkel seiner Kinder und deswegen müsse er zu ihm halten).

Fernando tobte seinen Zorn nicht nur außerhäuslich, sondern auch innerhäuslich aus, indem er seine Frau geschlagen haben soll. Ohne daß eine "offizielle" Konfliktlösung formuliert wurde, zog er sich für mehrere Tage nach Takumpay zu Geschwistern zurück.

<sup>21</sup> Neben *kuyay* Bezeichnung für einen alten Mann.

<sup>22</sup> Es war dies eine Art Vorsingen, wobei jeder der sich genießenden, ängstlichen Sänger von den Schwestern zu diesem Auftritt aufgefordert wurde, wenn er ein Kleidungsstück erhalten wollte. Später übernahm Pinong diese Art von Conferencier-Rolle. Er animierte einzelne Mangyan, vorzutreten und ein paar Zeilen vorzusingen, worauf sie anschließend von Sister Esther mit einem Kleidungsstück belohnt wurden. Pinongs Aufgabe war daher etwas heikel, denn die Kleider wurden willkürlich verteilt, ob die Empfänger glücklich waren oder enttäuscht, spielte dabei keine Rolle. So bekam Sagani, der ängstlich sich hinter anderen versteckend sein Ständchen vortrug, eine lange weiße Feinrippunterhose (Marke Schiesser), worüber er gar nicht glücklich war. Doch seine Versuche, zu reklamieren und einen Umtausch zu bewirken, blieben bei Sister Esther erfolglos.

<sup>23</sup> Fernando, der lange Zeit in der Tieflandsiedlung Takumpay gelebt hatte, sprach auch in Malula mehr Tagalog als Mangyan.

In der Folgezeit wurde Malula durch einen neuen Konflikt erschüttert - es handelte sich hierbei um den eingangs beschriebenen Konflikt wegen des nächtlichen Überfalls einiger Tagalog und der uneingelösten Schuldbeziehung von Miranda und seinem Sohn Pedring. Der Konflikt mit dem zu Unrecht zornigen Fernando wurde "als geringfügig eingestellt", er ging in der neuen Aufregung unter.

Als einige Wochen später Fernandos Frau Andai starb, wurde in der Totenbefragung *tari*<sup>24</sup> der Groll über ihren Mann als eine wesentliche Todesursache genannt. Fernando verließ für einige Monate Malula.

Hinter dem Zorn Fernandos, beim Essen zu kurz gekommen zu sein, stecke seine Wut, bei seinen Bemühungen als *Capitan*<sup>25</sup>-Anwärter nicht anerkannt zu werden, interpretierte Juanit. Ich würde gar noch weiter gehen und darin einen generellen Unwillen über seine schwache Position als anerkannter Ältester sehen. Fernando wurden zwar auch *balaonan*<sup>26</sup>-Fähigkeiten zugeschrieben, kaum einer nahm sie jedoch in Anspruch. In der Nachbarschaftsgruppe, in der er lebte, wandte man sich damit vor allem an Sagani und Dario. Wie auch in der Versammlung offenbar wurde, sind Fernandos verbindliche und verpflichtende Beziehungen in Malula recht schwach, seine Position scheint eher marginal denn autoritätseinflößend zu sein. Als Fernando auch noch realisieren mußte, daß nun ebenfalls Dario, der Schwiegersohn seiner Frau (und sein Stiefschwiegersohn) Ambitionen auf das *Capitan*-Amt hatte (Dario galt derzeit als Favorit der "community organizer"), realisierte er deutlich seine geringe Chancen und seine schwache Position.

In den beschriebenen Fallbeispielen werden einige Aspekte deutlich, die sich aus dieser kaum reglementierten Organisationsform der Streitschlichtung ergeben:

Das Fehlen einer verbindlichen Richterinstanz, der Mangel an einer sanktionierenden Autorität, führte nicht selten dazu, daß sich Versammlungen wieder auflösten, ohne zu einem endgültigen Ergebnis gelangt zu sein. In diesen Fällen zog sich eine der Parteien zurück, bevorzugte Wohnortwechsel und das Prinzip "Gras über etwas wachsen zu lassen" als die eigentliche Konfliktlösung.

Die Rolle von Vermittlern, verkörpert durch erfahrene *kuyay*, kann nie über eine Hilfestellung und über Lösungsangebote hinausgehen. Ihre Aufgabe besteht vor allem darin, aus den jeweiligen Stellungnahmen der streitenden Parteien einzelne Argumente und Elemente herauszugreifen und sie als Kompromißvorschläge neu in die Diskussionsrunde zu werfen. Dabei können natürlich nicht die Wortstimmen der loyalen Anhänger außer acht gelassen werden. Je mehr loyale Anhänger ein *kuyay* mit seinen Lösungsvorschlägen hinter sich vereinen kann, desto mehr

<sup>24</sup> Leichenwägung, Befragung der Toten. Zu Sterben und Tod bei den Mangyan vgl. auch BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:359ff.

