

Not Giving Anyone a Bad Gallbladder: Konfliktvermeidung und Konfliktbeilegung bei den Teduray

Jochen Schwenk

Der nachfolgende Beitrag nimmt zwei Problemkreise in den Blick: Am Beispiel der Teduray befasst er sich erstens mit der Entstehung negativer Reziprozität¹ in Gesellschaften ohne Zentralgewalt. Gemeint sind damit im konkreten Fall kaum mehr zu kontrollierende Rachekreisläufe, die die Tendenz haben, zu tribalen Kriegen auszuarten. Zweitens diskutiert der Beitrag am Beispiel der bei den Teduray für solche Fälle vorgesehenen Institutionen der Mediation und Konsensfindung die Mittel und Möglichkeiten, die einer Gesellschaft ohne Zentralgewalt zur Verfügung stehen, um der Entstehung negativer Reziprozität entgegenzuwirken.

Der Beitrag ist in fünf Abschnitte gegliedert. Im ersten Abschnitt (I) werden die Teduray vorgestellt. „Not giving anyone [...] a ‚bad gallbladder‘“² ist das zentrale moralische Prinzip der Teduray. Es wird im zweiten Abschnitt (II) betrachtet. Der dritte Abschnitt (III) thematisiert demgegenüber Formen negativer Reziprozität wie Rachekreisläufe und Krieg, die durch Konflikte und die damit verbundenen Verletzungen der moralischen Grundregel entstehen können. Für die Teduray stellen sie eine existentielle Bedrohung dar. Der vierte Abschnitt (IV) untersucht die institutionellen Mittel und Möglichkeiten, mit deren Hilfe die Teduray in der Lage sind, Konflikt beizulegen, bevor sie als Rachekreisläufe und tribale Kriege die Gesellschaft an ihre Grenzen bringen. Der fünfte Abschnitt (V) fasst den Argumentationsgang abschließend zusammen.

I Die Teduray

Die Teduray³ sind eine Ethnie der südlichen Philippinen. Laut der offiziellen Website der National Commission For Culture And The Arts (NCCA) der Republic of the Philippines gelten sie als „one of the major Indigenous Peoples of Southern Philippines“⁴. Sie leben auf Mindanao, genauer: im südwestlichen Teil der Insel in der sich an die Küste anschließenden Gebirgslandschaft südlich von Cotabato City und nördlich von Lebak.

Der US-amerikanische Ethnologe Stuart A. Schlegel⁵ hielt sich Ende der 1960er Jahre zu Forschungszwecken bei den Teduray auf.⁶ Zu diesem Zeitpunkt befanden sie sich in einem Prozess der „severe

1 Zur Reziprozität als sozialwissenschaftlichem Grundkonzept vgl. Loer 2021.

2 Schlegel 1970, 32.

3 Es gibt verschiedene Transkriptionen des Namens. In älterer Literatur findet sich die Schreibweise Tiruray (vgl. Schlegel 1970) oder auch Tirurais (vgl. Majul 1999, 72). Im nachfolgenden Text wird – außer in anderslautenden Zitaten – die neuere Schreibweise, also Teduray, verwendet.

4 <https://ncca.gov.ph/about-ncca-3/subcommissions/subcommission-on-cultural-communities-and-traditional-arts-sccta/central-cultural-communities/the-teduray/> [19.05.2023].

5 Stuart A. Schlegel ist im Alter von 85 Jahren am 8. November 2018 in Santa Cruz, Kalifornien, gestorben. Er war Fellow am Merrill College der UC Santa Cruz und Professor für Anthropologie und Südostasienstudien. Ich danke Matthew Harris (+) für den Hinweis auf Schlegels Arbeiten.

6 Vgl. Schlegel 1979, 4. Für seine Forschungen hielt sich Schlegel 1966 und 1967 bei den Teduray auf (vgl. Schlegel 1979, 4).

acculturation⁷, der vor allem durch einen „rapid change in their social and physical environment and in their way of life“⁸ gekennzeichnet war. So stand dem „old tribal, traditional Tiruray way of life“⁹ eine modernisierte,¹⁰ also an das Leben im modernen Nationalstaat angepasste Lebensweise gegenüber. „Today [...]“, so fasst Schlegel die Situation Ende der 1960er Jahre lakonisch zusammen, „Tiruray are not everywhere alike“.¹¹ Innerhalb der Teduray hatte diese Differenz zwischen traditioneller Lebensweise hier und moderner Existenz dort zu einer Fraktionierung geführt, die in ihrem Selbstverständnis und damit auch in ihren Selbstbeschreibungen Spuren hinterlassen hatte. Zum Zeitpunkt der Untersuchung unterschieden die Teduray für sich selbst (mindestens)¹² drei Gruppen: „coastal people“¹³, „forest people“¹⁴ und die „Teduray of the Awang Area“¹⁵.

