

Weise Wilde

Schrift und Politik bei den Hanunoo-Mangyan auf Mindoro

Rüdiger Haude

Die philippinischen Schriften

Als die spanischen Welt-Eroberer Anfang des 17. Jahrhunderts das philippinische Archipel erreichten, fanden sie eine blühende Schriftkultur vor. Pedro Chirino, ein Jesuitenpriester, der 1604 eine große Abhandlung über die Philippinen veröffentlichte, stellte fest: »Die Einwohner dieser Inseln sind so mit Lesen und Schreiben vertraut, dass es kaum einen Mann und noch viel weniger eine Frau gibt, die nicht in den Schriftzeichen [*letras*] schreiben und lesen kann, welche der Insel von Manila eigen sind.«¹ (Der in diesem Zitat zutage tretende Aspekt der Geschlechterverhältnisse sollte beachtet, kann aber an dieser Stelle nicht vertieft werden.)

Anhand der Darstellungen der philippinischen Schriften durch die spanischen Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts wird deutlich, dass es sich um Abkömmlinge indischer Schriftsysteme handelt, die spätestens einige Jahrhunderte vor den Spaniern die Philippinen erreicht hatten, wahrscheinlich im Zuge der Ausbreitung des Buddhismus nach Südostasien. Die Details sind hochgradig umstritten², müssen uns hier aber nicht weiter beschäftigen. Die-

-
- 1 Z. n. Postma, Antoon: »Contemporary Mangyan Scripts«, in: *Philippine Journal of Linguistics* 2,1 (June 1971), S. 1-12, hier S. 1. – Alle Übersetzungen ins Deutsche von R. H. Für Hilfe bei spanischsprachigen Zitaten danke ich Sophia Haude und Carmen Gloria Roa Pérez.
 - 2 Vgl. Meyer, Adolf Bernhard/Schadenberg, Alexander/Foy, Willy: »Die Mangianenschrift von Mindoro«, in: *Abhandlungen und Berichte des Zoologischen und Anthropologisch-Ethnographischen Museums zu Dresden*, Bd. 15, Berlin 1895, S. 21-29; Blumentritt, Ferdinand: »Die Mangianenschrift von Mindoro«, in: *Globus, Illustrierte Zeitschrift für*

se Schrift hielt, auch aus Gründen inhärenter Defizite, auf die später zurückzukommen ist, der Konkurrenz des von den Spaniern eingeführten lateinischen Alphabets im Allgemeinen nicht lange stand; im 19. Jahrhundert galt sie als ausgestorben. Die Überraschung war nicht gering, als sich am Ende des 19. Jahrhunderts herausstellte, dass sie höchst lebendig war, nämlich in einigen marginalen Arealen, die von der kulturellen Überlagerung durch die Europäer weitgehend verschont geblieben waren. Bei den Tagbanua auf Palawan sowie bei den Buhid und den Hanunoo-Mangyan auf Mindoro blühte eine Literatur in Schriften, die den von Chirino und anderen dreihundert Jahre zuvor beschriebenen Systemen weitgehend entsprachen. Diese drei Ethnien galten aber, nach Standards ihrer sozialen und politischen Struktur sowie ihrer Wirtschaftsweise, eindeutig als »primitiv«. Literale »Wilde« – das wäre ein harter Schlag für die seinerzeit in ihrer höchsten Blüte stehenden evolutionistischen Gesellschaftstheorien gewesen, wenn sie denn Notiz davon genommen hätten.

Aber die meisten Schriftsystematiken haben dieses Phänomen ignoriert. In den relativ zeitgenössischen schrifthistorischen Monographien von Haarmann und Robinson z.B. kommen die philippinischen Schriften überhaupt nicht vor, geschweige denn ihre bei herrschaftsfreien Ethnien überlebenden Varianten.³ Jensen erwähnt sie in einer kurzen Fußnote und erklärt sie da-

-
- Länder- und Völkerkunde LXIX, 11 (März 1896), S. 165-166, hier S. 166; Gardner, Fletcher: Philippine Indic Studies (= Indic Bulletin, No. 1), San Antonio (Texas) 1943, S. 78-96; Bantug, J. P.: »Reviving the Ancient Filipino Alphabet«, in: Philippine Review I, 11 (Januar 1944), S. 30-34, hier S. 32; Francisco, Juan R.: »Script Writing in the Philippines«, in: The U.P. Research Digest III, 3 (July 1964), S. 6-8, hier S. 6; Diringer, David: The Alphabet. A Key to the History of Mankind, London: Hutchinson 1968, Vol. 1, S. 350-351; A. Postma: Contemporary Mangyan Scripts, S. 1f.; Di Benedetto, John P.: Pre-Spanish Script in the Philippines. Typoskript (Seminararbeit?) 1971; Espallargas, J. C.: »The Sumatran Origins of the Philippine Script«, in: Philippine Journal of Linguistics 4/5, 1/2 (1973/74), S. 121-136; Francisco, Juan R.: »Two Views on the Origin of Philippine Script. The Sanskrit Factor«, in: Filipino Heritage 3 (1977), S. 598-601; Postma, Antoon: The Function of Folklore in Mangyan Literacy. Manuskript eines Vortrags beim »Fourth National Folklore Congress« des Institute of Small Scale Industries, University of the Philippines, Quezon City, Juli 1980, S. 1f.; Scott, James C.: The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia, New Haven/London: Yale University 2011, S. 61.
- ³ Haarmann, Harald: Universalgeschichte der Schrift, Frankfurt a.M./New York: Campus 1991; Ders.: Geschichte der Schrift. Von den Hieroglyphen bis heute, München: Beck 2009; Robinson, Andrew: Die Geschichte der Schrift. Düsseldorf: Patmos/Albatros 2004.

bei zu »wenig wichtige[n] Schriften«.⁴ Diringer hat sie einer ausführlicheren Würdigung unterzogen, wobei er aber wiederum wenig Aufmerksamkeit auf Fragen des politischen Kontextes verwandte.⁵ Dasselbe gilt für die kenntnisreiche Darstellung durch Kuipers und McDermott in dem opulenten Sammelwerk »The World's Writing Systems«.⁶

Im Folgenden wird es darum gehen, zunächst den Charakter der verwendeten Schrift zu bestimmen; sodann die schriftverwendende Ethnie zu beschreiben, insbesondere im Hinblick auf ihre politische Struktur; schließlich die Anwendungsfelder und Funktionen der Schrift in der Ethnie zu untersuchen, vor allem hinsichtlich möglicher Wechselwirkungen mit politischen Aspekten. Bei diesem Vorgehen werden aus Gründen der Stringenz die Tagbanua von Palawan ausgeklammert bleiben, und die Buhid werden nur hilfsweise herangezogen, soweit die weitreichenden Ähnlichkeiten zwischen dieser Ethnie und den Hanunoo-Mangyan Analogieschlüsse erlauben. Der eigentliche Gegenstand der Untersuchung ist die Schriftkultur der Hanunoo-Mangyan.⁷

-
- 4 Jensen, Hans: *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*. Reprint der 3. Auflage, Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1969, S. 387.
- 5 D. Diringer: *The Alphabet*, S. 347-350.
- 6 Kuipers, Joel C./McDermott, Ray: »Insular Southeast Asian Scripts«, in: Peter T. Daniels/William Bright (Hg.), *The World's Writing Systems*, New York: Oxford University Press 2007, S. 474-484.
- 7 Als eine Ironie der Rezeptionsgeschichte ist zu vermerken, dass Claude Lévi-Strauss (*Das wilde Denken*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 179f.) die Hanunoo-Mangyan zu einer seiner Bezugsethrien macht, anhand derer er die »konkreten« bzw. »totemistischen« Klassifikationslogiken verdeutlicht. Das »botanische Lexikon« der Hanunoo-Mangyan, das er verschiedenen Arbeiten Harold Conklins entnimmt, dient ihm als Beleg dafür, dass die Unterscheidung von ca. 2000 verschiedenen Typen eine Schwelle bezeichne, »in deren Nähe die Fähigkeit des Gedächtnisses und die Definitionsraft der Ethno-Zoologien oder Ethno-Botaniken liegen, die auf mündlicher Tradition beruhen«. Dass zwar die botanischen Taxonomien der Hanunoo-Mangyan auf mündlicher Tradition beruhen, nicht aber ihre Kultur als ganze, wurde von Lévi-Strauss nicht zur Kenntnis genommen. Es hätte ein spannender Test für seine Systematik des »wilden Denkens« werden können.

Zur Schrift der Hanunoo-Mangyan

Wie alle seit dem 17. Jahrhundert beschriebenen philippinischen Schriften ist die Schrift der Hanunoo-Mangyan, die sie selbst »*surat mangyan*« nennen, im Prinzip eine semi-syllabische Schrift. Sie weist drei Zeichen für die Vokale A, E/I sowie O/U auf. Darüber hinaus verfügt sie über 15 Silbenzeichen für Silben der Form Konsonant-Vokal: BA, KA, DA, GA, HA, LA, MA, NA, NgA, PA, RA, SA, TA, WA und YA. Der inhärierende Vokal »A« in diesen Silben kann durch »E/I« ersetzt werden, indem ein diakritisches Zeichen oben an dem Silbenzeichen angebracht wird; durch »O/U«, indem ein solches Zeichen unten oder rechts hinzugefügt wird.⁸ Dieses Prinzip, das deutlich seine indische Herkunft zeigt, führt dazu, dass es sich um eine äußerst einfach zu erlernende Schrift handelt. Obwohl eine Silbenschrift, reicht ihr ein Bestand von 18 grundlegenden Zeichen aus. Hinzu kommt, dass jedenfalls die auf Mindoro verwendeten Schriften stark linearisierte, einfache Zeichenformen verwenden.

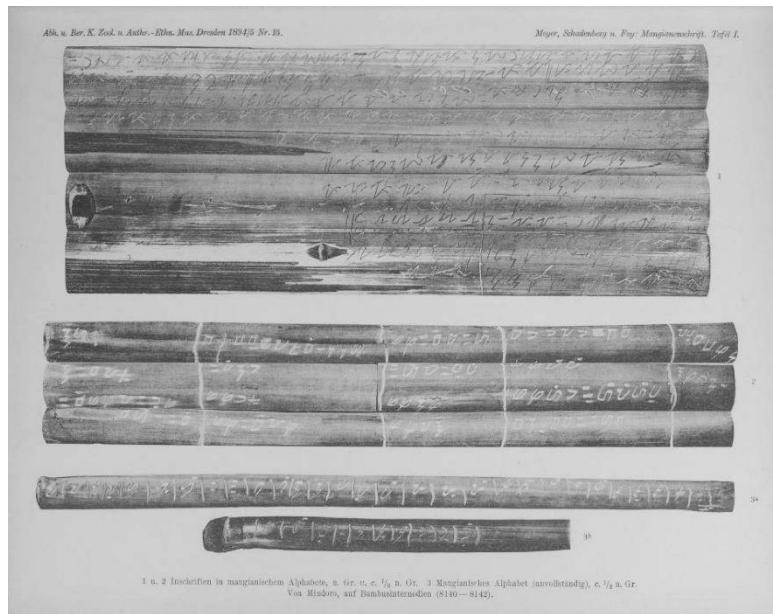
Wie wir sehen werden, ist daher der individuelle Erwerb der Schreibkunst bei den Hanunoo-Mangyan mit keinen großen Schwierigkeiten verbunden.

Dennoch ist die *surat mangyan* mit einer beträchtlichen Defizienz behaftet, die auch dafür mitverantwortlich gemacht wird, dass die philippinischen Schriften im Großen und Ganzen nach dem Kulturkontakt mit den Europäern so schnell verschwanden. Wie die meisten philippinischen Sprachen weist auch die Sprache der Hanunoo-Mangyan eine Silbenstruktur auf, die viele geschlossene Silben enthält. Solche Silben, die auf einem Konsonanten enden, sind von der Schrift nicht adäquat darstellbar; die Schlusskonsonanten werden in der Schreibung weggelassen. Dies führt dazu, um das klassische Beispiel von Francisco Lopez aus dem frühen 17. Jahrhundert aufzugeben, dass die Zeichenfolge *ba ta* in einem in Ilocano geschriebenen Text *bantáy, baltáo, básta, bántang, bantác, batác, bangtál, bartáy, batáy, bátac* oder *batád* gelesen werden kann, alles sinnvolle Wörter in jener Sprache.⁹ Die in

8 Vgl. Postma, Antoon: »Contemporary Philippine Syllabaries in Mindoro«, in: San Carlos Publications (The University of San Carlos, Cebu City, Philippines), Series E: Miscellaneous Contributions in the Humanities, No.1, Cebu City 1968, S. 71-77.

9 J. G. Espallargas: The Sumatran Origins, S. 131; vgl. F. Blumentritt: Die Mangianenschrift, S. 166; D. Diringer: The Alphabet, S. 346, A. Postma: The Function of Folklore, S. 4.

Abbildung 1: Schriftproben auf Bambus-Internodien, die 1895 kurz nach der Entdeckung der Mangyan-Schriften veröffentlicht wurden. Quelle: A. B. Meyer/A. Schadenberg/W. Foy: *Die Mangianenschrift von Mindoro*, Bildtafel 1.



der schriftlichen Wiedergabe fehlenden phonetischen Informationen müssen daher durch die Kenntnis des Kontextes ergänzt werden. Wir werden später sehen, dass die charakteristischen Anwendungsfelder der Schrift bei den Hanunoo-Mangyan diese kontextuelle »Heilung« der Schriftdefizienz begünstigen. Im Übrigen zeigt sich in diesem Aspekt der für das Schriftverständnis notwendigen Kontextualisierung eine Parallele zu den vokallosen semitischen Alphabeten, und ich habe bereits in einem früheren Aufsatz¹⁰ darauf hingewiesen, dass dies, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, ein grundlegender Aspekt aller Schriftlichkeit ist.

10 Vgl. Haude, Rüdiger: »Alphabet und Demokratie«, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 50, 1 (1999), S. 1–28, hier S. 9.

Die politische Struktur der Hanunoo-Mangyan

Mindoro ist die siebtgrößte Insel des philippinischen Archipels mit einer Gesamtfläche von knapp 10000 Quadratkilometern. Die Küste wird heute hauptsächlich von zugewanderten, christianisierten Filipinos (Tagalog, Bisayan usw.) bewohnt. Die ursprüngliche Bevölkerung, die oft summarisch mit dem Terminus »Mangyan« bezeichnet wird, hat sich mehr und mehr in die gebirgigen inneren Regionen der Insel zurückgezogen. Sie setzt sich aus ca. sieben ethnolinguistischen Gruppen zusammen, welche gegenseitig nicht verständliche Sprachen sprechen. Aufgrund ihrer gemeinsamen Geschichte teilen diese Ethnien aber eine Reihe wichtiger kultureller Merkmale.

Der wichtigste Aspekt dieser gemeinsamen Geschichte ist die jahrhundertelange Erfahrung aggressiver Kulturkontakte. Angefangen von den Sklavenjagden islamischer »Moros« und der Eroberungstätigkeit spanischer Konquistadoren, über den US-amerikanischen Kolonialismus und die japanische Besatzung im Zweiten Weltkrieg, bis hin zum Landraub einwandernder christlicher Filipinos¹¹, hat sich die Erfahrung der Konfrontation mit überlegenen, aggressiven Eindringlingen tief im Habitus dieser Menschen verankert. Alle Mangyan-Ethnien werden als scheu und voller Verachtung für jede Gewaltsamkeit, ja, jeden Konflikt geschildert. Kontakte mit Fremden wurden lange, so gut es ging, durch Rückzug vermieden.¹²

¹¹ Vgl. Dichoso, Fermin: »Some Notes on the Hanunoo-Mangyan Culture«, in: Philippine Sociological Review XVI, 3-4 (July-October 1968), S. 193-195, hier S. 193; Faylona, Marie Grace Pamela G.: Hanunoo-Mangyans^s Bamboo Scripts (An Ethnoarchaeology). Typoskript 2001, S. 21-25; F. Gardner: Philippine Indic Studies, S. 31; Gardner, Fletcher/Maliwanag, Ildefonso: Indic Writing of the Mindoro-Palawan Axis. Bulletin No.1, Vol.1, San Antonio (Texas) 1939, S. 7-8; Gibson, Thomas: Symbolic Representations of Tranquility and Aggression Among the Buhid. Paper submitted for publication in a volume on Peaceful societies, Typoskript o.J., S. 8f.