<sup>25</sup> Bürgermeisteramt nach dem Modell der Tieflandsiedlungen

<sup>26</sup> Bezeichnung für einen schamanistischen Heiler. Siehe hierzu vor allem BRÄUNLEIN / LAUSER 1993:484ff. und 515ff.

Durchsetzungsvermögen haben seine Vorstellungen. Auf der anderen Seite kann keine Lösung durchgesetzt werden, die den Anhängern nicht paßt.



Zwei *kuyay* aus Malula

Auch wenn diese prestigeträchtige Vermittlerrolle alte und erfahrene Männer übernehmen, sind Frauen in diesem politischen Prozess nicht ausgeschlossen. An den Diskussionen und Vermittlungsversuchen können sich Frauen beteiligen, was in Malula von einigen Frauen selbstbewußt und stimmungsgewaltig wahrgenommen wurde.

Im Prinzip besteht kein gesteigertes Interesse an einer Bestrafung. Vielmehr geht es darum, einen Zustand der Harmonie und Ausgeglichenheit wiederherzustellen. So wird am Ende meist eine moderate Lösung gefunden, bei der für die allgemein anerkannten Geschädigten eine angemessene Kompensation ausgehandelt wurde. In der Regel wird die wiedererlangte Ruhe durch ein rituelles Schweineopfer bestätigt, das die schlechten Stimmungen beseitigen helfen soll. So gilt für die Mangyan das Schweinefleischmahl als die meist verwendete Harmonisierungslösung. Während das tägliche, in der Regel fleischlose Essen im allgemeinen nur unter den Haushaltsmitgliedern konsumiert wird, wird das hochgeschätzte Fleischessen immer unter der ganzen Siedlungsgemeinschaft aufgeteilt. Neben dem rituellen Aspekt ist damit auch der soziologische hervorzuheben: Eine Schweineschlachtung dient als wichtiges Ritual, um die entstandene oder zu befürchtende Unordnung durch Ordnung zu ersetzen und den Appell an die Gemeinschaft zu stärken. Ein solches Mahl ist zwar für den Angeklagten, wenn er

allein für das Schwein aufkommen muß, mit großen Kosten verbunden, bedeutet aber für die Teilnehmer ein festähnliches Essen, das alle genießen.<sup>27</sup>

### Friedvolle Gesellschaften in der ethnologischen Diskussion

Aus den bisherigen Ausführungen wurde deutlich, daß die Mangyan sowohl über das ideologische Wertesystem, als auch in dessen alltagspraktischer Umsetzung Gewaltlosigkeit, Friedfertigkeit und Konfliktvermeidung betonen.

Auffallend ist, daß wissenschaftliches Forschungsinteresse weniger auf das friedvolle Zusammenleben gerichtet ist, sondern vielmehr auf das gegenteilige Verhalten, nämlich vergleichende Untersuchungen von Krieg, Aggression und Gewalt.<sup>28</sup> Das wird zum einen damit zusammenhängen, daß es in der Tat mehr kriegführende Gesellschaften gibt, als friedvolle,<sup>29</sup> zum anderen liegt es sicher auch am selektiven Blick von westlichen Wissenschaftlern, deren Fragestellung nicht unbeeinflusst bleiben konnte durch das Ereignis zweier verheerender Weltkriege in diesem Jahrhundert.

In der ethnologischen Literatur gibt es relativ wenig Beschreibungen von "friedlichen" Gesellschaften (Wiberg 1981). Vergleiche friedvoller (peaceful) Gesellschaften untereinander sind noch seltener (Fabbro 1978). Um so mehr hat man sich auf die wenigen vorhandenen Beschreibungen konzentriert: Elizabeth Marshalls Charakterisierung der Kalahari Bushmen als "Harmless People" (1958), Robert Dentans Beschreibung der Senoi als "Nonviolent people of Malaya" (1968), Robert Levy's Ethnographie der Tahitier (1973) und Jean Briggs Beschreibung der Inuit (1970, 1975, 1994) sind als die bekanntesten hervorzuheben. Während diese Primärethnographien ein multidimensionales, differenziertes Bild vom komplexen Leben solch friedvoller Kulturen vermitteln, reduzieren sich die sekundären und tertiären Aufbereitungen zu einem bisweilen verklärenden Bild als Antithese zu unserer modernen, städtisch-industriellen, selbstentfremdeten Welt bis hin zu (unfreiwillig) karikierenden (populärwissenschaftlichen) Romantizismen. Das war sicherlich der Fall bei der Rezeption der Senoi als "nonviolent people".<sup>30</sup>