Als „coastal people“ wurden einige Familien bezeichnet, die sich an der Küste niedergelassen hatten. Ihre Lebensweise glich aber im Wesentlichen der der „forest people“, nur dass ihre Nahrungsgrundlage auch Fischfang einschloss. Soziologisch relevant war jedoch der Unterschied zwischen den „forest people“ und den „Awang people“. Die „Awang people“ standen für ein Leben außerhalb des Waldes, also für die modernisierte Lebensweise. Die „forest people“ verkörperten dagegen den „traditional Tiruray way of life“¹⁶.

Die traditionellen Teduray lebten Ende der 1960er Jahre zurückgezogen im mit Regenwald überzogenen Gebirge. Schlegel bezeichnet sie deshalb auch alternativ als „hill people“¹⁷. Sie waren sesshaft und wohnten in kleinen Siedlungen. Die Siedlungen bestanden aus mehreren Häusern, in denen jeweils ein Haushalt zusammenlebte.¹⁸ Ihre Nahrungsgrundlage bildete der Wanderfeldbau – im speziellen Fall: der Brandrodungsanbau – ergänzt durch die Jagd auf wilde Tiere und das Sammeln in der Natur vorhandener Nahrungsmittel. Hierarchische Sozialbeziehungen, das heißt: „institutionalisierte Macht“¹⁹, also Herrschaft im Sinne einer auf Dauer gestellten und mit überpersönlichen Positionen ausgestattete Form der Machtausübung, konnte Schlegel für die im gebirgigen Regenwald ansässigen Teduray nicht ausmachen. Er beschreibt sie als „egalitarian and peaceful“²⁰. Die als „forest people“ bezeichneten Teduray lassen sich

Die Ergebnisse dieses Forschungsaufenthalts hat er in verschiedenen Zeitschriftenaufsätzen und Büchern dokumentiert (vgl. Schlegel 1970; 1979; 1981; 1984; 1987; 1994; 2003; Tenorio/Schlegel 1970). Seine Arbeiten sind bis heute eine der wichtigsten Informationsquellen für die Beschäftigung mit den Teduray.

7 Schlegel 1979, 4.

8 Schlegel 1970, 8.

9 Schlegel 1979, 4.

10 Vgl. Schlegel 1979, 4.

11 Schlegel 1970, 8.

12 In „Tiruray Subsistence“ berichtet Schlegel (1979, 5) von einer vierfachen Unterscheidung in „mountain people“, „coastal people“, „Tran people“ und „Awang people“.

13 Schlegel 2003, 2.

14 Schlegel 2003, 1.

15 Schlegel 2003, 2. Die „Teduray of the Awang Area“ werden in „Tiruray Subsistence“ als „Awang people“ oder auch als „people of Upi“ bezeichnet (vgl. Schlegel 1979, 5). Awang ist eine Siedlung in der Ebene südlich von Cotabato City, Upi liegt in einem Tal, das ebenfalls in südlicher Richtung in die Berge zieht.

16 Schlegel 1979, 4.

17 Schlegel 1970, 3.

18 Für das Zusammenleben der „forest people“ waren Haushalt, Familie, Siedlung und Nachbarschaft die relevanten Bezugsgrößen (vgl. Schlegel 1979, 5). Dabei umfasste die Familie alle Personen, zu denen verwandtschaftliche Beziehungen bestanden. Im Haushalt lebten bestimmte Familienmitglieder an einem Ort zusammen. Haushalte gruppieren sich zu Siedlungen, wobei es jedem Haushalt frei stand zu entscheiden, welcher Siedlung er sich anschließen mochte. Davon unterschieden war die Nachbarschaft, die sich vor allem über die gewohnheitsmäßige gegenseitige Verpflichtung zur Hilfe bei schweren Arbeiten, wie beispielsweise dem Bestellen oder Ernten der Felder, bestimmte. Nachbarschaft war demnach „a function of continuing social ties related to cooperation in work on each other's swiddens“ (Schlegel 1979, 5). Sie konnte sich so über mehrere Siedlungen hinweg erstrecken und umfasste meistens – aber nicht notwendigerweise – Personen, zu denen verwandtschaftliche Beziehungen bestanden (vgl. Schlegel 1979, 5–6).

19 Popitz 1992, 232.

20 Schlegel 2003, 1. Wir werden später sehen, dass für die Teduray dennoch die Angst vor dem Krieg ein ständiger Begleiter ist.

also als eine Gesellschaft ohne Zentralgewalt klassifizieren.²¹ Sie können dem Spektrum der herrschafts-vermeidenden Gesellschaften²² zugeordnet werden.