¹² Vgl. A. B. Meyer/A. Schadenberg/W. Foy: Die Mangianenschrift von Mindoro, S. 1f.; F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing I, S. 11; Conklin, Harold C.: »Bamboo Literacy on Mindoro«, in: Pacific Discovery 11, 4 (1949), S. 4-11, hier S. 7; Paz, Emeterio de la: »A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture and Barriers to Change«, in: Unitas (Manila) 41, 1 (March 1968), S. 3-63, hier S. 8; Postma, Antoon: Facets of a Philippine Cultural Heritage. As Reflected in a Cultural Minority Group. The Mangyans of Southern Mindoro, Philippines. Vortragsmanuskript, November 1978, S. 6; Lauser, Andrea: »Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur Tayarian (Geschwisterbande) bei den Mangyan Malulas (Mindoro/Philippinen)«, in: kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 6 (1994), S. 71-96, hier S. 80.

Bei den Hanunoo-Mangyan scheint dieser Zug vergleichsweise geringer ausgeprägt zu sein, wohl weil sie ein dem Kulturkontakt eher exponiertes Areal besiedeln. Zur Abgrenzung von ihren nördlichen Nachbarn, den Buhid, wird für die Hanunoo-Mangyan gelegentlich auch der Name »*mangyan patag*« (Tiefland-Mangyan) als Eigen- und Fremdbezeichnung verwendet.¹³

Gleichwohl passen alle Mangyan in das Muster der von James C. Scott vorgelegten »anarchistischen Geschichte des südostasiatischen Hochlands«.¹⁴ Scott hat jedoch für die von ihm untersuchten Gesellschaften behauptet, dass die bewusste *Ablehnung* von Schriftlichkeit zu ihren Wesensmerkmalen gehöre¹⁵ – eine These, die von den Hanunoo-Mangyan in ihrer Allgemeinheit widerlegt wird.

Zu den Gemeinsamkeiten aller unter dem Namen »Mangyan« zusammengefassten Ethnien zählt auch ihre Wirtschaftsweise, der sogenannte Schwendbau, eine Brandfeldwirtschaft, die ohne Rodung auskommt und keine Benutzung des Pfluges impliziert. Schwendbauflächen liefern nur kurze Zeit zufriedenstellende Erträge, und die dadurch nötige häufige Anlage neuer Felder trägt zur individuellen und kollektiven Mobilität der Menschen bei. Durch die demographische Entwicklung auf Mindoro kommt diese Wirtschaftsform heute an ihre Grenzen; der Primärwald ist bis auf kleine Restbestände verschwunden, und auch Sekundärwald kann sich in den kleiner werdenden Siedlungsgebieten der Mangyan nicht in dem Tempo entwickeln, wie landwirtschaftliche Anbauflächen benötigt werden.

Eine weitere fundamentale Gemeinsamkeit ist die bilaterale Verwandtschaftsrechnung aller Mangyan-Ethnien. Es gibt keine unilinearen Deszendenzgruppen, sondern individuelle Kindreds, wodurch der genealogische Horizont relativ begrenzt ist.

Schließlich, und das ist im Zusammenhang dieses Beitrags entscheidend, lässt sich für die verschiedenen Mangyan-Ethnien (soweit ethnographisches

13 Vgl. Bacalzo, Doris Lorna C.: »Experiencing Gender and Sexuality. The Way of the Mangyan Patag«, in: Anthrowatch 1996, S. 62–76, hier S. 65; Luquin, Elisabeth: »The Continuity of Past and Present. The House as Crossroads of Mangyan Patag Society«, in: Archiv für Volkskunde 57–58 (2007–2008), S. 65–79.

14 J. C. Scott: *The Art of Not Being Governed*; vgl. auch Erni, Christian: »Non-Violence in a Frontier. The Strategy of Avoidance and the Struggle for Indigenous Control over Land and Resources on Mindoro Island«, in: Danilo Geiger (Hg.), *Frontier Encounters. Indigenous communities and settlers in Asia and Latin America*. Kopenhagen 2008, S. 289–345, hier S. 289f.

15 J. C. Scott: *The Art of Not Being Governed*, Kapitel 6½.

Material über sie vorliegt) zeigen, dass es sich um herrschaftsfreie bzw. egalitäre Gesellschaften handelt. Die Egalität erstreckt sich teilweise auch auf die Geschlechterverhältnisse und sogar auf die Verhältnisse zwischen Erwachsenen und Kindern, wie bei den im Norden der Insel wohnenden Alangan-Mangyan.¹⁶

Viele kulturelle Züge unterscheiden die Mangyan-Ethnien; einer der wichtigsten ist die Schriftkultur, die nur von den beiden südlichen Ethnien, den Buhid und den Hanunoo-Mangyan gepflegt wird. Diese Eigenschaft führt aber nicht zu grundsätzlichen Unterschieden in der politischen Struktur. Von den Buhid ist das Selbstzeugnis überliefert:

»Stets lieben die Buhil [sic!] ihre Freiheit. Er mag keinen Herrn, und auch keine Regierungsbeamten. Sie arbeiten selbst für ihren eigenen Lebensunterhalt, und wünschen keinen anderen Mann über sich als Häuptling.«¹⁷

Ihr Ethnograph Thomas Gibson hat – anders als es sonst in seiner Zunft üblich zu sein scheint – ein ›politologisches‹ Argument an seine Erwähnung der Buhid-Schriftkultur geknüpft, nämlich hinsichtlich des egalisierenden Einflusses, den sie auf die Geschlechterverhältnisse ausübt:

»Der Hauptzweck dieser Schrift ist es, Poesie aufzuzeichnen und zu memorieren. Die Art von Prestige, die man mit seiner Kenntnis der Poesie erwerben kann, und die Art von ›Eroberungen‹, die man machen kann, sind das genaue Gegenteil von jenen, die man durch ›Tapferkeit‹ und Gewalt erwirbt. Verführung ist bei den Buhid nicht mit Aggression assoziiert, wie in anderen

16 Vgl. A. Lauser: Die Geschwisterschaft; Lauser, Andrea: »Wir sind alle gleich. Geschlechtersymmetrie am Beispiel einer philippinischen Ethnie«, in: Gisela Völger (Hg.), Sie und Er. Frauenmacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich, Köln 1997, Bd. 1, S. 245–254.

17 F. Gardner: Philippine Indic Studies, S. 71 (Nr. XLI). Der etwas nachlässig redigierten Arbeit Gardners ist leider nicht zu entnehmen, aus welchem Zusammenhang dieses und die anderen den Buhid (= Buhil) zugeschriebenen Zitate stammen. Da das Hauptanliegen des Buches aber die Analyse der überlebenden philippinischen Schriften ist, erscheint es wahrscheinlich, dass die Zitate Schriftproben entstammen, die Gardner bzw. seine Mitarbeiter, Ildefonso und Eusebio Malianag von Buhid-Kontaktpersonen auf Bambuszyldern anfertigen ließen. Vgl. daraus in unserem Zusammenhang noch Nr. VIII (»I think that all men are equal.«) und XXI (Unverständnis eines »Häuptlings«, warum er ins »Amt« kam).

Kulturen, welche Aggressivität bei Männern schätzen. Die Gedichte selbst sind voll sanfter Bildhaftigkeit.«¹⁸

Schon Gibson bezieht in dieses Statement implizit auch die literalen Nachbarn der Buhid ein, die Hanunoo-Mangyan. Der politischen Struktur dieser Ethnie wollen wir uns nun etwas ausführlicher widmen.

Als *locus classicus* für die Bestimmung des politischen Charakters der Hanunoo-Mangyan kann ein Zitat gelten, das ihr erster systematischer Ethnograph, Harold Conklin, in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts formulierte:

»Die Hanunoo-Gesellschaft ist bilateral strukturiert, locker stratifiziert und überwiegend egalitär. [...] Ein gewisses Maß an Autorität und Einfluss haftet am Status der ältesten nahen Verwandten in jeder Gruppe, und ein erfahrenes religiöses Medium, ein Schmied oder eine Weberin erwerben als solche Prestige; aber es gibt keine formal anerkannten oder mit Titeln versehenen Führer, nicht einmal juristischer [jural] Art, keine Häuptlinge, keine Oberhäupter, und keine Diener.«¹⁹

Demnach scheint es sich bei der zu untersuchenden Gesellschaft um eine solche zu handeln, in der Machtdifferentiale hauptsächlich den Modus der *Autorität* annehmen, wie Thomas Wagner und ich ihn als *herrschaftsfreien* Modus definiert haben.²⁰ Schauen wir uns die Struktur dieser Gesellschaft etwas näher an.

Die Hanunoo-Mangyan teilen mit den anderen Mangyan-Ethnien die Charakteristika a) der Schwendbau-Subsistenz, welche mit einer gewissen geographischen Mobilität verbunden ist; b) der bilateralen Verwandtschaftsstruktur; c) der langen Geschichte von Kulturkontakten mit den als räuberisch wahrgenommenen Tiefländer-Kulturen. Daneben existiert aber auch eine Reihe von wichtigen kulturellen Unterschieden. So sind die Hanunoo-Mangyan die einzige der alteingesessenen Ethnien auf Mindoro, die traditionell das Schmiedehandwerk pflegten. Sie schmiedeten aus

18 Gibson, Thomas: Raiding, Trading and Tribal Autonomy in Insular Southeast Asia. Paper presented at the conference on »The Anthropology of War«, 1986. Typoskript, S. 8.

19 Conklin, Harold C.: Hanunoo Agriculture (= FAO Series on Shifting Cultivation, Band II), Rom 1957, S. 11.

20 Vgl. Haude, Rüdiger/Wagner, Thomas: Herrschaftsfreie Institutionen. Texte zur Stabilisierung staatsloser, egalitärer Gesellschaften, Heidelberg: Graswurzelrevolution² 2019, S. 76-78.

Eisen Haushaltsgeräte und Messer, welche hauptsächlich in der Landwirtschaft verwendet wurden, aber auch als Schreibgeräte genutzt wurden. Schmiedewaren der Hanunoo-Mangyan wurden den nördlich benachbarten Buhid übermittelt, von denen man dafür Produkte der dort gepflegten Töpferei eintauschte.²¹ Die Kombination »eisenzeitlicher« Technik sowie der Schriftkultur mit der vermeintlich »primitiven« Landwirtschaftstechnik der »Urwechselwirtschaft« zeigt deutlich die Unzulänglichkeit evolutionistischer Klassifikationen.

In einem Aufsatz von 1949 hat Conklin den Wertekanon der Hanunoo-Mangyan charakterisiert. Das auffällige Fehlen mächtiger Führer-Gestalten, so schreibt er dort, demonstriere ihre »Leidenschaft für Selbstversorgung und nicht-aggressives Leben«. Und er fährt fort:

»Sie neigen dazu, Kontrollen aller Art zu fürchten, außer jener, die mit der Einhaltung des Gewohnheitsrechts und der Tradition verbunden sind. Sie fürchten ebenfalls Konflikte und sind höchst unkriegerisch, und sie ziehen sich lieber weiter in die Berge zurück als irgendeine Störung der örtlichen friedlichen Zustände zu verursachen.«²²

Danach entsprechen die Hanunoo-Mangyan genau dem, was auch von anderen Mangyan-Ethnien berichtet wird. Ist also der »friedliebende Charakter« ein »hervorspringender Zug des Hanunoo-Mangyan«²³, so wird er, wie schon das Conklin-Zitat andeutete, ergänzt durch einen ausgeprägten, individualistisch eingefärbten Egalitarismus. Antoon Postma etwa, einer der wichtigsten Kenner dieser Ethnie, stellte 1978 ihrem »furchtsamem Charakter«, der auch die kulturelle Assimilation an die Tiefland-Kultur blockiere, ihre »Liebe zur Freiheit und Unabhängigkeit« an die Seite.²⁴ Die kulturellen Selbstzeugnisse, die Fletcher Gardner in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Form von Bambus-Manuskripten in der *surat mangyan* sammelte bzw. in Auftrag gab, sprechen mehrfach diese Werte-Sphäre an: Eine dieser Schriftproben trägt die Überschrift »Wir wünschen keinen Herren« (»We wish

21 Vgl. Erni, Christian: Dáli Dális Dilemma. Kultur, Natur und Adaptation bei den Buhid Mindoros (Philippinen), Berlin: Reimer 1996, S. 57; LeBar, Frank M. (Hg.): Ethnic Groups of Insular Southeast Asia. Vol. 2: Philippines and Formosa, New Haven: Human Relations Area Files Press 1975, S. 75.

22 H. C. Conklin: Bamboo Literacy on Mindoro, S. 7; vgl. E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 8.

23 E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 37.

24 A. Postma: Facets of a Philippine Cultural Heritage, S. 6, 11.

no master«/»*Dayo sa dayangan*«), und in dem weiteren Text heißt es, gleichsam zur Begründung: »[...] wir wünschen nicht, einem Herren zu gehorchen und durch diese Spaltung (»partition«) gekränkt zu werden«.²⁵ Obwohl dies im Hinblick auf das Verhältnis zu den Tiefländern gesagt wird, drückt es doch eine allgemeine, auch »innenpolitische« Haltung aus. Im Konflikt zwischen Friedensliebe und Freiheitsliebe scheint die Option auf Widerstand bei den Hanunoo-Mangyan nicht ganz so unwahrscheinlich zu sein wie bei den anderen Mangyan-Ethnien.²⁶

Auch binnengesellschaftlich ist es so, dass Aggressivität und Konfliktbereitschaft, so sehr sie im Allgemeinen abgewertet werden, durchaus ihre Refugien besitzen. Dass diese zumindest teilweise der Verbürgung von Egalität dienen, zeigt ein weiteres von Gardner und Maliwanag übermitteltes Zitat:

»Ein Mangyan ist selten zänkisch, außer gegenüber einem Prahler [*braggart*]. Schnell verängstigt, wissen wir nicht, wie wir uns rächen können. Gleichwohl schätzt er sein eigenes Urteil hoch ein. Er weiß, wie man ›Nein‹ sagt, und auch, wie man ›Ja‹ sagt.«²⁷

Ein »Prahler« ist also der Typus, der die affektive Mäßigung der Hanunoo-Mangyan außer Kraft setzen kann; er trifft auf Neid-Reaktionen bis hin zur Verhexung. Prahlerei ist aber die gesteigerte Behauptung von Ungleichheit. Dementsprechend werden die Reichtumsunterschiede bei den Hanunoo-Mangyan als »minimal« beschrieben.²⁸ Ihre Werte und Normen stützen diesen Sachverhalt.

Die Eigentumsordnung sieht, entsprechend der Schwendbau-Wirtschaft, kein Privateigentum am Boden vor.²⁹ Auch dieses Prinzip ist heute auf dem Rückzug, denn eine der wenigen effektiven Optionen gegen den fortwährenden Landraub durch die Tiefländer besteht im Erwerb eines individuellen

25 F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing I, S. 75.

26 Vgl. Meliton, Gregorio Martinez de Santa Cruz: *Rebelion de los de Bulalacao en Mindoro*. Brief des Erzbischofs von Manila an den Alcalde Mayor von Mindoro, Francisco de Triarte, 6.2.1863, Abschrift; Gardner, Fletcher/Maliwanag, Ildefonso: *Indic Writing of the Mindoro-Palawan Axis*. Bulletin No.1, Vol. 2. San Antonio (Texas) 1940, S. 14; D. L. C. Bacalzo: *Experiencing Gender and Sexuality*, S. 65.