Die Tendenz in der Sekundärliteratur, "non-violent" Gesellschaften als solche Gesellschaften zu porträtieren, in denen Egoismus, Selbstbezogenheit und Gewinnstreben (als typische Charakteristika der modernen Welt) fehlen und Kooperation und Kommunalismus vorherrschen, liegt wohl weniger an den vorhan-

<sup>27</sup> Vgl. auch MIYAMOTO 1986:183, der das gemeinsame Fleischmahl als eine traditionelle Hanunoo-Streitschlichtungsregelung beschreibt, um eine harmonische Situation *samaya* wiederherzustellen.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu auch SCHREIBER im selben Band

<sup>29</sup> Keith OTTERBEIN fand in einer "cross-cultural study of war" (1970) aus einem Sample von 50 nur 4 kriegslose Gesellschaften. Richard SIPES untersuchte 130 Gesellschaften, von denen er nur 6 als "relatively peaceful societies" gelten lassen konnte. (1973:68, zit. nach GREGOR 1994:242). Beispiele für "friedvolle" Gesellschaften siehe auch MONTAGU 1978.

<sup>30</sup> Vgl. auch BRÄUNLEIN 1984.

denen Quellen, sondern vielmehr an einem selektiven, zivilisationsmüden Blick bei der Interpretation der Originalberichte.

Die in diesem Kontext oft gestellte Frage, ob nun in Anlehnung an die Philosophie der Aufklärung das Hobbes'sche Menschenbild das natürliche sei, oder im Gegensatz dazu das Rousseau'sche, impliziert ein Entweder / Oder, das sich am Beispiel der Mangyan als unergiebig und irrelevant entpuppt. Erinnern wir uns an die Position von Hobbes, der davon ausging, daß der menschlichen Natur drei hauptsächliche Konfliktursachen zugrunde liegen: nämlich Konkurrenz, Mißtrauen und Ruhmsucht. Solange die Menschen mit diesen Konflikten ohne eine sie alle in Zaum haltende Macht leben müssen, befinden sie sich im Kriegszustand, wo jeder gegen jeden kämpft. Mit anderen Worten ausgedrückt, impliziert diese Argumentation, daß Gewaltlosigkeit und Individualismus unvereinbar seien, daß Individualismus notwendigerweise zu Konkurrenz und daher zu Konflikt und Gewalt führen. Die Mangyan wiederum heben neben einer Gruppenorientierung, die sich vor allem im Ideal einer generalisierten Reziprozität, sowie im Ideal der Gewaltlosigkeit ausdrückt, Individualität und Autonomie als wichtige Komponenten ihres alltäglichen Lebens hervor. Ihre friedvolle Grundhaltung wird in einem dynamischen Prozess zwischen diesen Polen (in Anlehnung an die Philosophie der Aufklärung könnte man sagen - zwischen Hobbes'schen und Rousseau'schen Menschenbild) ausbalanciert.

Frieden wird in der Regel mit Abwesenheit von Konflikt und Krieg erklärt, wobei sich das analytische Interesse, wie gesagt, auf Erklärungsmodelle von Konflikt und Krieg konzentriert und weniger auf Frieden.<sup>31</sup> Friedvolle Gesellschaften sind selten und entpuppen sich bisweilen bei einem genaueren Hinschauen als gar nicht so friedvoll. So sind die !Kung Buschleute in Afrika, die als "The harmless People" in die ethnologische Literatur Eingang fanden, nach neueren Forschungen in Fehden verwickelt, die eine beträchtliche Anzahl von Menschenleben fordern.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> So taucht in der "social anthropology" die Frage nach friedvollen Gesellschaften weniger in einer "anthropology of peace", denn vor allem in der "anthropology of war" auf. Vor allem in den letzten Jahren erschienen eine Reihe von Publikationen kulturvergleichender Studien zu Krieg, Aggression und Gewalt (VAYDA 1976, FERGUSON 1984, LE CRONE FOSTER ET AL. 1986, RICHES 1986). Mit Ausnahme von MONTAGU (1978) beschäftigen sie sich vor allem mit Erklärungsversuchen für gewalttätiges und kriegerisches Verhalten. Einen aufschlußreichen Überblick über den aktuellen Stand der Diskussion sind bietet ein Sammelband, zusammengetragen als Ergebnis eines Symposiums "The Anthropology of War" zusammengetragen (HAAS 1990). Eine kritische Diskussion verschiedener theoretischer Ansätze ist auch in HANSERS Dissertation: Krieg und Recht. Wesen und Ursachen kollektiver Gewaltanwendungen in den akephalen Gesellschaften Neuguineas (1985) enthalten. Weiterführende Forschungsansätze werden in zwei neueren Readern angeregt, die ebenfalls die Beiträge von Symposiumen "Societies at Peace" (HOWELL/WILLIS 1989) und "The Anthropology of Peace and Nonviolence" (SPONSEL / GREGOR 1994) enthalten.