Herrschaftsvermeidende Gesellschaften sind häufig auch schriftlose Gesellschaften.²³ Zumindest verwenden sie die Schrift nicht zur Aufzeichnung historischer Ereignisse,²⁴ so dass sie sich „den Untersuchungsmethoden des reinen Historikers entziehen“²⁵. Das gilt auch für die Teduray. Sie haben keine schriftlichen Dokumente hinterlassen, aus denen sich ihre Geschichte direkt rekonstruieren lassen könnte. Über einen kleinen Umweg ist es jedoch möglich, zumindest eine ungefähre Vorstellung von den historischen Ereignissen zu erhalten, die wahrscheinlich den Hintergrund für die Entstehung der Teduray gebildet haben.

Der gebirgige Regenwald, in dem die „forest people“ noch Ende der 1960er Jahre lebten, grenzt an die Mündungsebene des Pulangi.²⁶ Dort sind die Maguindanaon ansässig. Im Unterschied zu den Teduray sind sie „hierarchisch“²⁷. Von ihnen sind schriftliche Dokumente, sogenannte *tarsilas*²⁸, überliefert. Cesar Adib Majul²⁹ charakterisiert sie als „written genealogical accounts“³⁰ mit legitimatorischer Funktion. „Clearly [...]“, so Majul, „*tarsilas* represent proofs *par excellence* of legitimacy [...]“³¹ – und zwar der Legitimität der muslimischen Herrscher des Sultanats Maguindanao. Aus der Gründungsgeschichte dieses Sultanats, wie sie sich den *tarsilas* entnehmen lässt, können zumindest einige Hinweise auf mögliche Hintergründe der Ethnogenese der Teduray abgeleitet werden.

21 Vgl. Helbling 2006, 15–20.

22 Gemeint sind damit Gesellschaften, deren institutionelle Grundlagen (vgl. Haude/Wagner 1999) dazu angetan sind, die Verstetigung und Positionalisierung von Machtausübung im Sinne von Herrschaft (vgl. Popitz 1992, 232–260) zu vermeiden. In der Fachliteratur sind dafür – einmal von der bis in die 1960er Jahre hinein üblichen, aber wenig qualifizierenden (vgl. dazu Lévi-Strauss 1977, 115) und vor allem im Zusammenhang mit modernitätstheoretisch voreingenommenen Modellen kultureller Evolution häufig pejorativ verwendeten Bezeichnung als primitive Gesellschaften – verschiedene Begriffe geprägt worden. Mit Max Weber können sie als „regulierte Anarchie[n]“ (Weber 1980, 670) verstanden werden. In der Auseinandersetzung mit den Nuer im Südsudan hat Edward E. Evans-Pritchard den Begriff der Akephalie (vom Altgriechischen aképhalos: ohne Haupt) geprägt, um die Abwesenheit jeglicher legislativer, exekutiver, juristischer oder repräsentativer Zentralinstanz zu vermerken (vgl. Evans-Pritchard 1940, 296). Mit einem engeren Fokus auf die logisch mit der Herrschaftsvermeidung verbundene Ablehnung von Staatlichkeit spricht Pierre Clastres von „Gesellschaften gegen den Staat“ (vgl. Clastres 1976). Für Harold Barclay sind herrschaftsvermeidende Gesellschaften „examples of anarchies“ (Barclay 1996, 12) beziehungsweise „functioning anarchies“ (Barclay 1996, 12), was auf den Vorschlag hinausläuft, diese Gesellschaften als gleichsam real-existierende (vgl. dazu Robinson/Tormey 2012) – das heißt vor allem mit Blick auf das Geschlechterverhältnis oder die Beziehungen zwischen Alten und Jungen mit Abstrichen verbundene – Anarchien zu begreifen. In eine ähnliche Richtung argumentiert auch David Graeber. Für ihn sind herrschaftsvermeidende Gesellschaften schlichtweg „freie Gesellschaften“ (Graeber 2020, 147). Hermann Amborn spricht schließlich von „polykephalen Gesellschaften“ (Amborn 2016, 40). Auf diese Weise wird nicht negativ auf das Fehlen einer Zentralinstanz hingewiesen, sondern positiv die Diffusion der Macht auf verschiedene „Häupter“ betont. Dem Spektrum herrschaftsfreier Gesellschaften lassen sich sowohl hinsichtlich ihrer Größe wie auch ihrer internen Verfassung sehr unterschiedliche Gesellschaften zuordnen. Ihm können beispielsweise die in Kleingruppen lebenden egalitären Jäger-und-Sammler-Gesellschaften (vgl. Woodburn 1982) genauso zugerechnet werden wie die teils mehrere tausend Personen umfassenden segmentären Gesellschaften (vgl. Sigrist 2005) – und eben auch die Teduray Mindanaos. Gemeinsam ist ihnen allen ein stark ausgeprägtes Gleichheitsbedürfnis, das der institutionellen Vermeidung von Herrschaft zu Grunde liegt.