27 F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 29.

28 F. M. LeBar: *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*, S. 76.

29 Vgl. F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 24.

Landtitels bei den staatlichen Behörden.³⁰ Im traditionellen System kann im Prinzip jeder Mensch ein bislang ungenutztes Stück Wald roden und in Nutzung nehmen; für die Dauer der Bewirtschaftung wird er bzw. sie dann Eigentümer der Ernte. Privateigentum sind ferner die Haustiere, vor allem Hühner und Schweine. Allerdings ist die Nutzung dieser hochgeschätzten Nahrung eine streng kollektive, denn nur bei rituellen oder politischen Anlässen werden Schweine oder Hühner geschlachtet und stets von allen Beteiligten verzehrt, wobei höchste Sorgfalt darauf verwendet wird, dass alle Portionen genau gleich groß sind.³¹ Gerade das Privateigentum an den höchstgeschätzten Nahrungsmitteln (dies gilt auch für Reis) wird also eingespannt für kollektive Zwecke, und seine Akkumulation kann nie privat verwertet werden.³²

Obwohl der Haushalt die Einheit landwirtschaftlicher Tätigkeit ist, werden größere Vorhaben durch *ad hoc* gebildete größere Arbeitskollektive umgesetzt. Dies betrifft das Pflanzen und die Ernte, aber auch den Häuserbau und ähnliche Aktivitäten. Die freiwillig gewährten Hilfeleistungen werden nicht entlohnt, sondern beruhen auf dem Prinzip gegenseitiger Hilfe; aber für alle Beteiligten wird vom Nutznießer des Unternehmens eine Reis-Fleisch-Mahlzeit ausgerichtet.³³

30 Vgl. E. de la Paz: *A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture*, S. 61f.; Kasberg, Robert H.: *Are Acephalous Societies Really Headless? The Form of Authority and Leadership Among Swidden Cultivators in the Philippines*. Typoskript, o.J., S. 9; Kikuchi, Yasushi: »Political Leadership and Corporate Group in Cognatic Society. Mindoro Swidden Agriculturalists«, in: *Filipino Tradition and Acculturation. Reports on Changing Societies, Research Report I*, Philippine Studies Program, The Institute of Social Sciences, Waseda University 1979, S. 135-167, hier S. 147. Miyamoto, Masaru: *The Hanunoo-Mangyan. Society, Religion and Law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines* (= *Senri Ethnological Studies*, Band 22), Osaka: National Museum of Ethnology 1988, S. 192, berichtet, wie die Hanunoo-Mangyan in der jüngeren Zeit gelernt haben, den Spieß umzudrehen und ihrerseits Tiefländer durch Präsentieren von selbst aufgesetzten Schrift-»Dokumenten« einzuschüchtern. Hier zeigt sich die Schrift in der Tat als Ressource des Machtungleichgewichts, aber es ist nicht die eigene Schrift der Hanunoo-Mangyan, sondern eine (offensichtlich lateinische) Maschinenschrift, und die Sprache ist Tagalog.

31 Vgl. F. Gardner: *Philippine Indic Studies*, S. 42; Tichy, Herbert: Honig vom Binungabaum. Ein Jahr bei primitiven Stämmen, Wien: Ueberreuter 1971, S. 49f.

32 Vgl. M. Miyamoto: *The Hanunoo-Mangyan*, S. 169.

33 Vgl. E. de la Paz: *A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture*, S. 29f., 52; Inagawa, Hiroyumi: »Hanunoo's Way of Life. I: Swidden Agriculture«, in: *A Quarterly Record of So-*

Wie es bei einer bilateralen Gesellschaft der südostasiatischen Inselwelt erwartet werden kann³⁴, existiert zwar eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung, die aber nicht besonders akzentuiert wird und die im primären ökonomischen Bereich der Landwirtschaft wenig ausgeprägt ist. Die Position der Frauen wird dadurch gestärkt, dass sie über eigene Schwendfelder verfügen.³⁵ Es wird jedoch von vielen Autoren beschrieben, dass sich Frauen und Kinder mehr in der Siedlung aufhalten, während Männer mehr Zeit außerhalb derselben verbringen.³⁶

Für den Status der Frauen erweist sich die postmaritale Wohnsitzregel als wichtig. Bei den Hanunoo-Mangyanwohnt ein junges Ehepaar typischerweise zunächst in der Siedlung der Braut. Dieser uxorilokale Wohnsitz wird nach einigen Jahren aufgegeben zugunsten eines häufigen Wechsels zwischen Viri- und Uxorilokalität, bis schließlich eine dauerhaftere Niederlassung gewählt wird, die meistens entweder uxorilokal oder neolokal ist.³⁷ Diese tendenzielle Bevorzugung der Herkunftssiedlung der Ehefrau bedeutet, dass die Frauen

cial Anthropology VI, 1 (April 1973), S. 26-33, hier S. 29; M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan, S. 56.

- 34 Vgl. Errington, Shelly: »Recasting Sex, Gender, and Power. A Theoretical and Regional Overview«, in: Jane Monnig Atkinson/Shelly Errington (Hg.), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*, Stanford (California): Stanford University Press 1990, S. 1-58.
- 35 Vgl. D. L. C. Bacalzo: Experiencing Gender and Sexuality, S. 68.
- 36 Vgl. Postma, Antoon (Hg.): *Treasure of a Minority. The Ambahan: A Poetic Expression of the Mangyans of Southern Mindoro*, Philippines, Manila: Arnoldus Press 1981, S. 95; Panganiban, Wilma: *Courting Custom Among the Hanunoo Mangyans of Southern Mindoro*. Seminararbeit, 1978. Typoskript, S. 10; H. Tichy: *Honig vom Binungabaum*, S. 44; Watari, Yunkichi: »Preliminary Report of Everyday Life at a Hanunoo-Mangyan Settlement on Mindoro«, in: *Filipino Tradition and Acculturation. Reports on Changing Societies. Research Report II*, Philippine Studies Program, The Institute of Social Sciences, Waseda University 1983, S. 87-122, hier S. 92; Ingayan, Pacing Among: The Role of the Hanunoo-Mangyan Woman at Home and in the Community. A Baby Thesis, Presented to the Faculty of the Education Department, Divine Word College of Calapan, Oriental Mindoro, 1989. Typoskript; H. C. Conklin: *Bamboo Literacy on Mindoro*, S. 6f.; Ders.: *Hanunoo Agriculture*, S. 11; Ders.: *Maling, A Hanunóo Girl from the Philippines*. New Haven (Connecticut.): Yale University 1964 (faksimiliert aus: Joseph B. Casagrande (Hg.), *In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists*, New York 1960, S. 101-125).
- 37 Vgl. H. C. Conklin: *Hanunoo Agriculture*, S. 13f; D. L. C. Bacalzo: Experiencing Gender and Sexuality, S. 74.

zumeist von konsanguinalen Verwandten umgeben sind, die Männer hingegen von angeheirateten Verwandten.³⁸ Die Frauen haben dadurch tendenziell einen Vorteil, was die Intensität der Solidaritätsbeziehungen betrifft.

Ewald Dinter, der langjährige Direktor der Mangyan Mission der katholischen »Societas verbi divini« (SVD), schreibt noch 2017: »The equality between man and woman is admirable.«³⁹ Und Doris Bacalzo, die sich mit den Geschlechterverhältnissen der Hanunoo-Mangyan beschäftigt hat, kommt zu dem Schluss: »Ja, eine annähernde Gleichheit der Geschlechter [*a near gender and sexual equality*] existiert in diesem Teil der Welt.«⁴⁰ Das eigene Gender-Konzept dieser Menschen ist, Bacalzo folgend, durch die Idee der Gleichartigkeit [*sameness*] geprägt. Es existiert gleicher Zugang zu allen Ressourcen, insbesondere besitzen Männer und Frauen je eigene Schwendfelder. Die früher häufig geübte Praxis der Tötung unerwünschter Neugeborener infolge autonomer Entscheidung ihrer Mutter zeigte keine Priorität hinsichtlich eines Geschlechts. Es gibt für beide Geschlechter keine Initiationsrituale, und auch die Hochzeit vollzieht sich ohne Zeremonie, allerdings geht einer ersten Ehe ein einjähriger Brautdienst des Bräutigams bei den Schwiegereltern voraus.

Zum günstigen Status der Frauen trägt auch die im Wertesystem prominente Abneigung gegen Aggressivität und Gewalt bei.⁴¹ Auch auf der symbolischen Ebene – z.B. in der Nutzung des Raums im Haus, oder in der Bekleidung – gibt es keine ausgeprägte Unterscheidung zwischen den Geschlechtern.⁴²

38 Vgl. M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan, S. 63.

39 Dinter, Ewald: »Introduction«, in: Lolita Delgado Fansler et al. (Hg.) Bamboo Whispers. Poetry of the Mangyan, O. O. 2017, S. 14-15, hier S. 15.

40 D. L. C. Bacalzo: Experiencing Gender and Sexuality, S. 66.

41 Vgl. D. L. C. Bacalzo: Experiencing Gender and Sexuality, S. 67-74. In diesem Sinne sagt auch T. Gibson: Symbolic Representations of Tranquility and Aggression, S. 6, im Hinblick auf die Buhid: »[...] die Entwertung der Gewalt gibt Buhid-Frauen einen Vorteil gegenüber Frauen in kriegerischen Gesellschaften. Angesichts der geringeren Oberkörper-Kraft der Frauen, verglichen mit jener der Männer, hilft eine positive Bewertung von Gewalt, männliche Herrschaft zu legitimieren.« Meines Erachtens sollte kein Determinismus in dieser Frage angenommen werden – auch kriegerische Gesellschaften wie die Irokesen können eine Geschlechtersymmetrie ausbilden; aber als Argument einer ›Wahlverwandtschaft‹ ist der postulierte Zusammenhang durchaus plausibel.

42 Vgl. Kurimoto, Makiya: »Hanunoo's Way of Life. III: Dwelling«, in: A Quarterly Record of Social Anthropology VI, 1 (April 1973), S. 44-52, hier S. 48f.; M. Miyamoto: The Hanunoo-

Jedoch sind Frauen von den ›Ämtern‹ ritueller, und noch stärker: schiedsrichterlicher, Spezialisten, zwar nicht ausgeschlossen, üben sie aber viel seltener aus als Männer. So gibt Miyamoto eine Liste von 71 Rechtsexperten wieder, unter denen sich nur eine einzige Frau findet.⁴³ Auch wenn das vorliegende Material repräsentative Aussagen in dieser Hinsicht nicht erlaubt (geschweige denn zur diachronen Entwicklung dieses Aspekts), erscheint Bacalzos Ansicht, der Zugang zu solchen Positionen sei genderneutral⁴⁴, zu optimistisch.

Was das Verhältnis zwischen den Generationen betrifft, so wird in der Literatur zwar von »Gehorsam« der Kinder gegenüber ihren Eltern gesprochen⁴⁵, zugleich aber auch von einer strikt gewaltfreien und zwanglosen Erziehung seitens der Erwachsenen.⁴⁶ Der »Gehorsam« der Kinder scheint daher als bereits verinnerlichter Wertekanon der Konfliktvermeidung zu lesen zu sein, ebenso wie die erzieherische Praxis. Antoon Postma schreibt zu dieser Frage, dem Alter würden in der Gesellschaft der Hanunoo-Mangyan kein besonderer Status und keine besonderen Privilegien verliehen.⁴⁷ Unstrittig ist überdies, dass es kaum symbolische Unterscheidungen von Altersstufen gibt. Das Fehlen von Initiations-, Hochzeits- und sonstigen Übergangsritualen ist hier ein wichtiger Indikator, ebenso wie fehlende »Altersdifferenzierungen bei der Bekleidung«.⁴⁸

Mangyan, S. 14; vgl. aber Kikuchi, Yasushi: »Cosmology in Hanunoo Society«, in: A Quarterly Record of Social Anthropology VI, 1 (April 1973), S. 1-25.

- 43 Vgl. M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan, S. 152-154 – Nicole Hofmann (Die machtfreie Gesellschaft. Geschlecht und Verwandtschaft in einer philippinischen Hochlandgesellschaft, Hamburg: Lit 1997, S. 159-202) schildert für die Buhid, dass die Positionen der Schamanen sowie der Vermittler bei öffentlichen Konfliktenschlichtungen deutlich öfter von Männern als von Frauen wahrgenommen würden. Jürg Helbling (Verwandtschaft, Macht und Produktion. Die Alangan-Mangyan im Nordosten von Mindoro, Philippinen, Berlin: Reimer 1996, S. 247) schreibt über die Alangan, die Schamanen seien dort »fast immer ältere Männer, selbst wenn auch ab und zu jüngere Männer und vereinzelte Frauen über entsprechende Fähigkeiten verfügen«. Für das von ihm untersuchte Dorf Sangilen zählt er hingegen sechs schamanisch tätige Personen auf, von denen drei Frauen sind.
- 44 Vgl. D. L. C. Bacalzo: Experiencing Gender and Sexuality, S. 68.
- 45 F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing I, S. 29, 34; M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan, S. 23.
- 46 F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing I, S. 30.
- 47 Vgl. A. Postma: Treasure of a Minority, S. 125.
- 48 H. C. Conklin: Hanunoo Agriculture, S. 11; vgl. auch Ono, Nobutoshi: »Hanunoo's Way of Life. II: Clothing (RUTAI)«, in: A Quarterly Record of Social Anthropology VI, 1 (April 1973), S. 34-43.

Die schriftgestützte Poesie ist vielleicht die wichtigste symbolische Absicherung dieser egalitären und gewaltablehnenden Normen. Gardner und Maliwanag überliefern ein Gedicht, in dem der kollektive Spott als Sanktion gegen Normabweicher formuliert ist: »Man schreibe es auf: ›Zänkische Familie, alle voll Gier.«⁴⁹ Man beachte hier, wie in der Negation die zentralen Werte, Harmoniestreben und Egalitätsstreben, als aufeinander bezogen aufgefasst werden. In einem weiteren Gedicht heißt es: »Wenn du äußerst zornig bist, / Beeil dich, es zu unterdrücken; / Das klärt das Denken / Weit über die Ursache des Zorns hinaus.« Erziehung zielt hier also auf die Zurückhaltung von Affekten, und sie verwirklicht sich in der »Innenlegung« von gesellschaftlichen Zwängen, die somit, wie Wagner und ich dies formuliert haben, ein »produktives Moment« im Sinne der Egalitätssicherung annehmen, sofern es nur *inhaltlich egalitäre Zwänge* sind.⁵⁰ Das ist bei den Hanunoo-Mangyan offensichtlich der Fall. Diese Ethnie ist ein besonders frappierendes Beispiel dafür, dass »Zivilisation«, wie Norbert Elias sie als *Prozess* in der abendländischen Neuzeit so trefflich analysiert hat⁵¹, zeitlich und räumlich nicht so exklusiv gesehen werden kann, wie Elias dies tat, und dass ihr zentrales Moment – eben die Affektmodulation und die Innenlegung von Zwängen – keineswegs immer, wie in Europa, mit staatlicher Zentralisation einher gehen muss. Nicht *Monopolisierung* legitimer Gewaltssamkeit folgt aus *diesem* Prozess der Zivilisation, sondern *Delegitimierung* aller Gewaltssamkeit.

Kommen wir nun zur Frage politischer »Instanzen«, wie Sigrist jene Personen nennt, an denen sich Macht kristallisiert, auch wenn sie keinen herrschaftlichen Modus annimmt.⁵² Die Literatur seit dem frühen 20. Jahrhundert spricht von »Häuptlingen« bei den Hanunoo-Mangyan, wobei zweierlei auffällt: Die durchgängig mit Lehnwörtern (Spanisch, Tagalog) bezeichneten Ämter erscheinen vor allem in solchen Siedlungen, die dem Kontakt mit den Küstenbewohnern stärker ausgesetzt waren, bzw. ihre Funktion bestand in der Regelung solcher Kontakte; und diese Instanzen verfügten über keine

49 F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 48.

50 R. Haude/T. Wagner: Herrschaftsfreie Institutionen, S. 67.

51 Vgl. Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bände, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987.