<sup>32</sup> KNAUPT 1987 zit. nach GREGOR 1994.

Wege in Richtung einer "Friedenstheorie" wurden von Galtung (1968) eingeschlagen, der eine Unterscheidung zwischen negativen Frieden und positiven Frieden macht.

"Negative peace in a pure form is based on minimal relationship: 'Good fences make good neighbors'."<sup>33</sup>

Positiver Frieden hingegen hängt von einem regen Austausch und der Aufrechterhaltung von vielfältigen, friedlichen Beziehungen ab.

"Exchange leads to the creation of a common culture. Parallel institutions in different societies can generate a consensus of values and stimulate the kind of diffuse emotionally meaningful relationships that would inhibit violence."<sup>34</sup>

In diesem Zusammenhang sei eine These der "cross-cutting-ties" aus dem Bereich der sozio-strukturellen Konflikttheorien erwähnt. Ganz abgesehen davon, daß befriedigende Erklärungsansätze für die friedvolle Haltung der Mangyan (u.a. friedvoller Ethnien) multidimensional sein müssen, mag ein in diesem Konzept erwähnter Aspekt auch für die Mangyan zutreffen. In solchen sozio-strukturellen Ansätzen werden kriegsvermeidende bzw. -fördernde Bedingungen und Loyalitätsstrukturen herauszuarbeiten versucht. Diese Strukturen lassen sich in verkürzter Form folgendermaßen darstellen: Gewaltanwendung und kriegerische Interessensverteidigung werden mit patrilokaler Residenzfolge und damit einhergehenden agnaten fraternalen Interessensgruppen korreliert. Wohingegen in nicht-patrilokalen und matrilokalen Residenzgruppen "cross-cutting-ties" entstehen, und die daraus resultierenden konfligierenden Loyalitäten eher zu friedlichen, denn zu kriegerischen Lösungen zwingt. (Thoden van Velzen / Weterin 1960). Mit anderen Worten: In matrilokalen (und nicht-patrilokalen) Gesellschaften werden die Männer einer Verwandtschaftsgruppe nach ihrer Heirat auf mehrere Siedlungen verstreut. Diese Männer, die sowohl zu ihrer vor- als auch postmaritalen Residenz Loyalitäten empfinden, werden in Konfliktfällen zu vermitteln suchen.<sup>35</sup> Eine solche Argumentation erscheint plausibel, wäre allerdings wieder verkürzt, würde sie den Lokalfaktor als ausschließliche "cross-cutting-ties"-schaffende, unabhängige Variable nennen. Andere Bindungen (wie Freundschaftsbeziehungen, Handels- und Tauschbeziehungen, um nur einige zu nennen) werden hierbei ignoriert. Im Falle der Mangyan schafft eine de facto bilaterale Residenzwahl und die verschiedenen (multilateralen) Möglichkeiten der Assoziierung ein Geflecht an individuellen Verwandtschafts-, Freundschafts- und Loyalitätsbindungen, es wird sozusagen ein Netzwerk an friedvollen "Kreuzbindungen" hergestellt, das eben nicht nur auf Matrilokalität zurückgeführt werden kann. Auf der anderen Seite konnte die umgekehrte Argumentation, Patrilokalität

<sup>33</sup> GALTUNG 1968 zit. nach GREGOR 1990:122.

<sup>34</sup> *ibid.*

<sup>35</sup> Vgl. auch LE VINE / CAMPBELL 1972:47ff.

würde über fraternalen Interessensgruppen Kriege begünstigen, in dieser einseitigen generalisierenden Kausal-Korrelation empirisch widerlegt werden.<sup>36</sup>

Was die Unterscheidung zwischen einem negativen und positiven Friedensansatz anbelangt, so stehen die Mangyan als Beispiel für ein Ausbalancieren zwischen beiden Mechanismen. Während die Mangyan gegenüber Nicht-Mangyan ein ethnozentristisches, feindseliges bzw. furchtsames Verhalten an den Tag legen - was einem negativen Friedensverhalten entspricht - , so pflegen sie andererseits untereinander "mangyanintern" einen flexiblen Umgang. Ihre soziale Organisation ist so offen und flexibel strukturiert, daß Allianzen und Austausch, basierend auf individuellen Entscheidungen, in hohem Maße möglich sind und nicht etwa durch territoriale Markierungen eingeschränkt werden. Ein solches Verhalten ist zumindest am Beispiel der Mangyan als friedensstiftend im Sinne des positiven Friedensansatzes zu bezeichnen. Auch hier zeigt sich, daß mehr ein "Sowohl-als-auch", als sich ausschließende Gegensatzkonstruktionen zu weiterführenden Erklärungsansätzen führen können. Darüber hinaus muß zu der Argumentation über positiven und negativen Frieden kritisch angemerkt werden, daß enge Assoziation zwischen Gruppen mit ähnlichen Werten und hohem Güteraustausch nicht notwendigerweise der Schlüssel zum Frieden sein muß. Auch über Wert und Höhe der getauschten Güter können heftige Konflikte ausbrechen. Ebenso ist kulturelle Distanz, gegenseitige Angst und Abschreckung als ein sehr sensibles und konfliktbergendes oder gar provozierendes Friedensmodell zu begreifen.