23 Vgl. Lévi-Strauss 1977, 115.

24 Die ebenfalls egalitär organisierten Mangyan auf Mindoro (Philippinen) verwendeten eine Silbenschrift, um vor allem Erzählungen in Gedichtform auf Bambusrohre zu ritzen. Ich danke Rüdiger Haude für diesen Hinweis.

25 Lévi-Strauss 1977, 115.

26 Das ist jedenfalls der Name, den die Maguindanaon dem Fluss gegeben haben (vgl. Saleeby 1905, 14). In den offiziellen Karten wird er meistens als Rio Grande de Mindanao geführt.

27 Schlegel 2003, 2.

28 Majul 1999, 1; kursiv im Original. Es ist das Verdienst von Najeeb M. Saleeby (1905), diese *tarsilas* gesammelt und in einer englischen Edition einem breiten Publikum zugänglich gemacht zu haben.

29 Vgl. Majul 1999, 1–37.

30 Majul 1999, 1.

31 Majul 1999, 3; kursiv im Original.

Mit der Gründung und Ausdehnung des Sultanats Maguindanao wird vor allem ein Mann in Verbindung gebracht: Sharif Mohammed Kabungsuwan. Vermutlich war er aber weder auf Mindanao noch im Mündungsgebiet des Pulangi der erste Muslim.³² In den *tarsilas* gibt es Hinweise darauf, dass bereits Mitte des 14. Jahrhunderts muslimische Familien im Pulangi-Becken siedelten.³³ Der Islam ist also schon bekannt, aber noch nicht gefestigt, als Kabungsuwan dort eintrifft. Vermutlich landete er um 1515 an der Küste Mindanaos.³⁴ Möglicherweise gehörte er zu einer Gruppe muslimischer Flüchtlinge aus Malaysia, die vor der Eroberung Malakkas 1511 durch die Portugiesen geflohen waren.³⁵ Mit einer kleinen Gruppe von Gefolgsleuten³⁶ ließ sich Kabungsuwan in Malabang nieder.³⁷ Dort gründete er das Sultanat von Maguindanao, dessen erster Sultan er war. Durch geschickte Heiratsdiplomatie, aber mutmaßlich auch durch Waffengewalt konnte er seine Macht festigen und den Herrschaftsbereich des Sultanats zunächst bis zur Mündung des Pulangi ausdehnen. Damit verbunden ist die Verbreitung des Islam im Einflussbereich des Sultanats. In einem *tarsila* heißt es über Kabungsuwan: „This is Sharif Kabungsuwan, who converted to Islam all the people [...], and who was followed by all those who accepted Islam in the land of Magindanao“³⁸.

Es ist nicht mehr nachzuvollziehen, ob die Maguindanaon ihren Namen schon vor der Ankunft von Kabungsuwan getragen haben. Etymologisch leitet sich der Name vom Wort Maguindanao ab. Gemeinsam ist beiden Wörtern der Wortstamm „danao“³⁹. „Magindanao“ meint „that which has inundation“⁴⁰. Es ist also leicht vorstellbar, dass Magindanao auch als Eigenname und damit als geographische Bezeichnung für die tiefliegende Mündung des Pulangi verwendet wurde.⁴¹ Die Maguindanaon sind demnach, etymologisch betrachtet, nichts anderes als die in der Mündungsebene des Pulangi lebenden Personen. Dabei ist es jedoch nicht geblieben. Najeeb M. Saleeby beschreibt wie mit der weiteren Ausdehnung des Sultanats nach der Islamisierung die Bezeichnung Maguindanao immer weitere Bereiche umfasste – also zunächst den oberen Flusslauf des Pulangi, dann seine Seitentäler und schließlich die ganze Insel.⁴² Die Bezeichnung Maguindanao wandelte sich demnach von einer geographischen zu einer politischen Vokabel. Sie konnotierte nun nicht mehr einen geographischen Ort, sondern eine politische Herrschaft. Die Maguindanaon waren so auch sprachlich, durch ihren Namen, als der Herrschaft des Sultans unterworfenen Subjekte markiert – als Staatsvolk.