52 Vgl. Sigrist, Christian: Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas, Hamburg: EVA 3¹⁹⁹⁴, S. 127-157.

Herrschabsbefugnisse, keine Erzwingungsstäbe usw. Sie konnten qua Autorität überzeugen, aber nicht qua Herrschaft befehlen.⁵³

Ähnlich liegt der Fall auch bei den Spezialisten des *Rechts*, die bei Störungen des gesellschaftlichen Gleichgewichts schiedsrichterlich ausloten, wie das Gleichgewicht wiederherzustellen sein könnte. Weil es weder eine Polizei, noch Gefängnisse gibt, kann jeder Schiedsspruch nur funktionieren, wenn er einen Konsens der Gruppe (inklusive beider streitenden Parteien) ausdrückt. Typischer Bestandteil solcher Schiedssprüche sind kollektive Festessen, die umso üppiger ausfallen, je wohlhabender die dazu verpflichtete Seite ist. So lassen sich gleichzeitig temporäre Inegalitäten ausgleichen und die Gemeinschaft fester zusammenbinden.⁵⁴

Im Unterschied zum Potlatch ist solche Wohlstandsvernichtung bei den Hanunoo-Mangyan noch nicht einmal mit Prestigegewinn verknüpft, weil die ausrichtende Seite mit der Verursachung von Konflikten bzw. Gleichgewichtsverletzung konnotiert ist. – Oder mit Missgeschick, wie im Falle einer Krankheit. Hier kommen als weitere Instanzen die *religiösen* Experten der Hanunoo-Mangyan ins Spiel, die mittels magischer Hilfsmittel einen bevorzugten Kontakt zur Welt der Geister haben und für die Krankenheilung zuständig sind, insbesondere wenn die Erkrankung aus Hexerei resultierte. Hexerei ist von Neid, jenem genuin auf Egalität zielenenden Gefühl, motiviert.⁵⁵ Deswegen ist einleuchtend, dass die Ausrichtung eines Festessens seitens der verhexten Person zur Heilung beiträgt, weil sie die Ursache des Neides abbaut. Indessen sind die Machtressourcen der schamanischen Heiler_innen zu sehr anlassbezogen und auch zu sehr sozial gestreut, als dass hieraus Herrschaft erwachsen könnte.⁵⁶

53 Vgl. A. B. Meyer/A. Schadenberg/W. Foy: Die Mangianenschrift von Mindoro, S. 3; F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing I, S. 66; F. Gardner: Philippine Indic Studies, S. 43; H. C. Conklin: Bamboo Literacy on Mindoro, S. 7; R. H. Kasberg: Are Acephalous Societies Really Headless?, S. 11-15; Y. Kikuchi: Cosmology in Hanunoo Society, S. 2; M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan, S. 58-64.

54 Vgl. M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan; F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing I, S. 11f., 38f.; F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 13, 22, 32, 34; H. C. Conklin: Hanunoo Agriculture, S. 12; E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 37; F. M. LeBar: Ethnic Groups of Insular Southeast Asia, S. 75; D. L. C. Bacalzo: Experiencing Gender and Sexuality, S. 74f.; R. H. Kasberg: Are Acephalous Societies Really Headless?, S. 14.

55 Vgl. C. Sigrist: Regulierte Anarchie, S. 190.

56 Vgl. M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan, S. 64-66; F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 8-12, 35; H. C. Conklin: Bamboo Literacy on Mindoro, S. 7; F. Dichoso: Some

Zwei Aspekte der Religiosität der Hanunoo-Mangyan seien in diesem Zusammenhang erwähnt, die als institutionelle Mechanismen der Herrschaftsverhinderung wirken. Die transzendenten Welt der Hanunoo-Mangyan ist nicht nur von einer Vielzahl von Geistern bevölkert, sondern es gibt auch das Konzept eines Hochgottes, welcher den Namen »*mahal na makaako*« trägt. Indem er auf die Mangyan schaut, erhält er sie am Leben. Neben diesem gibt es eine weitere, offenbar vor langer Zeit von christlichem Gedankengut beeinflusste Wesenheit, den »*diyos anak*« (»Gott das Kind«), der »*mahal na maayo*« genannt wird, und der der Sohn des vorgenannten Schöpfergottes ist.⁵⁷ Während *mahal na makaako* den Tagalog-Titel »*Panginoon*« (oberster Herrscher der Welt) trägt, gilt sein Kind als *presidente* über die gesamte Welt (bzw., in Tagalog, »*Pangulo*«⁵⁸), dessen Pflichten darin bestehen, die Ausführung der Befehle seines Vaters zu überwachen.⁵⁹ Fermin Dichoso hat dieses Konzept mit vollem Recht als »theokratisch« bezeichnet. Bei der Ambivalenz des Konzepts »Theokratie«⁶⁰ sollte man hier, wie im israelitischen Falle, genauer von »unmittelbarer Theokratie« sprechen, wenn hier nicht gerade mit dem *diyos anak* eine Vermittlungsinstantz vorläge. Da diese Vermittlungsinstantz indessen ihrerseits kein menschlicher Herrscher ist, sondern ein jenseitiges Wesen, kann dieses Konzept ebenfalls der Delegitimation menschlicher Herrschaft dienen. In diesem Sinne mutmaßt denn auch Dichoso:

»Für alle praktischen Zwecke wird Gott (*Panginoon*) als Führer der Hanunoo angesehen. Dies könnte die Tatsache erklären, dass sie unter sich keine anerkannten sichtbaren Führer haben.«⁶¹

Notes on the Hanunoo-Mangyan Culture, S. 194; A. Postma: Treasure of a Minority, S. 134-142; D. L. C. Bacalzo: Experiencing Gender and Sexuality, S. 66.

- 57 M. G. P. G. Faylona: Hanunoo-Mangyans: Bamboo Scripts, S. 16; E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 41.
- 58 In Tagalog bedeutet *Panginoon* »Herr (Lord [Sir]), und *Pangulo* »Führer« oder »Anführer« (*Leader, Head [of a body of people]*). Für klärende Auskünfte in diesem Zusammenhang danke ich Antoon Postma (persönliche Korrespondenz).
- 59 Vgl. F. Dichoso: Some Notes on the Hanunoo-Mangyan Culture, S. 193; E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 41; M. G. P. G. Faylona: Hanunoo-Mangyans: Bamboo Scripts, S. 16f.
- 60 Vgl. R. Haude: Alphabet und Demokratie, S. 11; R. Haude/T. Wagner: Herrschaftsfreie Institutionen, S. 201-203.
- 61 F. Dichoso: Some Notes on the Hanunoo-Mangyan Culture, S. 194.

Die Häufung fremdsprachlicher (Spanisch, Tagalog) Bezeichnungen in diesem theokratischen Konzept lässt vermuten, dass das Konzept selbst eine Folge des kulturellen Kontakts mit der christlichen Religion ist, von der bestimmte theologische Aussagen gemäß den Bedürfnissen einer herrschaftsfreien Gesellschaft uminterpretiert und so in die eigene Kultur integriert wurden. Dass daraus eine Theologie entstand, die der herrschaftskritischen Tradition der Bibel (vgl. etwa Rö 8,23; 1Sam 8) genau entspricht, ist ein verblüffender Sachverhalt, der dazu zwingt, die kulturelle Spannweite des Konzepts unmittelbarer Theokratie neu zu überdenken.

Der zweite egalisierende Aspekt der Religiosität der Hanunoo-Mangyan besteht in der rituellen Praxis. Alle wichtigen religiösen Ereignisse, sowohl jene, die mit dem landwirtschaftlichen Zyklus zusammenhängen, als auch jene, die zur Krankenheilung gehören, stehen im Zusammenhang mit großen Festmahlen, bei denen Reis und Haustiere an alle Betroffenen gleichmäßig ausgeteilt werden. Die Zusammengehörigkeit der jeweiligen Gemeinschaft wird so als *egalitäre Konsumgemeinschaft* gestiftet; dies ist ein zentrales Moment in der Bewältigung von Krisen aller Art.

Paradigmatisch zeigt sich der eminent sozial-integrative Charakter bei dem »größten sozio-religiösen Ereignis des Jahres«, der Feier der Zweitbestattung der Toten (*panlúdan*). Dieser kulturelle Zug, die zweifache Bestattung der Toten, gehört zu den Besonderheiten der Hanunoo-Mangyan, er löst z.B. bei den benachbarten Buhid eher Befremden aus. Zitieren wir die Charakterisierung von Conklin etwas ausführlicher, weil sie uns, wie Conklin selbst betont, ganz in die Nähe der kulturellen Funktion der Literalität bei den Hanunoo-Mangyan führt:

»Zu dieser Zeit, gewöhnlich im Anschluss an die Reisernte, werden die Knochen jener Verwandten, die seit mindestens einem Jahr tot und begraben sind, exhumiert, in die elegantesten Hanunóo-Kleider gewandet, in spezielle Häuser gesetzt, und man bietet ihnen täglich besonderes Essen an. Nach einer Woche solcher Präliminarien versammeln sich hunderte zuvor unterrichteter Hanunóo-Stammesangehöriger in dem riesigen Tanzpavillon, der extra für diesen Anlass errichtet wurde, und der Ausrichter [*sponsor*] muss eine für zwei oder drei Tage ausreichende Zahl Rinder und zahlreiche Schweine schlachten und Reis stampfen, und kochen, um die hungrige Menge zu sättigen, bis er schließlich seine komplette eigene Nahrungsgrundlage erschöpft hat. Obwohl der Hauptzweck, das *panlúdan* abzuhalten, in der Zufriedenstellung der Geister der Verstorbenen besteht

(deren Knochenbündel am Ende der Zeremonie sorgfältig gewogen werden, um festzustellen, ob sie befriedigt sind – falls ja, so glaubt man, werden die Knochen spürbar leichter sein und können dann mit anderen Bündeln in der Familien-Begräbnishöhle placiert werden), erfordert der Anlass ein großes Feiern, Tanzen, Liebeswerben, Singen und Vergnügen aller Besucher. Das endlose Darbringen von Ständchen [*serenading*] dauert von Sonnenuntergang bis Sonnenaufgang, wobei die Mädchen mit Liedern und Flötenmusik, oder mit Bambus-Maultrommeln antworten. Allen Festschmuck, den die jungen Dandies und Jungfern besitzen – größtenteils extra für diesen Anlass vorbereitet – tragen sie, und Liebende tauschen Andenken aus, z.B. phantasievolle Messerscheiden und fein gewobene Körbe aus Palmlättern und Rattan.«⁶²

Jene poetischen »Ständchen« aber sind das zentrale Genre der Schriftnutzung bei den Hanunoo-Mangyan.

Schriftverwendung bei den Hanunoo-Mangyan

Wie in allen literalen Gesellschaften, ist die Schrift auch bei den Hanunoo-Mangyan ein Medium der, wie Jan Assmann das ausgedrückt hat, »Zirkulation kulturellen Sinns«.⁶³ Was da zirkuliert, erhält seinen Rahmen von den kulturellen Charakteristika der Gesellschaft, wie sie teilweise im vorigen Abschnitt erörtert wurden. Das Medium ist auch hier *nicht* die Botschaft, und die Gesellschaftsstruktur hat einen weit stärkeren Einfluss auf alle Aspekte der Schriftverwendung als umgekehrt die Schrift auf die Logik der Kultur. Dies soll im Folgenden verdeutlicht werden.

Die Schrift ist im Alltag der Hanunoo-Mangyan omnipräsent. Man findet sie, gemäß einer Schilderung von Antoon Postma, auf den Bambus-Behältern, in denen die Leute Tabak oder die Zutaten für den Konsum von Betelnüssen aufbewahren, ferner auf geflochtenen Palmlatt-Körben, auf ihren selbstgewebten Kleidern, auf ihren Saiteninstrumenten, auf Pfeil-und-Bogen-Sets,

⁶² H. C. Conklin: Bamboo Literacy on Mindoro, S. 8. Vgl. zur Zweitbestattung u.a. auch F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing I, S. 58; F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 14; F. Gardner: Philippine Indic Studies, S. 46-50.

⁶³ Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck 1997, S. 22.

die sie für die Jagd benutzen.⁶⁴ Man sieht sie auf Haupfosten, Hauswänden, auf jungen Bambusschösslingen am Wege oder, grob mit dem *olo* (Messer) in ›Großbuchstaben‹ auf einen umgefallenen Baumstamm gehauen. Und man solle nicht überrascht sein, so fügt Postma hinzu, wenn das Papiergele, das man in einem Laden Südmindoras als Wechselgeld bekommt, mit Mangyan-Schrift bedeckt sei.⁶⁵ Abgesehen von dieser modernen Adaption, ist festzuhalten, dass alle Schrifträger pflanzliche Materialien sind, die infolge der klimatischen und ökologischen Verhältnisse über eine begrenzte Haltbarkeit verfügen. Es gibt keinerlei Inschriften in Stein und keine beschriftete Keramik, und deshalb auch keine archäologischen Funde dieser Schrift; das gilt *cum grano salis*⁶⁶ für die philippinischen Schriften insgesamt.⁶⁷ Im Falle der Hanunoo-Mangyan ist dieser Befund in jeder Hinsicht funktional für die herrschaftsfreie politische Struktur: Erstens ist das Schreibmaterial für jedes Gesellschaftsmitglied ohne größeren Aufwand frei verfügbar und deshalb egalitäts-kompatibel. Zweitens wird die Tradierung des kulturellen Gedächtnisses, soweit dieses überhaupt dem Schriftmedium anvertraut wird, weiterhin homöostasefähig gehalten: Im Prozess des ständigen Kopierens der Texte können sich Änderungen, die durch den Wandel der sozialen oder natürlichen Realität ›notwendig‹ geworden sind, relativ geschmeidig einstellen – obsolete Texte verschwinden, andere können variiert werden, neue kommen hinzu usw. Die Gefahr etwa, dass ein einmal zwischen Gleichen formulierter Rechtsstatus später, etwa infolge demographischen Wandels, die Verhältnisse von Ungleichen festschreibt, ist schon dadurch gebannt.

Recht unterschiedlich sind die in der Literatur gegebenen Aussagen zur Literalitätsrate der Hanunoo-Mangyan. Glicorio Ordoñez schrieb im Jahre 1906, »vielleicht drei Prozent« verständen es, ihr eigenes »Alphabet« zu lesen und zu schreiben.⁶⁸ Es ist dabei nicht klar, auf welche Gesamtheit diese Zahl sich beziehen soll; denn obwohl Ordoñez dies in Bulalacao, also im Hanunoo-Mangyan-Gebiet veröffentlichte, bezog er sich im Titel auf »die Mindoro-Mangyan«, also möglicherweise auf die indigenen Bewohner der gesamten

64 A. Postma: Contemporary Mangyan Scripts, S. 3; vgl. auch D. Diringer: The Alphabet, S. 348; und zur Beschriftung der selbst verfertigten Gitarren F. Gardner: Philippine Indic Studies, S. 55.

65 A. Postma: Contemporary Mangyan Scripts, S. 9.

66 Vgl. J. G. Espallargas: The Sumatran Origins of the Philippine Script, S. 124.

67 Vgl. F. Gardner: Philippine Indic Studies, S. 3.

68 Z. n. F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing I, S. 59.

Insel. Gardner und Maliwanag erwähnen 1939 insbesondere, dass viele Frauen die »Hampangan-Hanono-o-Sprache« sowohl lesen als auch schreiben können.⁶⁹ Im zweiten Band ihrer Kompilation lassen sie jedoch ihre Gewährsfrau Luyon (in *surat mangyan!*) äußern: »Nicht zahlreich sind jene, die zu schreiben verstehen.«⁷⁰ In den 70er Jahren vertrat Martin Shivnan noch einmal die Ansicht, nur wenige Mangyan seien, »selbst in ihrer eigenen Sprache«, literal.⁷¹ Hier ist aber nicht nur fraglich, ob er die Gesamtheit der indigenen Bevölkerung Mindoros oder die Hanunoo-Mangyan im Besonderen meint; seine Argumentation muss auch im Lichte seines Hauptanliegens gesehen werden, die Mangyan als eine Ethnie zu zeichnen, die in »absoluter Armut« existiert.

Die übrigen, und darunter die am besten informierten, Autoren gehen von einer hohen Literalitätsrate aus. So schreibt Conklin Ende der 40er Jahre, in einigen Siedlungen »im zentralen Areal« der Hanunoo-Mangyan (d.h. mit wenig Kontakt zu den Tiefländern) betrage diese Rate über 60 Prozent.⁷² Von »bis zu 60 Prozent« Literalität spricht 1975 das Handbuch »Ethnische Gruppen im Insularen Südostasien«.⁷³ Auch Postma rechnet in den 60er Jahren mit »ungefähr 60 %«⁷⁴, setzt diese Ziffer aber in den 70er Jahren auf »fast 70 Prozent« hinauf.⁷⁵ Erst in den 80er Jahren beklagt er eine Vernachlässigung der Schriftradiation, und in den 90er Jahren eine direkte Ablehnung der Schrift als »altmodisch und unpraktisch« bei der Jugend.⁷⁶ Die Verfallsrate der einigenständigen Schriftkultur dürfte proportional zur Intensität der Kontakte mit den *damuong* sein und daher in den Bergen geringer ausfallen; allerdings bemühen sich die Missionare der SVD, in den von ihnen initiierten Schulen neben der lateinischen Schrift auch die *surat mangyan* lehren zu lassen.⁷⁷

69 F. Gardner/I. Maliwanag: *Indic Writing I*, S. 28.

70 F. Gardner/I. Maliwanag: *Indic Writing II*, S. 26.

71 Shivnan, Martin: *The Voice of Absolute Poverty*. Typoskript, Februar 1977, S. 3.

72 H. C. Conklin: *Bamboo Literacy on Mindoro*, S. 9.

73 F. M. LeBar: *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia*, S. 74.

74 Postma, Antoon: »The Ambahan: A Mangyan-Hanunoo Poetic Form«, in: *Asian Studies* III, 1 (April 1965), S. 71-85, hier S. 79.