"Peaceful society" wird nach Fabbro<sup>37</sup> definiert:

"A peaceful society is one that is not involved in internal collective violence one that exhibits relatively little interpersonal violence one that provides no special roles for warriors and one that has values and sanctions precluding violence as a means for resolving conflict."

Zu den Gesellschaften, die diesem friedvollen Modell entsprechen, werden vor allem Jäger und Sammler gerechnet, Gemeinschaften von geringer Größe und in geographisch isolierter Lage. So argumentiert Otterbein (1970), daß Gesellschaften ohne militärische Organisation auf Inseln, im gebirgigen Hinterland, in arktischen Wüstenlandschaften und in Gegenden leben, die von malarieverseuchten Dschungeln umgeben sind. Auch Dentan (1994) argumentiert in diese Richtung, wenn er friedvolle Gesellschaften in zwei soziale Typen einordnet und dabei abgeschiedene Gruppen (Enklaven), wie zum Beispiel die Hutterer und Amisch, aufführt neben den sehr kleinen tribalen Gesellschaften wie vor allem Wildbeuter und Gartenbauer. Diese zweite Kategorie setzt sich nach Dentan aus Rückzugsgruppen ("refugees") zusammen, die mehr oder weniger traumatische Erfahrungen mit mächtigeren Nachbarn gemacht haben.

Fehlende Streitschlichtungsinstitutionen, sowie eine Ökonomie, beruhend auf 'shifting cultivation', wurden von einigen Anthropologen als unbedingt kriegsför-

<sup>36</sup> Siehe hierzu HANSER 1985:287ff.

<sup>37</sup> FABBRO 1978 zit. nach GREGOR 1990:106.

dernd genannt. Vayda (1961) argumentiert funktionalistisch-kulturökologisch, daß die Praxis der "swidden-agriculture" und die Existenz bereits kultivierten Landes einen Anreiz für dessen Übernahme bietet und somit Kriege beeinflußt und begünstigt. Dabei versucht er seine Grundthese, wonach Kriege um Land wegen eines Bevölkerungsdruckes geführt würden, am Beispiel der Iban in Borneo, der Maori auf Neuseeland und später am Beispiel der Maring von Neu Guinea zu belegen. Das kriegsführende und dennoch nicht expandierende Verhalten der Maring erklärt er gemäß seiner These über den adaptiven Charakter des Krieges für die Aufrechterhaltung der Mensch-Ressourcen-Ratio damit, daß die Maring die Schwelle des Bevölkerungsdruckes noch nicht erreicht hätten und deshalb zwar schon Kriege, aber keine territorialen Eroberungen stattfänden (Vayda 1971). Während Vayda in späteren Arbeiten (1976) die Schwäche seines Ansatzes erkennt und, eingleisig ökologische Erklärungsversuche ablehnend, nach multikausalen Antworten sucht, gingen seine Epigonen weit weniger differenziert vor.<sup>38</sup> Im Falle der Mangyan, deren Ökonomie auf shifting cultivation basiert, und wo, wie oben ausgeführt, Streitschlichtungsinstitutionen fehlen, trifft diese einseitige Argumentation nicht zu. Im Gegenteil, die unverbindlichen, informellen Streitschlichtungsformen der Meidung, Trennung und Verhandlung sind als friedensstiftende Mechanismen zu bezeichnen, während die Ökonomie der "shifting cultivation" nicht zu expandierenden Kriegszügen geführt hat, obgleich in neuerer Zeit, seit dem Zweiten Weltkrieg, politisch induzierter Bevölkerungsdruck zu Landverknappung und Überschwendung in Teilen des Alan-gan-Tales geführt hat.<sup>39</sup>