Den *tarsilas* lässt sich zudem entnehmen, dass Kabungsuwan nicht nur ein „high degree of Muslim consciousness“⁴³ besessen habe, sondern auch „a rigid attitude towards non-Muslims“⁴⁴. Das legt die Vermutung nahe, dass es bei der Durchsetzung des Islam im Herrschaftsbereich des Sultanats nicht immer friedlich und gewaltfrei zugegangen ist. Jedenfalls deuten laut Majul einige *tarsilas* an, „that the extension of his influence to the mouth of the Pulangi was not entirely devoid of some elements of tension“⁴⁵. In einem *tarsila* wird sogar explizit eingeräumt, dass „the elements of force might have been involved“⁴⁶. Kabungsuwans Pläne und Ziele sind also nicht überall auf Gegenliebe getroffen. Vielmehr muss wohl von einigem Unwillen unter der Bevölkerung entlang des Pulangi gegenüber den religiösen und politischen

32 Vgl. Majul 1999, 70; 72.

33 Vgl. Majul 1999, 76.

34 Vgl. Majul 1999, 70.

35 Vgl. Majul 1999, 24.

36 Vgl. Majul 1999, 23; 24.

37 Vgl. Majul 1999, 70; Malabang liegt nördlich der Mündung des Pulangi.

38 Saleeby 1905, 37.

39 Saleeby 1905, 13. Der heutige Name der Insel Mindanao leitet sich vom selben Wortstamm ab und bedeutet einfach „überflutet“ (vgl. Saleeby 1905, 13).

40 Saleeby 1905, 13.

41 Vgl. Schlegel 1979, 1.

42 Vgl. Saleeby 1905, 13. Als Inselname ist später Mindanao an die Stelle von Maguindanao getreten.

43 Majul 73.

44 Majul 73.

45 Majul 70.

46 Majul 1999, 72.

Innovationen des muslimischen Herrschers ausgegangen werden. Und es scheint, als habe die Ethnogenese der Teduray genau hier ihren Ursprung. Davon war jedenfalls Saleeby überzeugt. Er beschreibt die Vorgänge wie folgt:

The inhabitants of Slangan, Magindanao, Katitwan, and those of all the other settlements of the valley were pagans and were very similar to the present Tirurays in language and worship. Those who adopted the new religion remained in the rich lowlands of the valley, but those who refused fled to the mountains and have stayed away ever since. Those who wavered in accepting the new terms of submission and who were later suffered to stay in the neighboring hills were called Tiruray. Those who refused to submit, fled to more distant places, and kept up their enmity and opposition were called Manobos⁴⁷.

Saleeby folgend, würde die Ethnogenese der Teduray demnach in die Zeit der Ausweitung der Herrschaft des Sultanats von Maguindanao fallen. Ursächlich waren vermutlich die Bestrebungen Kabungsuwans, den Islam für die indigene Bevölkerung auch mit Hilfe von Gewalt in seinem Herrschaftsbereich durchzusetzen. Wer sich dieser zwangsweisen Verordnung des Islam entziehen wollte, musste den Herrschaftsbereich des Sultanats verlassen. Die Unwilligen sammelten sich daher mutmaßlich in den angrenzenden Bergen. Dabei scheint es eine entschiedene Gruppe gegeben zu haben, die sich möglichst weit in die Berge zurückzog und die später als Manobos bekannt wurden, und eine eher zögerliche Gruppe, auf die die Teduray zurückgehen. Neben dieser Darstellung von Saleeby, die allerdings den Nachteil hat, dass nicht nachvollziehbar ist, aufgrund welcher Quellen er zu ihr kommt, gibt es eine weitere Version. Sie kursierte in den 1920er Jahren als mündliche Überlieferung unter den muslimischen Gelehrten Mindanaos und wurde von Samuel P. Lyon dokumentiert.⁴⁸ Sie zeichnet ein etwas anderes und zugleich differenziertes Bild der Vorgänge:

After many months of travel and much fighting on both sea and land, he [Kabungsuwan, J. S.] arrived and disembarked with part of his people at Malabang. Others of his people [...] went still further, to the lower Rio Grande [Pulangi, J. S.], where they built the town of Cotabato. So were the people of Kabungsuwan divided; but he was still the ruler over all. After a time it came to pass that Mamalu⁴⁹, who was the chiefman next to Kabungsuwan, journey to Cotabato. He found there that many of the people had ceased to regard the teachings of the Koran and had fallen into evil ways. Mamalu send to Kabungsuwan word of these things. Kabungsuwan with a portion of his warriors went from Malabang to Cotabato and found that the word sent to him by Mamalu was true. Then he assembled together all the people. Those of them who had done evilly and disregarded the teachings of Koran and would not swear to repent, live in fear of God and obey the Koran thenceforth, he drove out of the town into the hills, with their wives and children. These wicked ones were thus cast out were the beginnings of the tribes of the Tirurais and Manobos, who live to the east of Cotabato in the country into which their evil forefathers were driven. And even to this day they worship not God; neither do they obey the teachings of Koran [...]⁵⁰.