75 A. Postma: *Contemporary Mangyan Scripts*, S. 7; A. Postma: *Treasure of a Minority*, S. 13.

76 Postma, Antoon: *The Mangyan Ambahan. Past, Present, Future*. Manuskript eines Vortrags, Januar 1985, S. 13; Ders.: »The Ambahan. A Mangyan Poem of Mindoro«, in: *Philippine Quarterly of Culture & Society* 23 (1995), S. 44-61, hier S. 59; vgl. auch Ders.: *The Ambahan. Mangyan Verbal Art*. Vortragsmanuskript, Oktober 1980, S. 7.

77 Vgl. E. de la Paz: *A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture*, S. 58.

Eine Literalitätsrate der Hanunoo-Mangyan von 60 bis 70 Prozent kann für das dritte Viertel des 20. Jahrhunderts somit als gesichert gelten, und es sind keine Gründe dafür erkennbar, diesen Befund nicht um etliche Jahrzehnte in die weitere Vergangenheit zu extrapolieren. Das Erstaunliche an einer so hohen Rate der Schriftkundigkeit liegt nun darin, dass es traditionell keine organisierte Form des Lehrens und Lernens der Schrift gibt. Der Erwerb dieser Kulturtechnik geschieht auf rein freiwilliger Basis. So schreibt Postma:

»Die Schrift wird von der Mehrheit der Mangyan-Bevölkerung, Männern wie Frauen, beherrscht und praktiziert, obwohl es keine strikte und formalisierte Methode gibt, sie den Kindern beizubringen. Die Eltern zwingen sie ihnen nicht auf, sondern für gewöhnlich entwickelt ein Junge oder ein Mädchen Interesse an dieser Kommunikationsform und lernt sie geduldig, ein Zeichen nach dem anderen.«⁷⁸

Auch Luyon hatte geschrieben, da es keine Lehrer in der Kultur der Hanunoo-Mangyan gebe, werde das Schreiben wie jede andere Fertigkeit durch Nachahmung gelernt.⁷⁹

Es ist eine Ungenauigkeit, wenn Emeterio de la Paz schreibt, die Technik des Schreibens und Lesens werde erst im Erwachsenenalter erlernt.⁸⁰ Vielmehr sind es die Heranwachsenden, die die Motivation entwickeln, sich diese Technik anzueignen. Am eindrucksvollsten hat dies Harold Conklin beschrieben. In seinem Aufsatz von 1949 gab er, nachdem er ebenfalls das »überraschende Fehlen formaler Unterweisung im Gebrauch dieser Schrift« konstatiert hatte, folgendes Beispiel:

»Ein junger Bursche hat begonnen, ein ernsthaftes Interesse an den Mädchen verschiedener Nachbarsiedlungen zu entwickeln. Daher verbringt er auch, dem Brauch folgend, nennenswerte Zeit mit denjenigen seiner älteren männlichen Verwandten, die gute Sänger sind, und versucht stets, zusätzliche Verse aufzuschnappen, die für das Darbringen eines Ständchens [*serenading*] brauchbar sind. Wenn er seinen Onkel ein langes und besonders gefälliges Lied singen hört, bittet er ihn, die Wörter auf einen Kalkbehälter aus Bambus zu schreiben. Sein Onkel holt bereitwillig sein kleines Messer aus der Scheide und ritzt mit der scharfen Spitze das gesamte Lied,

78 A. Postma: *Facets of a Philippine Cultural Heritage*, S. 7.

79 Vgl. F. Gardner/l. Maliwanag: *Indic Writing I*, S. 31.

80 Vgl. E. de la Paz: *A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture*, S. 23.

Silbe für Silbe, in die harte, glänzende Oberfläche des Bambus [...]. Während der Onkel des Jungen die Inschrift fertig stellt, erklärt er, dass jedes Zeichen für nur eine Silbe steht. Dann, während sie das Lied laut wiederholen, verfolgen sie sorgfältig die Schrift, indem sie mit dem Finger jedem der eingeritzten Zeichen folgen. Daraufhin tut der Junge dies für sich allein, wird mehr und mehr mit den verschiedenen Zeichenformen vertraut und klärt Zweifelsfälle mit seinem Onkel. Da ein Kalkbehälter ein unentbehrlicher persönlicher Besitz ist und immer im Schulterbeutel mitgeführt wird, kann der Junge die Zeichen dieses Liedes jedes Mal betrachten, wenn er ein Betel-Kauen zubereitet. Nach ein paar Tagen hat er sie perfekt gelernt und beginnt mit Schreibübungen, indem er dieselbe Inschrift auf die Rückseite seines Bambus-Bogens [*selfbow*] kopiert und dabei allmählich die passende Technik entwickelt, jedes der Zeichen mit seinem eigenen Messer einzuritzen. Bald kehrt er zu den Älteren zurück, um das Ergebnis begutachten zu lassen, und um weitere Lieder und die Kenntnis zusätzlicher Zeichen zu erlangen.«⁸¹

Es ist also die Brautwerbung, welche die Jugendlichen veranlasst, die Schrift zu erlernen (wir kommen darauf zurück). Dies gilt für beide Geschlechter. Conklin hat in einer anderen Arbeit das Leben eines heranwachsenden Hanunoo-Mangyan-Mädchen mit dem Namen Maling beschrieben. 1957 traf er die Elfjährige dabei an, wie sie die Fußbodenleisten in ihrem Wohnhaus mit einem Messer bearbeitete. Auf seine Frage nach dem Zweck antwortete Maling nur, sie »kritzele«; später entdeckte Conklin aber »ein halbes Dutzend klar eingeritzte Silbenzeichen« zwischen anderen, misslungenen Zeichen. Maling erklärte später, sie kenne die Bedeutung der Zeichen nicht; sie habe sie einfach vom Tabakbehälter ihrer Mutter kopiert. Aber sie zeigte sich recht interessiert am Erlernen der *Ambahan*-Gedichte, die u.a. bei der Brautwerbung verwendet werden. Wenige Wochen später stellte Conklin fest, dass Maling bereits 18 häufig vorkommende Zeichen (von den 48 diakritischen Varianten) beherrschte.

»Im Abstand von sechs bis acht Wochen führte ich danach weitere Überprüfungen durch, um Malings Fortschritte festzustellen. Jedes Mal hatte sie sieben oder acht neue Zeichen hinzugelernt, bis sie alle beherrschte außer jenen, die die fünf oder sechs seltensten Silben in der Sprache repräsentieren. Zu dieser Zeit war sie recht geübt in schneller Transkription, und sie konnte

81 H. C. Conklin: Bamboo Literacy on Mindoro, S. 9-10.

fast jeden Vers lesen, den sie fand, und tat das auch. Im Laufe von sechs Monaten hatte sie, ohne irgendeine ihrer Haushaltspflichten aufzugeben, das technische Training nahezu vollendet, das sie benötigte, um für den Rest ihres Lebens unzählige Lieder und Briefe aufzuzeichnen und zu lesen. Keine einzelne Person hatte sie mit mehr als einem Bruchteil des Lesematerials versorgt, das sie studiert hatte«.⁸²

Die hier zutage tretende Art des Lernens einer so avancierten Kommunikationstechnik wie des Lesens und Schreibens zeigt eindrucksvoll, dass und wie dies in einem herrschaftsfreien Kontext möglich ist. Es gibt keine spezialisierten Lehrpersonen, und gerade in diesem Lernfeld auch keinerlei Lernzwang, die Initiative geht immer von den Lernenden aus. Einmal unterstellt, dem Kommunikationsmedium Schrift »inhäriere« eine gewisse *Anfälligkeit* für die Indienstnahme durch Herrschaft und Ausbeutung, liegt in diesen Umständen des Lernens bereits ein institutionalisiertes Gegenmittel: Die Vielzahl der Lehrpersonen und die Initiative von unten konnotieren die Schrift von Anfang an mit Egalität. Die Inhalte der Schriftverwendung, ihre Genres, denen wir uns nun zuwenden, verstärken diesen Effekt.

Das Interesse von Jugendlichen am Erlernen der Schrift erwächst also, wie Conklin gezeigt hat, aus deren Wunsch, ein möglichst großes Repertoire traditioneller, schriftlich tradierter Liebeslieder zu beherrschen, die für das hochgradig sublimierte und ritualisierte Liebeswerben benötigt werden. Dieses ist hier kurz zu skizzieren.

Wenn ein Junge beschlossen hat, einem Mädchen in einer anderen Siedlung »den Hof zu machen«, zieht er nachts in Begleitung seiner Freunde über die Berge zum Haus des Mädchens. Schon der Weg ist angefüllt mit dem Rezitieren von *ambahan*-Versen. Am Ziel der Reise verbirgt der jugendliche Freier sich unter einer Decke und beginnt mit verstellter Stimme (nämlich einatmend sprechend) den poetischen Dialog mit der Angebeteten, während seine Freunde ihn auf ihren Gitarren begleiten. Das Mädchen antwortet auf die in *ambahan* vorgetragenen Avancen in derselben Gedichtform, und auf diesem

82 H. C. Conklin: Maling, S. 117-119. Eine Lernzeit von sechs Monaten gab auch Luyon an; vgl. F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 21. Conklin hatte in dem zuerst zitierten Fallbeispiel von »der Freizeit von nur ein paar Wochen« gesprochen, die zum Erlernen der gesamten Silbenschrift nötig seien; dies erscheint denn doch etwas zu optimistisch. Vgl. für eine ähnliche Charakterisierung des individuellen Schrifterwerbs bei den Hanunoo-Mangyan noch W. Panganiban: Courting Custom, S. 14.

Wege wird im Wechselfvortrag ausgehandelt, ob das Werben des Jungen erfolgreich ist. In diesem Fall darf er das Haus des Mädchens betreten und im gleichen Raum wie sie schlafen, ohne dass sie einander aber berühren.⁸³ Eine Reihe solcher erfolgreicher Besuche kann schließlich zur Eheschließung führen, die in der Errichtung eines gemeinsamen Hauses mit einem eigenen Herd besteht.⁸⁴ Da die einzelnen *ambahan* in der Regel traditionelles Erbe sind, ist klar, dass beide Dialogpartner für alle Eventualitäten des ›Gesprächs-Verlaufs passende Exemplare in ihrem Repertoire haben müssen.

Die *ambahan* sind eine Gedichtform, bei der jede Zeile sieben Silben aufweist, wobei alle Endsilben eines Gedichts sich aufeinander reimen. Sie sind von sehr unterschiedlicher Länge. Eine ausgeprägte Metaphorik prägt die *ambahan*, wobei die Pflanzen- und Tierwelt Mindoros eine herausragende Rolle spielt. Obwohl bis in die Gegenwart *ambahan* geschaffen werden, gibt es keine individualisierte Autorschaft einzelner Stücke.⁸⁵ Es handelt sich um eine in besonderer Weise interaktive Art der Poesie, wie sich im Hinblick auf das Erlernen und Anwenden der Liebeswerbungs-*ambahan* ja schon gezeigt hat. Jeder *ambahan* stellt im Grunde genommen eine Frage dar, die eine (poetische) Antwort erheischt.⁸⁶

Und die ritualisierte Brautwerbung ist nicht das einzige Anwendungsbereich der *ambahan*-Poesie. Postma hat gezeigt, dass sie in einer Vielzahl sozialer Interaktions-Situationen Verwendung findet: Eltern gebrauchen sie bei der

83 Lediglich D. L. C. Bacalzo: Experiencing Gender and Sexuality, S. 71, spricht ausdrücklich von der Möglichkeit vorehelichen Geschlechtsverkehrs auf Initiative des Mädchens. Die Voraussetzung dafür, nämlich dass jugendliche Mädchen (*daraga*) ihr eigenes Haus (*balay daraga*), das an jenes ihrer Eltern angrenzt, bauen und bewohnen (wie auch die gleichaltrigen Jungen), wird von der Literatur für die traditionellen Hanunoo-Mangyan durchgehend bestätigt.

84 Vgl. A. Postma: Treasure of a Minority, S. 40-69; E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 25; W. Panganiban: Courting Custom Among the Hanunoo Mangyans, S. 10-20; M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan, S. 54; D. L. C. Bacalzo: Experiencing Gender and Sexuality, S. 71, 73; F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing I, S. 35f.

85 Vgl. A. Postma: The Ambahan. A Mangyan Poem of Mindoro; Ders.: Treasure of a Minority, S. 12.

86 Vgl. A. Postma: Facets of a Philippine Cultural Heritage, S. 10; Ders.: The Mangyan Ambahan. Past, Present, Future, S. 9; Ders.: The Ambahan. A Mangyan Poem of Mindoro, S. 53f.; Pitogo, Resti Reyes: »Poetics of the Ambahan. The Mangyan Syllabic Art: Forms and Expressions«, in: Lolita Delgado Fansler u.a. (Hg.), Bamboo Whispers. Poetry of the Mangyan, O. O. 2017, S. 17-19.

Erziehung ihrer Kinder; Besucher, um nach Nahrung zu fragen; Verwandte aus Anlass eines Abschieds, kurz: in Situationen gesteigerter interaktiver Emotionalität, handele es sich dabei um Peinlichkeit oder Zuneigung.⁸⁷ Das Genre des *ambahan* ist das zentrale Medium der »zivilisierten« (Elias) Affektmodulation, oder, mit den Worten Postmas, »die richtige Lösung für den scheuen Mangyan, der zu verlegen [embarrassed] ist, um seinen Mund zu öffnen und sein Anliegen vorzutragen«. Es ermöglicht zugleich einen geschmeidigeren Umgang mit den vorhandenen Innenzwängen: »[...] der Ambahan übermittelt, bewahrt und stärkt nicht nur die Normen akzeptablen Sozialverhaltens, sondern bietet auch ein ehrbares und sozial anerkanntes Ventil, um diesen Normen zu entkommen«.⁸⁸ Das Delikate, das Unangenehme, auch das Kostbare, was in der Alltagssprache nicht thematisierbar ist, kann so in sublimierter Form angesprochen und kommuniziert werden. Auch die Schrift selbst als Kommunikationsmedium kann eine solche sublimierende Funktion annehmen in einer Gesellschaft, die praktisch ohne *face-to-face*-Kommunikation im buchstäblichen Sinne auskommt: Wenn von den Buhid gesagt worden ist, dass sie bei ihren Konversationen jeden Blickkontakt meiden und insbesondere im Falle zu erhebender Vorwürfe stets nur die Allgemeinheit adressieren, ohne die Namen der Beschuldigten auszusprechen⁸⁹, so zeigen sich darin Standards der Mittelbarkeit, die durch schriftliche Kommunikation ebenso bedient, eingeübt und betont werden können wie durch die poetische Form. Aber auch von den nicht-literalen Alangan-Mangyan wird berichtet, dass sie bei Unterhaltungen in größeren Gruppen Blickkontakte mieden und stattdessen alle in dieselbe Richtung schauten, bzw. bei Streitgesprächen geradezu einander den Rücken zukehrten und in

87 Vgl. A. Postma: The Ambahan. A Mangyan-Hanunoo Poetic Form, S. 80; Ders.: The Ambahan. A Mangyan Poem of Mindoro, S. 55-57; E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 33.