Wieder einmal wird am Beispiel der Erklärungsmodelle für Konflikt und Krieg (und damit auch für friedvolles Verhalten) deutlich, daß sie immer sehr eng an den theoretischen Kontext und die Fragestellung gebunden sind und so zu sehr verschiedenen Perspektiven und Schlüssen kommen können. Neben biologistischen oder psychologischen Fragestellungen nach dem (universalen !?) Phänomen der Aggression finden nach wie vor Erklärungsansätze, die sich an einem ökologischen Funktionalismus im Sinne des Kulturmaterialismus eines Marvin Harris orientieren, breite Zustimmung. Eine solche Fokussierung auf die materiellen Ursachen läßt dabei allerdings wenig Raum, um menschliche Entscheidungsprozesse ausgiebig zu untersuchen. So fragt z.B. Robarchek, ausgehend von seinen Daten aus der Semai-Forschung:

"Are material causes, in fact, 'material'? And are they 'causal'? That is, even if people specifically reason together and decide to go to war to acquire more wives, or more buffalo horses, or a better salmon stream, does the ultimate cause or the behavior lie in the 'material' end to be served? Or is it to

<sup>38</sup> Vgl. HANSER 1985:280ff. und dessen kritische Überprüfung der postulierten Bedingungen für Territorialkrieg.

<sup>39</sup> Daß das Handeln in tribalen Schwendbaugesellschaften weniger ökologisch determiniert ist, sondern von politischen Faktoren beeinflußt wird, erörtert Helbling (1991) ebenfalls am Beispiel der Maring in New Guinea und der Yanomamö in Südamerika.

be found in the cultural values that put a premium on salmon over other foods, or on buffalo horses as sources of status, or on multiple wives as symbols of virility or success? If we put aside the assumption of an innate drive to maximize material good, is greed a material cause? Put another way, if I own a Volkswagen and I steal a Mercedes, is the cause of my behavior 'material'?" (Robarchek 1990:69)<sup>40</sup>

Gewalt (violence) ist weder ein notwendiger Aspekt des sozialen Lebens, noch muß es notwendigerweise als etwas Schlimmes betrachtet werden. In den Kulturwissenschaften führt die Betrachtung von Aggression als ein absolutes, der menschlichen Natur inhärentes Phänomen, wie dies vor allem Ethologen und Sozio-Biologen tun, nicht weiter. Interessant sind statt dessen die jeweils kulturspezifischen Verhaltensmuster und ideologischen Konstruktionen, die aggressives oder friedvolles Verhalten unterstützen und ihm Bedeutung geben. Dabei sind besonders die emischen Erklärungen, die indigenen Konzepte von Bedeutung. Was bedeutet ein bestimmtes Verhalten für die Beteiligten selbst? Erleben sie sich selbst als "aggressiv" oder "friedvoll"? Wie sind die semantischen Konnotationen dieser Wörter im Kulturkontext? Gelten sie für alle Mitglieder, z.B. für Männer und Frauen, oder welche charakteristischen Unterscheidungen werden vorgenommen?

Friedvolle Gesellschaften sind selten und oft nicht absolut friedvoll<sup>41</sup>, dennoch zeigen sie uns mehr als ein utopisches Hirngespinnst. Wenn wir bereit sind, sogenannte friedvolle Gesellschaften in ihrer relativen Friedensfähigkeit genauer zu betrachten, statt die "friedvollen Anderen" zu verklären, so werden wir spezifische Strukturen und Mechanismen der Konfliktvermeidung und -minimierung wahrnehmen können. Wie das Beispiel der Mangyan zeigen konnte und sollte, spiegeln Sozialisationspraktiken, politische Organisation und verwandtschaftliche Netzwerke und ein bestimmtes Wertesystem die Botschaft der Gewaltlosigkeit wider.

<sup>40</sup> Zur Kritik am ökologischen Materialismus siehe auch SAHLINS, Marshall: Culture and Practical Reason. Chicago 1976.

<sup>41</sup> Siehe auch ROBARCHEK/DENTAN 1987. Irreführend und mißverständlich ist die Diskussion um die "nonviolent" Semai (egalitäre Brandrodungsfeldbauern auf dem Festland von Malaysia. Die Semai wurden in der japanischen Besatzungszeit für den Krieg der Briten gegen die Besatzer rekrutiert. Die dabei beobachteten Fälle von "Blood-Drunkness", das Zutagetreten von ungehemmter Aggression, löste eine Diskussion um die Universalität von Aggression aus. Aber wie Robarchek und Dentan überzeugend zeigen können, handelt es sich dabei um Ausnahmefälle: das kulturelle Wertesystem war gewaltsam zerstört. Jene benannte "Blood Drunkness" describes an acute state of nausea, fear, disorientation, and disgust which the sight of human blood evokes among the Semai." ROBARCHEK/DENTAN 1987:361.



Flucht, mit Hausschwein auf dem Rücken

## Literatur

BRÄUNLEIN, Peter

- 1984 *Das "Traumleben" der Senoi (Malaysia) - Inspirative Erfahrung und gemeinschaftsprägende Kraft*. Unveröffentlichte Magisterarbeit. Freiburg.