Auch hier wird die Ethnogenese der Teduray mit der Zeit der Islamisierung der Pulangi-Mündung sowie der Gründung und Ausdehnung des Sultanats von Maguindanao in Verbindung gebracht. Im Zentrum der von Lyon überlieferten Erzählung steht jedoch eine Apostasie: Es seien die Gefährten Kabungsuwans gewesen, die in Abwesenheit ihres geistlichen Führers in der von ihnen gegründeten Stadt Cotabato den Halt im muslimischen Glauben verloren hätten. Mit seiner Ankunft in Cotabato habe Kabungsuwan

47 Saleeby 1905, 55–56.

48 Lyon hat sich in den 1920er Jahren für das Wissen der *pandita* (muslimische Gelehrte) auf Mindanao interessiert (vgl. Lyon 1927). Er hat sich deshalb von *pandita* Oudin in das religiöse Wissen dieser gelehrten Männer einführen lassen. In diesem Zusammenhang kommt Oudin auch auf die Entstehungsgeschichte der Teduray zu sprechen. Es handelt sich hier also um eine Erzählung, die von *pandita* zu *pandita* weitergegeben und erst durch Lyon verschriftlicht wurde. Ich verdanke den Hinweis auf Lyons Bericht der Monographie von Majul (vgl. Majul 1999, 72).

49 In verschiedenen *tarsilas* wird von Mamalu und seinem Bruder Tabunaway berichtet. Den Darstellungen der *tarsilas* folgend waren sie nicht mit Kabungsuwan mitgekommen, sondern entstammten einer einheimischen Adelsfamilie. In einem *tarsila* werden die beiden auch als die „first known rulers“ (Saleeby 1905, 37) von Maguindanao betitelt.

50 Lyon 1927, 153.

diesen anomischen Zustand beendet, indem er diejenigen, die nicht bereit waren, auf den rechten Weg des Glaubens zurückzukehren, in die Berge vertrieb. Diese Vertriebenen gelten dann als Vorfahren der Teduray (und der Manobo; wobei hier zwischen diesen beiden Gruppen nicht weiter unterschieden wird). Diese Darstellung der Ereignisse um die Ethnogenese der Teduray legt – im Gegensatz zu Saleebys Version – nahe, dass die Vorfahren der Teduray nicht zu den indigenen Bevölkerungsgruppen im Pulangi-Gebiet gehörten, sondern zusammen mit Kabungsuwan aus Malaysia nach Mindanao gekommen waren.

Mit Majul⁵¹ lässt sich dieser Erzählung noch eine weitere Nuance hinzufügen. Im Unterscheid zur von Lyon⁵² dokumentierten Erzählung glaubt er, dass es nicht die Gefolgsleute Kabungsuwans waren, die Cotabato gründeten. Er vermutet vielmehr, dass dort bereits eine muslimische Siedlung existierte. Die dort Lebenden hatten nicht durch Kabungsuwan zum Islam gefunden, sondern durch vor ihm im Mündungsgebiet des Pulangi wirkende Prediger. Einige Weggefährten Kabungsuwans, so die Überlegungen Majuls, entschieden sich deshalb, dort – also gewissermaßen unter Glaubensgenossen – zu siedeln. Wahrscheinlich war aber der muslimische Glaube der Konvertiten noch nicht besonders gefestigt, so dass das muslimische Leben in dieser Siedlung lockerer war als es die Neuankömmlinge gewohnt waren.⁵³ Es ist durchaus denkbar, dass sie sich davon haben verführen lassen und es deshalb zum Abfall vom reinen Glauben kam. In der Konsequenz würde dies bedeuten, dass die Vorfahren der Teduray eine bunte Mischung aus indigenen und malaiischen Religionsflüchtlingen waren, die in der Folge versuchten, in den Bergen ein freieres und selbstbestimmteres Leben zu führen, als es unter der muslimischen Herrschaft Kabungsuwans möglich gewesen wäre.

Wie sich die Ethnogenese der Teduray letztlich im Detail abgespielt hat, wird sich heute nicht mehr abschließend klären lassen. Mit Hilfe des vorliegenden Materials lässt sich aber zumindest ein grobes Bild der Zusammenhänge und Vorgänge zeichnen, die mit einiger Wahrscheinlichkeit zur Entstehung der Teduray geführt haben: Zunächst scheinen die Teduray mit den Maguindanaon eine gemeinsame Vergangenheit geteilt zu haben, sei es als indigene Bevölkerung der Pulangi-Mündung, als Malayen oder als eine Mischung aus indigener Bevölkerung und malaysischen Flüchtlingen, die in Cotabato zusammenlebten.⁵⁴ Zudem kann mit einiger Sicherheit angenommen werden, dass die Ursprünge der Teduray zeitlich und sachlich mit der Entstehung und Ausbreitung des Sultanats von Maguindanao ab dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts zusammenhängen. Und schließlich legen die Quellen nahe, dass die Vorfahren der Teduray entweder aufgrund religiöser Differenzen aus dem Herrschaftsbereich des Sultanats in die Berge vertrieben wurden oder sich aus eigenem Antrieb dorthin zurückzogen. Als Ethnie hätten sie sich demnach erst konstituiert, als sie vor dem Sultanat von Maguindanao in die Berge flohen. Die Ethnogenese der Teduray scheint also eine religiös motivierte Form der Staatsflucht gewesen zu sein.