88 A. Postma: The Ambahan. A Mangyan Poem of Mindoro, S. 57.

89 Vgl. Hofmann, Nicole: »Harmonie-Ideologie und Strategien der Konfliktlösung bei den Buhid«, in: Jürg Helbling (Hg.), Die Mangyan auf Mindoro. Gesellschaft, Kultur und Geschichte einer philippinischen Bergbevölkerung, Zürich: Argonaut 1993, S. 93-114, hier S. 96.

die dem Adressaten entgegengesetzte Richtung blickten.⁹⁰ Die Schrift ist also für eine solche Disposition funktional, aber nicht ihre Bedingung.

Und nicht nur der Form, sondern auch den Inhalten nach bleibt die Kunst der *ambahan* zugleich Ausdruck und Stütze des Gewalt verabscheuenden Wertekanons der Hanunoo-Mangyan. Hierzu kam weiter oben schon Thomas Gibson zu Wort, der im Umfeld des dort wiedergegebenen Zitats auch schreibt: »Anstatt in Akten der Tapferkeit miteinander zu wetteifern, ziehen Buhid-Jugendliche« – und er dehnt diese Einschätzung später auf die Hanunoo-Mangyan aus – »es vor, ihre Zeit mit dem Erlernen von Liebesgedichten zu verbringen, mit denen man um junge Mädchen werben kann.«⁹¹ Die Sexualität hat keine aggressiven Konnotationen, und Aggressivität bleibt insgesamt eine entwertete Kategorie.

Dennoch scheitert das Konzept vom Menschen als einem »*Homo ludens*« (Huizinga), einem wetteifernden Wesen, nicht an den Hanunoo-Mangyan. Der Wettbewerbs-Aspekt ihrer Kultur verwirklicht sich just im Medium der *ambahan*. Wann immer viele Mangyan zusammen sind, kommt es zu förmlichen poetischen Zweikämpfen, oft zwischen älteren Männern, obwohl das Gender kein Ausschließungsfaktor ist.⁹² Die wichtigste solche Gelegenheit, das »größte sozio-religiöse Ereignis des Jahres« ist das sogenannte *panlúdan*, das Ritual der Zweitbestattung.⁹³ Wir haben Conklins Beschreibung dieses Rituals, zu dem Gäste aus weitem Umkreis eintreffen, bereits oben unter dem Aspekt der ökonomischen Egalisierung zitiert. Conklin erwähnt in diesem Zusammenhang weiter, die Popularität sowohl von Frauen als auch von Männern werde bei diesen Treffen vor allem durch die Zahl der »traditionellen Liebeslieder«, die sie rezitieren könnten, und durch ihre Fähigkeit, in jeder Situation den passenden Vers parat zu haben, bestimmt. *Ambahan* spielen demnach insgesamt eine zentrale Rolle bei diesem und bei anderen Festen. Was nun im Speziellen die formalisierten *ambahan*-Wettbewerbe betrifft, hat Postma folgende Beschreibung gegeben:

-
- 90 Lauser, Andrea: »Wir Mangyan haben Angst«. Friedfertigkeit und Angst als Modell einer friedvollen Gesellschaft, in: Peter J. Bräunlein/Andrea Lauser (Hg.), Krieg & Frieden. Ethnologische Perspektiven (= Kea, Sonderband 2), Bremen: Kea-Edition 1995, S. 237-266, hier S. 252, Anm. 20.
- 91 T. Gibson: Raiding, Trading and Tribal Autonomy, S. 7.
- 92 Vgl. A. Postma: The Ambahan. A Mangyan-Hanunoo Poetic Form, S. 80; Ders.: Treasure of a Minority, S. 15; Ders.: The Ambahan. A Mangyan Poem of Mindoro, S. 54.
- 93 Vgl. H. C. Conklin: Bamboo Literacy on Mindoro, S. 8; vgl. F. Gardner/l. Maliwanag: Indic Writing II, S. 14-18; E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 38.

»Es ist in der Tat ein Vergnügen, die Leute zu sehen, wie sie die Wettkämpfer umringen (ohne Verabredung, ohne Regeln, ohne Wetten) und aufmerksam einem *ambahan* nach dem anderen lauschen. Nach dem Singen eines *ambahan*, mit einem Ausdruck des ›versuch doch, diesen hier zu überbieten‹, kommt die andere Partei, nachdem sie über eine angemessene Antwort nachgedacht hat, mit ihrer Entgegnung heraus, unterstützt vom Lachen und den aufmunternden Rufen der Anderen. In den meisten Fällen ist derjenige, welcher als letzter antwortet, der unausgesprochene Gewinner. Aber bis dahin kann es tief in der Nacht sein. Der Wettstreit ist nicht das Wichtigste. Es ist die Freude der Unterhaltung.«⁹⁴

Postma folgend, sind die *ambahan*-Wettbewerbe sogar ein wesentlicher Grund für die Leute, aus weitem Umkreis zu den Festen zu kommen.⁹⁵ Dies ist ein weiterer Aspekt der Einsicht: *Ambahan* stiften Kommunikation unter den Hanunoo-Mangyan. Für diese fundamentale sozialintegrative Funktion der Poesie ist nun die Schrift an sich keine unverzichtbare Voraussetzung. Aber dennoch sind bei den Hanunoo-Mangyan die *surat mangyan* und die *ambahan* eine Symbiose eingegangen, bei der sie für einander die Bedingung ihres Fortbestehens sind. Auch wenn es möglich ist, sich als Illiteraler an der *ambahan*-Kultur zu beteiligen, fordert die Schriftlichkeit doch die Breite des Repertoires. Deswegen ist die übliche Weise der Tradierung einzelner Gedichte, sie auf Bambus zu schreiben. »Wenn also ein Mangyan einen hübschen *ambahan* entdeckt, den er behalten möchte, wird er ihn kopieren, indem er ihn mit seinem Messer auf Bambus einritz«.⁹⁶ Umgekehrt ist die *ambahan*-Kultur offenbar der Hauptgrund für das Überleben der Schrift bei den Hanunoo-Mangyan. Postma schätzt, dass etwa 80 Prozent alles dessen, was die Leute in ihrer traditionellen Schrift niederschreiben, im Zusammenhang mit den *ambahan* steht. Dies hängt auch damit zusammen, dass die erwähnten Defizite der Schrift in der poetischen Form nicht so sehr ins Gewicht fallen: Rhythmus und die stets sich reimenden Endsilben halten einige der Informationen bereit, die durch die Schrift selbst nicht darstellbar sind.⁹⁷ Mehrfach hat Postma seine Überzeugung betont, dass es einerseits der Existenz der Schrift zu verdanken sei, »dass diese Form der Literatur auch heute noch sehr lebendig ist und von etwa 80 Prozent der Mangyan, Alten wie Jungen, beherrscht wird«;

94 A. Postma: The Ambahan. A Mangyan-Hanunoo Poetic Form, S. 81.

95 Vgl. A. Postma: The Ambahan. A Mangyan Poem of Mindoro, S. 54.

96 A. Postma: The Ambahan. A Mangyan-Hanunoo Poetic Form, S. 77.

97 Vgl. A. Postma: Facets of a Philippine Cultural Heritage, S. 9.

und dass andererseits das *ambahan*-Brauchtum »ganz sicher zur Literalität von fast 70 Prozent der Mangyan-Bevölkerung Süd-Mindoras beiträgt«.⁹⁸

Die *ambahan* sind egalitäre Poesie; dies zeigt sich schon an der Struktur ihrer Produktion und Reproduktion, insbesondere durch die Leugnung individueller Autorschaft und durch den zentralen Stellenwert des Teilens (durch Kopieren).⁹⁹ Ihre Anwendung stiftet Liebesbeziehungen und Ehen, und kollektive Freude im Fest. Und selbstverständlich haben auch die thematischen Inhalte der einzelnen Poeme einen sozialintegrativen Charakter. Wenn man die von Postma publizierte Sammlung von 261 Gedichten¹⁰⁰ betrachtet, so findet man sämtliche wichtigen Themen und Ereignisse im Leben der Hanunoo-Mangyan durch entsprechende *ambahan* behandelt – von der Geburt bis zum Tod, von der Schwerebau-Landwirtschaft bis zur Gastfreundschaft. Neben höchst vielfältigen emotionalen Verfasstheiten und individuellen Handlungsentscheidungen werden darin auch die traditionalistischen Werte der Gesellschaft ausgedrückt. Bei den Liebesgedichten fällt z.B. auf, dass die Mädchen fragen, ob der Freier nicht etwa von der Küste (dem Land der *damuong*) stammt, worauf die angemessene Antwort der Verweis auf den traditionellen, nur von den Berglandbewohnern getragenen Lendenschurz ist.¹⁰¹

Die Ethik des Teilens wird schon in speziellen Kinder-*ambahan* didaktisch vermittelt.¹⁰² Aus dem oben bereits zitierten, von Gardner und Maliwanag

98 A. Postma: Contemporary Mangyan Scripts, S. 7; vgl. Ders.: »Mangyan Folklore«, in: Philippine Quarterly of Culture & Society 5 (1977), S. 38-53, hier S. 38; Ders.: Treasure of a Minority, S. 13.

99 Hier geraten wir ganz in die Nähe aktueller Debatten über Chancen von politischer und ökonomischer Egalität, etwa im Hinblick auf »Open-source« Projekte und Musiktauschbörsen im Internet, die in der Tat ein Jenseits kapitalistischer Tauschlogik aufzeigen. Dass die ökonomische Logik, jenes zu behalten oder gar zu vermehren, was man mit anderen teilt, ihre angestammte Heimat in der Sphäre der zwischenmenschlichen Liebe hat, erfasst die Kultur der Hanunoo-Mangyan, indem sie sie gerade in einem Medium verwirklicht, welches vor allem der Liebeslyrik dient. Um ein Beispiel dieser Logik aus der modernen westlichen Lyrik anzuführen, verweise ich auf das Lied »Comes a Time« von Neil Young, in dem es heißt: »We were right, we were giving/That's how we kept what we gave away«.

100 A. Postma: Treasure of a Minority.

101 A. Postma: Treasure of a Minority, S. 52, 63-64.

102 Vgl. A. Postma: Treasure of a Minority, S. 29. Gemäß Postma gibt es nicht nur für Kinder ein eigenes Korpus von *ambahan*, sondern auch die von Ledigen und von Verheirateten benutzten Poeme gehören diskreten Kategorien an; vgl. Ders.: The Ambahan. A Mangyan-Hanunoo Poetic Form, S. 79f; Ders.: Treasure of a Minority, S. 14.

überlieferten *ambahan*¹⁰³ scheint sich auch folgern zu lassen, dass Gedichte als soziales Sanktionsmittel im Sinne einer Art *charivari* (also eines typischen egalitären Sanktionsinstruments) verwendet werden können, und zwar, um individuelles Besitzstreben zu geißen; gemäß Gardners Übersetzung hieß es da: »Man schreibe es auf: /Zänkische Familie, /Alle voll Gier«.¹⁰⁴ Eine immanente Verknüpfung von schriftlicher Poesie und der Ethik des Teilens ergibt sich ferner daraus, dass der Austausch von *ambahan* typischerweise mit dem kulturell wichtigen, als Begrüßungsritual praktizierten Austausch der Ingredienzien des Betel-Konsums verknüpft ist, auf deren Behältnissen die Texte ja eingraviert sind.¹⁰⁵

Die überragende Rolle, welche die Dichtkunst bei der Schriftverwendung der Hanunoo-Mangyan spielt, bedeutet aber nicht, dass es keine anderen Textgattungen gäbe. Als wichtige prosaische Gattung ist die Briefkorrespondenz zu erwähnen. Conklin unterscheidet zwei Typen von Briefen: Erstens »gewöhnliche Bittschreiben, Ankündigungen von Zeremonien« und ähnliches, die auf Bruchstücke von Bambus geschrieben werden; und zweitens Liebesbriefe, die sorgfältig auf sauber zugeschnittene Bambus-Internodien graviert und oft mit Randornamenten verziert werden.¹⁰⁶

Auch sonstige Kommunikation mit Abwesenden ist weit verbreitet. Postma berichtet:

»Ich habe Notizen auf einem Bambus-Wasserbehälter gesehen, der an der Seite eines Hauses stand. Der Besitzer war nicht zuhause, daher hatte ein Vorbeigehender seine Nachricht hinterlassen wie auf einem Anschlagbrett: ›Schade, du warst fort. Ich bin hungrig und wollte um etwas zu Essen bitten. Bitte komm nächste Woche und hilf uns beim Reispflanzen.‹¹⁰⁷

Die Schrift, die in diesem Beispiel nur die *Zeit* überbrückt, dient bei der Mangyan-Korrespondenz selbstverständlich häufig auch zur Überbrückung

¹⁰³ F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 48.

¹⁰⁴ Dass die Schriftkultur hier beiläufiger Gegenstand der Poesie ist, hat auch in der Sammlung Postmas viele Parallelen.

¹⁰⁵ Vgl. A. Postma: The Function of Folklore in Mangyan Literacy, S. 3; Ders.: Treasure of a Minority, S. 103-104; E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 34-35.

¹⁰⁶ Vgl. H. C. Conklin: Bamboo Literacy on Mindoro, S. 11. Die Bedeutung von Liebesbriefen wird auch von W. Panganiban: Courting Custom Among the Hanunoo Mangyans, S. 14, betont.

¹⁰⁷ A. Postma: Facets of a Philippine Cultural Heritage, S. 8.

von Raum.¹⁰⁸ In dieser Hinsicht ist nun die organisatorische Lösung der Hanunoo-Mangyan besonders faszinierend, und sie wirft wie kaum ein anderes kulturelles Merkmal Licht auf die politische Logik dieser Gesellschaft. Es handelt sich um die oft beschriebene Postzustellung der Hanunoo-Mangyan. Der Absender platziert dabei seinen Bambusbrief, der Name und Siedlung des Empfängers enthält, auffällig an einem Baum oder auf einem gespaltenen Stock an dem Wege, in dessen Richtung der Wohnort des Empfängers liegt. Jeder Mangyan, der vorbeikommt und den Brief sieht, wird ihn nehmen, die Botschaft lesen und ihn in seiner Schultertasche zum Empfänger oder, falls er nicht dorthin geht, bis zu dem Punkt auf seinem Weg mitnehmen, der dem Bestimmungsort am nächsten ist. Er wird ihn dort wieder auffällig platzieren, so dass eine weitere Person den Brief weiterbefördern kann. Bis zu sechs Stationen kann eine solche Briefbeförderung typischerweise umfassen, und der Brief erreicht häufig noch am gleichen Tag, sonst aber nach ein bis drei Tagen, sein Bestimmungsziel.¹⁰⁹

Hier haben wir das politische Prinzip der Selbstorganisation (als Alternative zur Regierung) in reinster Form. Da im Hinblick auf das Funktionieren dieses Systems keine Interessendifferenzen entstehen können, ist keine – und sei es auch: herrschaftsfreie – Instanz nötig, um es aufrecht zu erhalten. Die Institution der Mangyan-Post ist ein klarer Ausdruck der Wirksamkeit des Prinzips egalitärer gegenseitiger Hilfe in dieser Kultur.¹¹⁰

¹⁰⁸ Vgl. zu einem bemerkenswerten Fall überseeischer Mangyan-Briefkorrespondenz unter den Bedingungen des US-Imperialismus: F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 30-31; Postma, Antoon: »The First Mangyans in America. A Tale of Bamboo Mail«, in: Bulawan, Journal of Philippine Arts & Culture 17 (2005), S. 8-37; Haude, Rüdiger: »Wissenschaftliche Menschenfresser. Wie der Imperialismus sich die Fremden einverleibt, um sie auszuschließen«, in: Dominik Groß (Hg.), Die dienstbare Leiche. Der tote Körper als medizinische, soziokulturelle und ökonomische Ressource. Proceedings zum Kick-off Workshop des Aachener Kompetenzzentrums für Wissenschaftsgeschichte der RWTH Aachen (15.-16. Januar 2009), Kassel: Kassel University Press 2009, S. 79-84, hier S. 81-83.

¹⁰⁹ Vgl. F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 6; Gardner: Philippine Indic Studies, S. 43; D. Diringer: The Alphabet, S. 349; E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 23-24; A. Postma: Contemporary Mangyan Scripts, S. 6; Ders.: Facets of a Philippine Cultural Heritage, S. 8; H. Tichy: Honig vom Binungabaum, S. 40-41.