BRÄUNLEIN, Peter J. / Andrea LAUSER

- 1993 *Leben in Malula. Ein Beitrag zur Ethnographie der Alangan-Mangyan auf Mindoro (Philippinen)*. Pfaffenweiler (Centaurus-Verlag, Kulturen im Wandel, Bd.1).

BRIGGS, Jean

- 1970 *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge.  
1975 "The Origins of Nonviolence: Aggression in Two Canadian Eskimo Groups." IN: MÜNSTERBERGER, W. (ed.): *Psychoanalytic Study of Society* 6. New York, S.134-203.  
1994 "Why Don't You Kill Your Baby Brother?" The Dynamics of Peace in Canadian Inuit Camps. IN: IN: Leslie E. SPONSEL / Thomas GREGOR (eds.): *The Anthropology of Peace and Nonviolence*. Boulder / London: Lynne Rienner Publishers, S.155-182.

DENTAN, Robert Knox

- 1968 *The Semai: A Nonviolent People of Malaysia*. New York: Holt, Rinehart and Winston.  
1978 "Notes on Childhood in a Nonviolent Context: The Semai case." IN: Ashley Montagu (ed.): *Learning Non-Aggression*. Oxford: Oxford University Press.  
1994 "Surrendered Men: Peaceable Enclaves in the Post-Enlightenment West." IN: Leslie E. SPONSEL / Thomas GREGOR (eds.): *The Anthropology of Peace and Nonviolence*. Boulder / London: Lynne Rienner Publishers, S.69-108.

FABRO, D.

- 1978 "Peaceful societies: An Introduction". IN: *Journal of Peace Research* 12.

GALTUNG, J.

- 1968 "Peace." IN: Goody, J. / Tambiah, S.J. (eds.): *International Encyclopedia of Social Sciences*. Cambridge.

GIBSON, Thomas

- 1986 *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buhid of Mindoro*. London.  
1989 "Symbolic representations of tranquility and aggression among the Buhid." IN: HOWELL, Signe and Roy WILLIS (eds.): *Societies at Peace. Anthropological Perspectives*. London / New York 1989, S.60-78.  
1990 "Raiding, trading, and tribal autonomy in insular Southeast Asia". IN: HAAS, Jonathan (ed.): *The Anthropology of war*. Cambridge 1990, S.125-145.

GREGOR, Thomas

- 1985 *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University Press.  
1990 "Uneasy Peace: Why Xinguanos Don't Make War." IN: HAAS, Jonathan (ed.): *The Anthropology of war*. Cambridge 1990, S.105-124.  
1994 "Peace in Brazil's Upper Xingu." IN: Leslie E. SPONSEL / Thomas GREGOR (eds.): *The Anthropology of Peace and Nonviolence*. Boulder / London: Lynne Rienner Publishers, S.241-257.

HANSER, Peter

- 1985 *Krieg und Recht. Wesen und Ursachen kollektiver Gewaltanwendungen in den akephalen Gesellschaften Neuguineas*. Berlin.

HELBLING, Jürg

- 1991 "Einige Bemerkungen zur Ökologie Tribaler Schwendbaugesellschaften". IN: *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen*. Herausgegeben von Eberhard BERG u.a. München, S.121-141.

HOWELL, Signe and Roy WILLIS (eds.):

- 1989 *Societies at Peace. Anthropological Perspectives*. London / New York: Routledge.

KNAUPT, Bruce M

- 1987 "Reconsidering Violence in Simple Human Societies." IN: *Current Anthropology* 28:457-500.

KOCH, Klaus-Friedrich

- 1974 *War and peace in Jalémö. The management of conflict in Highland New Guinea*. Cambridge (Massachusetts).

LAUSER, Andrea

- 1992 "Sind weiblichere Ethnologen gierige Fresser? - Rollenzuweisungen in der Begegnung mit einer Mangyan-Gruppe auf Mindoro (Philippinen)" IN: *kea - Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 3 (KULTURSCHOCK), S. 73-89.  
1994a "Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur tayarian ("Geschwisterbande") bei den Mangyan Malulus (Mindoro / Philippinen)." IN: *kea - Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 6 (KINDERWELTEN), S. 71-96.  
1994b "Geschlechterverhältnisse in einer 'egalitären' Gesellschaft: Ein Fallbeispiel aus den Philippinen." IN: *kea - Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 7 (GESCHLECHTERKONSTRUKTIONEN), S. 119-148.

LE VINE, Robert A. / CAMPBELL, Donald T.

- 1972 *Ethnocentrism: theories of conflict, ethnic attitudes, and group behavior*. New York.

LEVY, Robert

- 1973 *Tahitians: Minds and Experience in the Society Islands*. Chicago.

MARSHALL, E.T.

- 1958 *The Harmless People*. New York.