James C. Scott hat am Beispiel der Ethnien Zomias⁵⁵ auf die Bedeutung der Staatsflucht als Motiv der Ethnogenese hingewiesen.⁵⁶ Dabei erweisen sich gebirgige Regionen, aber auch andere Arten schwer zugänglicher Landschaften, als Rückzugsräume vor Herrschaftszumutungen. Die Teduray scheinen einem ähnlichen ethnogenetischen Muster gefolgt zu sein – sie sind auch in diesem politischen Sinne „hill people“⁵⁷. Zugleich kann ihre Ethnogenese – zumindest in dem Maße wie sich ihre grobe Kontur mit

51 Vgl. Majul 1999, 73.

52 Vgl. Lyon 1927.

53 Vgl. Majul 1999, 73.

54 Historisch weiter zurückreichende Aussagen über die gemeinsamen Vorfahren der Maguindanaon und den Teduray sind schwierig. Hier gilt: „The mists of prehistory hide the origins of the Teduray and of their neighbors, the Maguindanaon“ (Schlegel 2003, 1).

55 Der Begriff geht auf den niederländischen Historiker Willem van Schendel (vgl. van Schendel 2002) zurück und wurde von James C. Scott (vgl. Scott 2009) für seine Analyse aufgenommen. Zomia bezeichnet den Gebirgszug, der sich südlich von China über Myanmar, Thailand, Kambodscha und Laos bis Vietnam erstreckt. Sowohl van Schendel wie auch Scott betrachten die Gebirgsregion Zomias als historischen Rückzugsort vor den Zumutungen eines Lebens in staatlicher Herrschaft.

56 Vgl. Scott 2009, 1–39.

57 Schlegel 1970, 3.

einiger Wahrscheinlichkeit rekonstruieren lässt – auch als Schismogenese⁵⁸ verstanden werden. Die Teduray waren nicht einfach auf der Flucht vor der muslimischen Herrschaft. Sie entstanden auch aus der Ablehnung zentraler Werte, Normen und Institutionen der sich als Staatsvolk konstituierenden Maguindanaon heraus. Immerhin hatte das Sultanat ihnen mehr als deutlich vor Augen geführt, was Herrschaft und Staatlichkeit bedeuten können. Maguindanaon und Teduray bildeten somit die beiden sich gegenseitig ausschließenden Pole des politischen Spektrums am Pulangi. Mit ihnen standen sich Hierarchie und Egalität gegenüber. Es hat den Anschein, als habe sich im Laufe der Zeit diese anfängliche Entgegensetzung zu einem System wechselseitiger Abstoßung verfestigt. Noch in den 1920er Jahren werfen die muslimischen Bevölkerungsteile den Teduray ihr gottloses Leben vor, das die Regeln des Koran nicht achte,⁵⁹ während Schlegel umgekehrt Ende der 1960er Jahre berichtet: „Forest Teduray were well acquainted with hierarchy and power among the people outside the forest [...]“⁶⁰. Hierarchie und Macht sind die Kennzeichen der Gruppen außerhalb des Waldes. Man kannte sich also und wusste, was man voneinander zu halten hatte. Es scheint demnach, als seien die Maguindanaon und die Teduray negativ aufeinander bezogen geblieben. Es ist durchaus möglich, dass diese systemische Verfestigung der schismogenetischen Ausgangskonstellation im Laufe der Zeit zu immer weiteren Anstrengungen der Teduray geführt haben, sich von den hierarchischen Maguindanaon abzugrenzen.

Ein Hinweis auf einen solchen Zusammenhang gibt möglicherweise das Geschlechterverhältnis der Teduray. Viele herrschaftsvermeidende Gesellschaften kennen – trotz aller Egalität – Ungleichheit und damit eine klare Hierarchie zwischen den Geschlechtern. Zumeist werden Männer den Frauen als übergeordnet angesehen, was die Herrschaft der Männer über die Frauen rechtfertigt.⁶¹ Im Unterschied dazu ist auffällig, dass die Teduray, die Schlegel Ende der 1960er Jahre in Bergregenwäldern antrifft, selbst mit der Gleichheit zwischen den Geschlechtern ernst gemacht hatten. Schlegel berichtet, dass die Männer der Teduray keinerlei Interesse zeigten, sich Macht anzueignen oder auszuüben „[...] – not over women and not over each other“⁶². Das heißt nicht, dass keine unterschiedlichen Geschlechterrollen⁶³ erkennbar gewesen wären, „[...] but they were not ranked [...] among Teduray *neither gender was thought superior to the other in any way*“⁶⁴. Die Vorstellung der Gleichheit der Geschlechter war selbst in die Sprache der