¹¹⁰ Bekanntlich haben die klassischen Anarchisten (so etwa John Most in »Der kommunistische Anarchismus«) als Hauptbeleg für die empirische Verwirklichung des Prinzips freiwilliger Vereinbarungen zum allseitigen Nutzen den in den 1870er Jahren – also mitten in der vielleicht herrschaftsbeherrschendsten Phase der bisherigen Geopolitik,

Das Funktionieren der Mangyan-Post setzt übrigens eine hohe Literalitätsrate voraus und kann daher, wie Diringer richtig bemerkt, als Beweis für jene gelten.¹¹¹

Ein weiteres ›Genre‹ der Schriftverwendung bei den Hanunoo-Mangyan sind Namenszüge als Eigentumszeichen auf solchen Gegenständen, die als persönliches Eigentum gelten können oder an denen momentan ein individuelles Nutzungsrecht besteht. Insbesondere findet man Namenszüge auf der Kleidung (Jacken) aufgestickt.¹¹² Luyon hatte ferner notiert, dass Eigentümernamen auf *bolos*, Speeren, Stöcken (*canes*), Bögen und Messern eingeritzt werden.¹¹³ In der *ambahan*-Sammlung von Postma ist mehrfach von Bienenstöcken die Rede, die mit Eigentumszeichen markiert sind und von denen man sich daher fernhalten soll¹¹⁴; aber bei dem hochgradig metaphorischen Charakter dieser Gedichte ist nicht gewiss, ob solcher Schriftverwendung eine Alltagspraxis entspricht.

Damit sind die traditionellen Verwendungsformen der Schrift bei den Hanunoo-Mangyan erschöpft. Zwar erwähnt Juan R. Francisco in seiner »Philippine Paleography«, die Mangyan schrieben ihre Gebete im Zusammenhang mit der Verehrung eines »Hühnchengeistes« (*spirit of the chicken*) nieder; doch scheint er über die Mangyan nicht allzu zuverlässig informiert zu sein, wenn er sie zum Beleg dafür macht, dass die philippinischen Schriften stets »küstenorientiert« (*coastal in orientation*) gewesen seien.¹¹⁵ Auch der Hühnchengeist findet in der sonstigen Literatur keinen Anhalt.

Eine weitere interessante Miszelle zur Schriftverwendung übermittelt Miyamoto; danach soll es in früheren Zeiten einmal ein »Mangyan-Gesetzbuch«

im Imperialismus – gegründeten *Weltpostverein* angeführt. Die Begründung war dabei ähnlich: Sanktionsinstanzen waren nicht nötig, weil jeder Normbrecher zugleich sich selbst geschädigt hätte. Die Mangyan-Post geht aber über die Herrschaftsfreiheit des Weltpostvereins weit hinaus, weil sie die *interne* Postorganisation betrifft, die ohne Zustellungskosten und ohne jede Bürokratie auskommt und dabei höchste Effizienz erzielt. Demonstrierte der Weltpostverein die mögliche Herrschaftsfreiheit zwischen Staaten, so die Mangyan-Post zwischen Menschen.

111 Vgl. D. Diringer: The Alphabet, S. 349.

112 Vgl. N. Ono: Hanunoo's Way of Life II: Clothing, S. 35; A. Postma: Facets of a Philippine Cultural Heritage, S. 6.

113 Vgl. F. Gardner/I. Maliwanag: Indic Writing II, S. 20, 25.

114 Vgl. A. Postma: Treasure of a Minority, S. 119, 128.

115 Francisco, Juan R.: Philippine Paleography, Quezon City: Linguistic Society of the Philippines 1973 (= Philippine Journal of Linguistics Special Monograph, 3), S. 22, 89. Vgl. J. G. Espallargas: The Sumatran Origins of the Philippine Script, S. 125.

gegeben haben, wie ihm der rechtskundige Hanunoo-Mangyan Adag berichtet:

»In den Tagen des spanischen Regimes lebte ein Mann namens Sabong. Er wurde von den Leuten ›kabisa Sabong‹ genannt. Er war intelligent und wusste viel über das Mangyan-Recht. Er ordnete eine große Zahl von Fällen, die in der Vergangenheit aufgetreten waren, und zeichnete sie in *surat mangyan* auf Papier auf, und so machte er ein dickes Buch des Mangyan-Rechts. Das Buch verschwand später jedoch aus dem einen oder anderen Grund.«¹¹⁶

Die tatsächliche Existenz geschriebenen Rechts würde nichts gegen den herrschaftsfreien Charakter der Gesellschaft aussagen, für das es Geltung besitzt. Im Gegenteil kann die Kodifizierung von Recht geradezu eine antikönigliche Maßnahme sein, wie gelegentlich im archaischen Griechenland, in der französischen Revolution, und nach meiner Überzeugung auch im richterzeitlichen Israel.¹¹⁷ Aber die dort gegebene Notwendigkeit einer demonstrativen, kodifizierten Absetzung von vorgängiger Königs-Herrschaft hat im Falle der Hanunoo-Mangyan nicht bestanden. Die Geschichte von ihrem verschollenen Gesetzbuch drückt, unabhängig von ihrem historischen Wahrheitsgehalt, die Überflüssigkeit eines solchen Unterfangens sinnfällig aus.

Mit ihrem Verweis auf Papier als Schriftträger zeigt die Gesetzbucherzählung aber zugleich, dass es sich um eine Folge von Kulturkontakt handelt. In diese Rubrik gehört nun auch noch eine Reihe weiterer Schriftverwendungen, die abschließend erwähnt werden sollen. Die Erforscher der Ethnie der Hanunoo-Mangyan haben die *surat mangyan* vielfach für ihre Zwecke fruchtbar gemacht. Die Sammlung von Selbstzeugnissen über diese Kultur von Luyon und anderen durch Gardner und Maliwanag ist das quantitativ bedeutendste Beispiel hierfür¹¹⁸; auch dieser Aufsatz hat mehrfach darauf zurückgegriffen. Miyamoto beschreibt, wie er die Schrift seinerseits zur Datenerhebung verwendete: Um eine indigene Klassifikation von Krankheiten zu gewinnen, schrieb er die seinen Informanten bekannten Krankheitsnamen in *surat mangyan* auf Zettel und ließ diese durch die Informanten zu Gruppen ordnen.¹¹⁹ Die in seinem Buch wiedergegebenen

¹¹⁶ M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan, S. 129.

¹¹⁷ Vgl. R. Haude: Alphabet und Demokratie, S. 22-23.

¹¹⁸ Vgl. F. Gardner/l. Maliwanag: Indic Writing I; F. Gardner/l. Maliwanag: Indic Writing II; F. Gardner: Philippine Indic Studies.

¹¹⁹ Vgl. M. Miyamoto: The Hanunoo-Mangyan, S. 122.

Zeichnungen »böser Geister« sind ebenfalls teilweise in *surat mangyan* annotiert. Auch die Missionare haben die Schrift für ihre Zwecke implementiert und z.B. *ambahan* zu Missionierungszwecken verwendet.¹²⁰ All dies gehört aber nicht zur kulturimmanenteren Logik dieser Schrift.

Diese wird ebenso durch die vermiedenen wie durch die genutzten Anwendungsformen gekennzeichnet. Zu den auffallenden Auslassungen der Schriftverwendung gehört, dass keinerlei Zahlen ausgedrückt werden¹²¹, ein Charakteristikum, das es erleichtert, die ökonomischen Beziehungen im Zustand der Homöostase zu belassen. William Henry Scott erwähnt neben den fehlenden Zahlen auch, dass es keine Geschichtsaufzeichnungen, keine Genealogien und keine Gesetzeskodizes gebe, und fügt hinzu, genau dies hätten die spanischen Beobachter des 16. und 17. Jahrhunderts über die damaligen philippinischen Schriften insgesamt berichtet.¹²² Wiederum möchte ich bemerken, dass alle diese Textgattungen an sich mit einer herrschaftsfreien politischen Struktur durchaus kompatibel wären, auch wenn sie Folgeprobleme aufwürfen. In der Gesellschaft der Hanunoo-Mangyan besteht jedenfalls kein Bedarf an ihnen.

Dies gilt auch für die von Postma geschilderten Teile der ›Literatur‹ dieser Ethnie, welche strikt oral tradiert werden.¹²³ Dazu gehören die beliebten Rätsel und Erzählungen (*folk-tales*: Fabeln, Märchen, Mythen, Sagen und historische Erzählungen).¹²⁴ Diese Erzählungen übermitteln ihrerseits den Wertekanon der Hanunoo-Mangyan. So handelt der Daldali-Zyklus vom Schaden, der durch Ungeduld entsteht (wobei wir die Gier als einen sozialen Modus der Ungeduld ansprechen können). Fabeln handeln häufig vom Kleinen (z.B. Affen), der durch List ein gefährliches Raubtier (z.B. Krokodil) düpiert.

Aber all diese Texte werden ausschließlich mündlich weitergegeben. Es scheint, als ob die Hanunoo-Mangyan darauf bedacht sind, die Schrift als ein in seiner Anwendung wohldefiniertes Medium festzulegen, um jede Gefahr der Verselbstständigung und Entfremdung zu bannen. Historiographie, Mythographie und Jurisprudenz sind Textgattungen, die auch als schriftliche

120 Vgl. J. R. Francisco: Script Writing in the Philippines, S. 7.

121 Vgl. J. G. Espallargas: The Sumatran Origins of the Philippine Script, S. 132; F. Gardner/I. Malianagan: Indic Writing II, S. 26.

122 Scott, William Henry: Prehispanic Source Materials for the Study of Philippine History, Quezon: New Day Publishers 1984, S. 56.

123 Antoon Postma, persönliche Korrespondenz.

124 Vgl. A. Postma: Mangyan Folklore, S. 45-52.

ganz im Sinne der Herrschaftsfreiheit operieren könnten; aber sie sind doch als Genres nicht so ›unschuldig‹ wie Poesie und Privatkorrespondenz, und müssten durch die Gesellschaft stärker kontrolliert werden. Unter den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens der Hanunoo-Mangyan wären diese Kosten größer als der Nutzen solcher Schriftverwendung.

Schluss

Die Hanunoo-Mangyan liefern einen eindrucksvollen ethnografischen Beweis für die Vereinbarkeit von Schriftkultur mit einer herrschaftsfreien politischen Struktur. Die Technik des Lesens und Schreibens kann in jedermanns Hand sein, ohne dass es dazu spezialisierter (geschweige denn: staatlich verordneter) Ausbildungs-Instanzen bedürfte. Ob Schrift die Ausbeutung der Menschen befördert (Lévi-Strauss) bzw. die Macht des Gesetzes verkündet (Clastres), ist diesem Kommunikationsmedium also nicht inhärent, sondern hängt von der politischen Struktur ihrer Praxis ab: von den Bedingungen des Erlernens und der Anwendung der Schrifttechnik, der Produktion und Rezeption der Texte, von den Genres und den mitteilbaren Inhalten, sowie zu einem gewissen Grad auch von der Dauerhaftigkeit der Schriftträger. Die *surat mangyan* ist nach allen diesen Kriterien so perfekt an die politischen Bedürfnisse einer herrschaftsfreien Gesellschaft angepasst, dass sie Medium und symbolischer Ausdruck dieser Herrschaftsfreiheit ist. Der Schriftträger Bambus ist im Überfluss für alle Gesellschaftsmitglieder verfügbar (wie auch das Schriftwerkzeug, ein Messer) und insofern egalitär; zugleich sind Schriftdokumente auf Bambus semipermanent; sie können den Menschen kaum kraft ihrer Dauerhaftigkeit als verselbstständigte Gedanken gegenüberstehen. Das Erlernen der Schrifttechnik geschieht auf freiwilliger Basis und ist zugleich so weit verbreitet, dass man von allgemeiner Literalität sprechen kann. Die übermittelten Inhalte dienen weithin der Enkulturation der Individuen und der Vergewisserung über die Werte der Gesellschaft, die egalitär und friedfertig sind. Die Symbiose der poetischen *ambahan*-Kunst und der Schrifttechnik fördert diesen kulturellen Wertekanon. Die selbstorganisierte Institution der Mangyan-Post schließlich ist ein paradigmatischer Ausdruck der Verknüpfung von politischer Herrschaftsfreiheit und Schriftkultur. Die Schrift ist nicht *notwendig* für jene politische Struktur, aber sie ist durchaus geeignet, sie zu stützen.

Doch es gehört zu den Eigentümlichkeiten der nicht gerade schmalen ethnographischen Literatur über die Hanunoo-Mangyan, dass ein wechselseitiges Inbezugsetzen der politischen Struktur dieser Ethnie und ihrer Schriftkultur bisher praktisch ausgeblieben ist. Ethnologen mit einem ›politologischen‹ Blickwinkel erwähnen (wie wir weiter oben bereits angesichts der Buhiid beobachtet haben) die Schrift beiläufig knapp oder gar nicht; andere, die eine ›grammatologische‹ Perspektive verfolgen, blenden die Machtaspekte aus, die mit der Schriftnutzung verbunden sind. Jedenfalls ist eine systematische schriftpolitologische Analyse der Hanunoo-Mangyan bis heute nicht vorgelegt worden. Dies ist angesichts der starken Hypothesen, die sowohl von Ethnologen als auch von Schrifttheoretikern über den angeblichen allgemeinen Zusammenhang zwischen Herrschaft und Schrift bis heute vorgetragen werden, doch ziemlich erstaunlich.

Dass die philippinischen Schriften, die der Konkurrenz des lateinischen Alphabets im Allgemeinen nicht lange standhielten, ausgerechnet im herrschaftsfreien Kontext überlebt haben, wird implizit damit erklärt, dass die Mangyan-Ethnien auf Mindoro infolge ihrer Rückzugs- und Konfliktvermeidungsstrategien den Kontakt mit den kolonialistischen und imperialistischen Kultureinflüssen lange Zeit vermeiden oder auf ein Mindestmaß beschränken konnten. Gegen diese These, die er zuvor selbst vertreten hatte, machte Antoon Postma auf den relativ hohen Anteil spanischer Lehnwörter in der Sprache der Hanunoo-Mangyan aufmerksam¹²⁵: Kontakte mit der alternativen, spanischen Schriftkultur hatten offenbar ausreichend bestanden, um das lateinische Alphabet übernehmen zu können. Seine Nicht-Adaption bis in die jüngste Vergangenheit muss daher als ein intentionales Phänomen betrachtet werden. Sie hängt sicher mit dem fest gefügten symbolischen Ensemble von Faktoren zusammen, die aus der *surat mangyan* einen Stabilisierungsfaktor der herrschaftsfreien Struktur machten; insbesondere aus ihrer intrinsischen Verknüpfung mit der *ambahan*-Kultur. Inwieweit die *surat mangyan* je einen explizit politischen Symbolwert als Kontrast zur Schrift der Kolonialmächte besaß, wie ich dies für die phönizisch-israelitischen Alphabete in Abgrenzung zur Hieroglyphen- und Keilschrift angenommen habe¹²⁶, ist bei Lage der Quellen aber schwer zu bestimmen.