MIYAMOTO, Masaru

- 1988 *The Hanunoo-Mangyan: Society, Religion and Law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines*. Osaka (= SENRI Ethnological Studies).

MONTAGU, Ashley (ed.)

- 1978 *Learning Non-Aggression. The Experience of Non-Literate Societies*. New York: Oxford University Press.

OTTERBEIN, Keith, F.

- 1970 *The Evolution of War: A Crosscultural Study*. New Haven, CN:HRAP Press.

PENNOYER, Douglas F.

- 1975 *Taubuid Plants and Ritual complexes* (unpubl. Ph.D., (Washington State University), Washington  
1980 "Rituals in Taubuid Life (Mindoro, Philippines)". IN: *Anthropos* 75, S.693-709.

REID, Anthony

- 1983 "Introduction: Slavery and Bondage in Southeast Asian History and Closed and Open Slave Systems in Pre-Colonial Southeast Asia." IN: REID, A. (ed.): *Slavery and Bondage in Southeast Asian History*. St. Lucia/Queensland.

ROBACHEK, Clayton A.

- 1977a *Semai Nonviolence: A System Approach to Understanding*. (Unpubl. Diss., University of California) Berkeley.  
1977b "Frustration, Aggression and the nonviolent Semai." IN: *American Ethnologist* 4:762-779.  
1979 "Learning to Fear: A Case Study of Emotional Conditioning." IN: *American Ethnologist* 4(4):555-567.  
1986 "Helplessness, Fearfulness, and Peacefulness: The Emotional and Motivational Context of Semai Social Relations." IN: *Anthropological Quarterly* 59(4):155-204.  
1989 "Hobbesian and Rousseauan Images of Man: Autonomy and Individualism in a Peaceful Society." IN: HOWELL, Signe/WILLIS, Roy (eds.): *Societies at Peace. Anthropological Perspectives*. London / New York.  
1990 "Motivations and Material Causes: On the Explanation of Conflict and War." IN: HAAS J. (ed.): *The Anthropology of War*. Cambridge, S.56-75.

- 1994 "Ghosts and Witches: The Psychocultural Dynamics of Semai Peacefulness." IN: Leslie E. SPONSEL / Thomas GREGOR (eds.): *The Anthropology of Peace and Nonviolence*. Boulder / London. S.183-196.
- ROBARCHEK, Clayton A. / Robert K. DENTAN  
 1987 "Blood Drunkenness and the Bloodthirsty Semai: Unmaking Another Anthropological Myth." IN: *American Anthropologist* 99(2):356-365.
- ROBERTS, Simon  
 1982 *Ordnung und Konflikt. Eine Einführung in die Rechtsethnologie*. Stuttgart (Original: *Order and Dispute. An Introduction to Legal Anthropology*, 1979).
- SAHLINS, Marshall D.  
 1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago.
- SIMMEL, G.  
 1968 *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. 5. Auflage Berlin
- SIPES, R.G.  
 1973 "War, Sports and Aggression: An Empirical Test of Two Rival Theories." IN: *American Anthropologist* 75:64-86
- THODEN VAN VELZEN, H.U.E. / WETERIN, W.  
 1960 "Residence, power groups and intra-societal aggression. An enquiry into the conditions leading to peacefulness within non-stratified societies". IN: *Internationales Archiv für Ethnographie* (Leiden) 49, S.169-200.
- VAJDA, Andrew P.  
 1961 "Expansion and Warfare among Swidden Agriculturalists." IN: *American Anthropologist* 63, S.346-358.  
 1971 "Phases of the Process of War and Peace among the Maring of New Guinea." IN: *Oceania* 42(1); S.1-24.  
 1976 *War in Ecological Perspective. Persistence, Change, and Adaptive Process in three Oceanian Societies*. New York.
- WIHERG, H.  
 1981 "What Have We Learned About Peace?" IN: *Journal of Peace Research* 15:110-149.



kea

Zeitschrift für  
Kulturwissenschaften

Kea. Sonderband 2, 1995  
»Krieg und Frieden.  
Ethnologische Perspektiven«  
Bräunlein, Peter J. / Andrea  
Lauser  
[Hrsg.]  
Bremen: kea-edition

ISSN 0948-8367

Redaktion kea-Sonderbände:  
Dr. Peter J. Bräunlein  
Dr. Andrea Lauser

Bezugsadresse:  
kea-edition  
Lortzingstr. 1e  
D-28209 BREMEN

Umschlaggestaltung:  
Thomas Bode

Druck:  
Difo-Druck

Nachdruck, auch auszugsweise, nur  
mit schriftlicher Genehmigung.

Kea-Sonderband DM 28,-,  
für Kea-Abonnenten DM 23,-,  
zzgl. Versandkosten