Insgesamt werfen die Ergebnisse dieser Untersuchung indes ein vielfach unterstützendes Licht auf die von mir früher vorgetragene These von der

125 Vgl. A. Postma: The Function of Folklore in Mangyan Literacy, S. 2.

126 Vgl. R. Haude: Alphabet und Demokratie, S. 21-23.

Schriftkultur des richterzeitlichen Israel. Die Entbehrlichkeit von Schulen für eine verbreitete Literalität im Falle eines einfachen Schriftsystems hat ebenso eine empirische Bestätigung gefunden wie die Annahme, das Fehlen archäologischer Schriftfunde besage nichts gegen die Möglichkeit »gerade demokratischer Schriftverwendung«. Auch gegen die Annahme der Schrifttheoretiker, Defizienzen in der phonetischen Wiedergabe einer Sprache durch ein Schriftsystem begünstigten eine geringe Diffusion der Kunst zu lesen und schreiben, wandte ich mich zu Recht: Wichtiger dürften Anzahl (und Linearität) der Zeichen eines Systems sein. Schließlich findet sich hier auch meine damalige Grundannahme bestätigt: »Nicht bestimmte Kommunikations- oder ›Verbreitungsmedien‹ (Luhmann) sind Voraussetzung für Demokratie, sondern ein egalitärer Zugang zu den je vorhandenen Kommunikationsformen und -mitteln.«¹²⁷

Interessanterweise sind es die Hanunoo-Mangyan, die den paradigmatischen herrschaftskritischen Mythos Israels, die Geschichte des Turmbaus zu Babel¹²⁸ so modifiziert haben, dass *Schrift* zum Instrument Gottes wird, um das Herrschafts-Projekt der Menschen zu vereiteln: Nachdem *mahal na makaayo* die Bauaktivitäten der Menschen sah,

»schrieb er auf eine große Tafel alle Buchstaben des Alphabets und wies einen seiner Diener an, sie, einen nach dem andern, abzuschneiden. Er nahm diese Teile und verstreute sie über die ganze Gegend. Die Leute fingen an, die Buchstaben aufzuheben, und es dauerte nicht lang, bis sie merkten, dass sie sich nicht mehr verstehen konnten. Jeder sprach eine andere Sprache.«¹²⁹

Schrift hat diese Fähigkeit: nicht nur, viele Menschen (unter einer zentralen Herrschaft) zu vereinen, sondern auch umgekehrt, sie zu ihrem politischen Nutzen voneinander getrennt zu halten. Man muss sich ihrer nur sehr bedachtsam bedienen: Die Hanunoo-Mangyan überliefern ihren Babel-Mythos, den sie mit der Idee der Schrift angereichert haben, ausschließlich in mündlicher Form.

¹²⁷ R. Haude: Alphabet und Demokratie, S. 6, 12, 17-18.

¹²⁸ Vgl. Haude, Rüdiger: »Die Faust im Wappen. Der Turmbau zu Babel als Herrschaftschiffre«, in: Günter Best/Reinhart Kößler (Hg.), Subjekte und Systeme. Soziologische und anthropologische Annäherungen. Festschrift für Christian Sigrist zum 65. Geburtstag, Frankfurt a. M: IKO Verlag für interkulturelle Kommunikation 2000, S. 61-71.

¹²⁹ E. de la Paz: A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture, S. 48-49.

Literaturverzeichnis:

- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: Beck 1997.
- Bacalzo, Doris Lorna C.: »Experiencing Gender and Sexuality. The Way of the Mangyan Patag«, in: Anthrowatch 1996, S. 62-76.
- Bantug, J. P.: »Reviving the Ancient Filipino Alphabet«, in: Philippine Review, Vol. I, No.11, Januar 1944, S. 30-34.
- Blumentritt, Ferdinand: »Die Mangianenschrift von Mindoro«, in: Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde LXIX, 11 (März 1896), S. 165-166 (Rezension von Meyer/Schadenberg/Foy: Die Mangianenschrift von Mindoro, 1895).
- Conklin, Harold C.: »Bamboo Literacy on Mindoro«, in: Pacific Discovery 11, 4 (1949), S. 4-11.
- Conklin, Harold C.: Hanunoo Agriculture (= FAO Series on Shifting Cultivation, Band II), Rom 1957.
- Conklin, Harold C.: Maling, A Hanunoo Girl from the Philippines, New Haven (Connectic.): Yale University 1964 (faksimiliert aus: Joseph B. Casagrande (Hg.), In the Company of Man. Twenty Portraits by Anthropologists, New York 1960, S. 101-125).
- Di Benedetto, John P.: Pre-Spanish Script in the Philippines. Typoskript (Seminararbeit?), 1971.
- Dichoso, Fermin: »Some Notes on the Hanunoo-Mangyan Culture«, in: Philippine Sociological Review XVI, 3-4 (July-October 1968), S. 193-195.
- Dinter, Ewald: »Introduction«, in: Lolita Delgado Fansler u.a. (Hg.), Bamboo Whispers. Poetry of the Mangyan, O. O. 2017, S. 14f.
- Diringer, David: The Alphabet. A Key to the History of Mankind, London: Hutchinson 1968, Vol.1.
- Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bände, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987 (zuerst 1939).
- Erni, Christian: Dáli Dális Dilemma. Kultur, Natur und Adaptation bei den Buhid Mindoros (Philippinen), Berlin: Reimer 1996.
- Erni, Christian: »Non-Violence in a Frontier. The Strategy of Avoidance and the Struggle for Indigenous Control over Land and Resources on Mindoro Island«, in: Danilo Geiger (Hg.), Frontier Encounters. Indigenous communities and settlers in Asia and Latin America, Kopenhagen 2008, S. 289-345.

- Errington, Shelly: »Recasting Sex, Gender, and Power. A Theoretical and Regional Overview«, in: Jane Monnig Atkinson/Shelly Errington (Hg.), *Power and Difference. Gender in Island Southeast Asia*, Stanford (California) 1990, S. 1-58.
- Espallargas, J. G.: »The Sumatran Origins of the Philippine Script«, in: *Philippine Journal of Linguistics* 4/5, 1/2 (1973/74), S. 121-136 (Rez: Juan R. Francisco: *Philippine Paleography*, Quezon 1973).
- Faylona, Marie Grace Pamela G.: *Hanunoo-Mangyan Bamboo Scripts (An Ethnoarchaeology)*. Typoskript (31 S.), 2001.
- Francisco, Juan R.: *Philippine Paleography*. Quezon City: Linguistic Society of the Philippines 1973 (= *Philippine Journal of Linguistics* Special Monograph, Band 3).
- Francisco, Juan R.: »Script Writing in the Philippines«, in: *The U.P. Research Digest* III, 3 (July 1964), S. 6-8.
- Francisco, Juan R.: »Two Views on the Origin of Philippine Script. The Sanskrit Factor«, in: *Filipino Heritage* 3 (1977), S. 598-601.
- Gardner, Fletcher: *Philippine Indic Studies*. San Antonio (Texas): Witte Memorial Museum 1943 (= *Indic Bulletin*, No. 1).
- Gardner, Fletcher/Maliwanag, Ildefonso: *Indic Writing of the Mindoro-Palawan Axis*. Bulletin No. 1, Vol. 1. San Antonio (Texas): Witte Memorial Museum 1939.
- Gardner, Fletcher/Maliwanag, Ildefonso: *Indic Writing of the Mindoro-Palawan Axis*. Bulletin No. 1, Vol. 2. San Antonio (Texas): Witte Memorial Museum 1940.
- Gibson, Thomas: *Raiding, Trading and Tribal Autonomy in Insular Southeast Asia*. Paper presented at the conference on »The Anthropology of War«. Typoskript 1986.
- Gibson, Thomas: *Symbolic Representations of Tranquility and Aggression Among the Buhid*. Paper submitted for publication in a volume on Peaceful societies, Typoskript o.J. [1989].
- Haarmann, Harald: *Geschichte der Schrift. Von den Hieroglyphen bis heute*, München: Beck 2009.
- Haarmann, Harald: *Universalgeschichte der Schrift*, Frankfurt a.M./New York: Campus 1991.
- Haude, Rüdiger: »Alphabet und Demokratie«, in: *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 50 (1999), S. 1-28.
- Haude, Rüdiger: »Die Faust im Wappen. Der Turmbau zu Babel als Herrschaftschiffre«, in: Günter Best/Reinhart Kößler (Hg.), *Subjekte und Sys-*

- teme. Soziologische und anthropologische Annäherungen. *Festschrift für Christian Sigrist zum 65. Geburtstag*, Frankfurt a. M: IKO Verlag für interkulturelle Kommunikation 2000, S. 61-71.
- Haude, Rüdiger: »Wissenschaftliche Menschenfresser. Wie der Imperialismus sich die Fremden einverleibt, um sie auszuschließen«, in: Dominik Groß (Hg.), *Die dienstbare Leiche. Der tote Körper als medizinische, soziokulturelle und ökonomische Ressource. Proceedings zum Kick-off Workshop des Aachener Kompetenzzentrums für Wissenschaftsgeschichte der RWTH Aachen (15.-16. Januar 2009)*, Kassel: Kassel University Press 2009, S. 79-84.
- Haude, Rüdiger/Wagner, Thomas: *Herrschafsfreie Institutionen. Texte zur Stabilisierung staatsloser, egalitärer Gesellschaften*, Heidelberg: Graswurzelrevolution² 2019.
- Helbling, Jürg: *Verwandtschaft, Macht und Produktion. Die Alangan-Mangyan im Nordosten von Mindoro*, Philippinen, Berlin: Reimer 1996.
- Hofmann, Nicole: »Harmonie-Ideologie und Strategien der Konfliktlösung bei den Buhid«, in: Jürg Helbling (Hg.), *Die Mangyan auf Mindoro. Gesellschaft, Kultur und Geschichte einer philippinischen Bergbevölkerung*, Zürich: Argonaut 1993, S. 93-114.
- Hofmann, Nicole: *Die machtfreie Gesellschaft. Geschlecht und Verwandtschaft in einer philippinischen Hochlandgesellschaft*, Hamburg: Lit 1997.
- Inagawa, Hirofumi: »Hanunoo's Way of Life. I: Swidden Agriculture«, in: *A Quarterly Record of Social Anthropology* VI, 1 (April 1973), S. 26-33.
- Ingayan, Pacing Among: *The Role of the Hanunoo-Mangyan Woman at Home and in the Community* (A Baby Thesis, Presented to the Faculty of the Education Department, Divine Word College of Calapan, Oriental Mindoro). Typoskript 1989.
- Jensen, Hans: *Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart*. Reprint der 3. Auflage, Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften 1969.
- Kasberg, Robert H.: *Are Acephalous Societies Really Headless? The Form of Authority and Leadership Among Swidden Cultivators in the Philippines*. Typoskript, o.J.
- Kikuchi, Yasushi: »Cosmology in Hanunoo Society«, in: *A Quarterly Record of Social Anthropology* VI, 1 (April 1973), S. 1-25.
- Kikuchi, Yasushi: »Political Leadership and Corporate Group in Cognatic Society. Mindoro Swidden Agriculturalists«, in: *Filipino Tradition and Acculturation. Reports on Changing Societies. Research Report I*, Philip-

- pine Studies Program, The Institute of Social Sciences, Waseda University, Tokio 1979, S. 135-167.
- Kuipers, Joel C./McDermott, Ray: »Insular Southeast Asian Scripts«, in: Peter T. Daniels/William Bright (Hg.), *The World's Writing Systems*, New York: Oxford University Press 2007, S. 474-484.
- Kurimoto, Makiya: »Hanunoo's Way of Life. III: Dwelling«, in: *A Quarterly Record of Social Anthropology* VI, 1 (April 1973), S. 44-52.
- Lauser, Andrea: »Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur Tayarian (Geschwisterbande) bei den Mangyan Malulas (Mindoro/Philippinen)«, in: *kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 6 (1994), S. 71-96.
- Lauser, Andrea: »Wir Mangyan haben Angst. Friedfertigkeit und Angst als Modell einer friedvollen Gesellschaft«, in: Peter J. Bräunlein/Andrea Lauser (Hg.), *Krieg & Frieden. Ethnologische Perspektiven* (= *Kea, Sonderband* 2), Bremen: Kea-Edition 1995, S. 237-266.
- Lauser, Andrea: »Wir sind alle gleich. Geschlechtersymmetrie am Beispiel einer philippinischen Ethnie«, in: Gisela Völger (Hg.), *Sie und Er. Frauennacht und Männerherrschaft im Kulturvergleich*, Köln: Rautenstrauch-Joest-Museum 1997, Bd. 1, S. 245-254.
- LeBar, Frank M. (Hg.): *Ethnic Groups of Insular Southeast Asia. Vol. 2: Philippines and Formosa*, New Haven: Human Relations Area Files Press 1975.
- Lévi-Strauss, Claude: *Das wilde Denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973.
- Luquin, Elisabeth: »The Continuity of Past and Present. The House as Cross-roads of Mangyan Patag Society«, in: *Archiv für Volkskunde* 57-58 (2007-2008), S. 65-79.
- Meliton, Gregorio Martinez de Santa Cruz: *Rebelion de los de Bulalacao en Mindoro* (Brief des Erzbischofs von Manila an den Alcalde Mayor von Mindoro, Francisco de Triarte, 6.2.1863).
- Meyer, Adolf Bernhard/Schadenberg, Alexander/Foy, Willy: »Die Mangianenschrift von Mindoro«, in: *Abhandlungen und Berichte des Zoologischen und Anthropologisch-Ethnographischen Museums zu Dresden*, Bd. 15, Berlin 1895.
- Miyamoto, Masaru: *The Hanunoo-Mangyan. Society, Religion and Law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines* (= *Senri Ethnological Studies*, Band 22), Osaka: National Museum of Ethnology 1988.
- Ono, Nobutoshi: »Hanunoo's Way of Life. II: Clothing (RUTAI)«, in: *A Quarterly Record of Social Anthropology* VI, 1 (April 1973), S. 34-43.
- Panganiban, Wilma: *Courting Custom Among the Hanunoo Mangyans of Southern Mindoro* (Seminararbeit, 1978). Typoskript.

- Paz, Emeterio de la: »A Survey of the Hanunoo Mangyan Culture and Barriers to Change«, in: *Unitas* (Manila) 41, 1 (March 1968), S. 3-63.
- Pitogo, Resti Reyes: »Poetics of the Ambahan. The Mangyan Syllabic Art: Forms and Expressions«, in: Lolita Delgado Fansler u.a. (Hg.), *Bamboo Whispers. Poetry of the Mangyan*, O. O. 2017, S. 17-19.
- Postma, Antoon: »The Ambahan: A Mangyan-Hanunoo Poetic Form«, in: *Asian Studies* III, 1 (April 1965), S. 71-85.
- Postma, Antoon: »The Ambahan. A Mangyan Poem of Mindoro«, in: *Philippine Quarterly of Culture & Society* 23 (1995), S. 44-61.
- Postma, Antoon: The Ambahan. Mangyan Verbal Art. Manuscript eines Vortrags, Oktober 1980.
- Postma, Antoon: »Contemporary Mangyan Scripts«, in: *Philippine Journal of Linguistics* 2, 1 (June 1971), S. 1-12.
- Postma, Antoon: »Contemporary Philippine Syllabaries in Mindoro«, in: San Carlos Publications (The University of San Carlos, Cebu City, Philippines), Series E: Miscellaneous Contributions in the Humanities, No. 1, Cebu City 1968, S. 71-77.
- Postma, Antoon: Facets of a Philippine Cultural Heritage. As Reflected in a Cultural Minority Group. The Mangyans of Southern Mindoro, Philippines. Manuscript eines Vortrags, November 1978.
- Postma, Antoon: »The First Mangyans in America. A Tale of Bamboo Mail«, in: *Bulawan, Journal of Philippine Arts & Culture* 17 (2005), S. 8-37.
- Postma, Antoon: The Function of Folklore in Mangyan Literacy. Manuscript eines Vortrags beim »Fourth National Folklore Congress« des Institute of Small Scale Industries, University of the Philippines, Quezon City, Juli 1980.
- Postma, Antoon: The Mangyan Ambahan. Past, Present, Future. Manuscript eines Vortrags, Januar 1985.
- Postma, Antoon: »Mangyan Folklore«, in: *Philippine Quarterly of Culture & Society* 5 (1977), S. 38-53.
- Postma, Antoon (Hg.): *Treasure of a Minority. The Ambahan: A Poetic Expression of the Mangyans of Southern Mindoro*, Philippines, Manila: Arnoldus Press 1981 (zuerst 1972).
- Robinson, Andrew: Die Geschichte der Schrift, Düsseldorf: Patmos/Albatros 2004 (engl. zuerst 1995).
- Scott, James C.: *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven/London: Yale University 2011.

- Scott, William Henry: *Prehispanic Source Materials for the Study of Philippine History*, Quezon: New Day Publishers 1984.
- Shivnan, Martin: *The Voice of Absolute Poverty*. Typoskript, Februar 1977.
- Sigrist, Christian: *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas*, Hamburg: EVA ³1994 (zuerst 1967).
- Tichy, Herbert: *Honig vom Binungabaum. Ein Jahr bei primitiven Stämmen*, Wien: Ueberreuter 1971.
- Watari, Yunkichi: »Preliminary Report of Everyday Life at a Hanunoo-Mangyan Settlement on Mindoro«, in: *Filipino Tradition and Acculturation. Reports on Changing Societies. Research Report II*, Philippine Studies Program, The Institute of Social Sciences, Waseda University 1983, S. 87-122.