58 Der Begriff „schismogenese“ geht zurück auf Gregory Bateson. Er definiert ihn als „a process of differentiation in the norms of individual behaviour resulting from cumulative interaction between individuals“ (Bateson 1936, 175). David Graeber und David Wengrow sind der Überzeugung, „that something similar happens *between* societies as well“ (Graeber/Wengrow 2021, 57; kursiv im Original). Damit kommt ihnen das Verdienst zu, mit diesem Begriff auch Prozesse der Ethnogenese greifbar werden zu lassen, die sich aus der Ablehnung zentraler Werte, Normen und Institutionen einer Gesellschaft speisen. Konzeptionell, ohne jedoch den Begriff der Schismogenese zu verwenden, hat Graeber diese Überlegungen schon in einem früheren Aufsatz ausformuliert (vgl. Graeber 2013).

59 Vgl. Lyon 1927, 153.

60 Schlegel 2003, 111.

61 Vgl. Flanagan 1989, 253–256; Barclay 1996, 18.

62 Schlegel 2003, 111.

63 Wobei Schlegel auch dazu bemerkenswertes berichtet. Bei einem Treffen der Teduray trat die Sängerin Uká auf (vgl. Schlegel 2003, 138–139). Sie war nicht verheiratet, was Schlegel zum Anlass nahm, seinen Sitznachbarn nach dem Grund der Ehelosigkeit zu fragen. Der Nebensitzer antwortete, dass sie nicht verheiratet sein könne, weil sie keine Kinder gebären könne. Sie sei eine „mentefuwaley libun“ (Schlegel 2003, 138). Schlegel übersetzt diesen Terminus als „one-who-became-a-woman“ (Schlegel 2003, 138). Als Schlegel daraufhin anmerkte, dass sie dann ja eigentlich ein Mann sei, antwortet ihm sein Sitznachbar: „No [...] she is a genuine woman“ (Schlegel 2003, 138). Schlegel konnte das – zur Erinnerung: das Gespräch fand Mitte der 1960er Jahre statt – offensichtlich nicht richtig einordnen und fragte deshalb nach, ob sie als Junge oder Mädchen geboren wurde. Sein Gesprächspartner antwortete, dass sie als Junge geboren wurde, weshalb Schlegel zu dem Schluss gelangte, sie sei ein Mann, der sich als Frau kleidet. Die leicht genervte Antwort seines Gegenübers lautete daraufhin: „Can't you understand. She is *really* a woman! She is one-who-become-a-woman“ (Schlegel 2003, 138; kursiv im Original). Das Unverständnis rührte daher – Schlegel (2003, 139) bringt es selbst auf den Punkt –, dass in der Welt des westlichen Ethnologen Geschlecht eine biologische Kategorie ist, während es für die Teduray im bergigen Regenwald Mindanaos offensichtlich eine soziale Kategorie ist. Das heißt: Geschlecht ist bei den Teduray zwar binär, es ist aber nicht biologisch definiert. Vielmehr gilt „as far as the Teduray were concerned, you could be whichever one you pleased“ (Schlegel 2003, 139).

64 Schlegel 2003, 112; kursiv im Original.

Teduray eingegangen: „In general, the forest Teduray didn't view gender, in itself, as decisively affecting a person's disposition, potential, or personality, as is common in more hierarchical and male dominated societies. Thus, absence of gender marking in the pronoun system – no ‚he, his, him‘, no ‚she, her‘ – was characteristic of the entire language“⁶⁵. Schlegel bezeichnet sie deshalb nicht nur als egalitär, sondern als „radically egalitarian“⁶⁶. Das ist umso bemerkenswerter, als keine der vorliegenden Darstellungen der Ethnogenese der Teduray den Eindruck erweckt, die Vorfahren der Teduray hätten vor der Flucht in die Berge bereits egalitär gelebt. Ganz im Gegenteil: Falls die Vorfahren der Teduray Malayen waren, war ihnen das Prinzip der Herrschaft durch ihr vorheriges Leben in Sultanaten gut bekannt. Und für den Fall, dass die Vorfahren der Teduray mit indigenen Bevölkerungsgruppen der Pulangi-Mündung verbunden waren, weiß ein *talisar* der Maguindanaon von den beiden Brüdern Tabunaway und Mamalu zu berichten, die vor der Ankunft von Kabungsuwan im Gebiet des Pulangi als „the first known rulers“⁶⁷ geherrscht haben sollen. Es ist daher eher naheliegend davon auszugehen, dass die Egalität mit der Flucht in die Berge erst entwickelt und nicht aus der Ebene des Pulangi mitgenommen wurde.

Es kann also festgehalten werden, dass die Teduray sich sehr wahrscheinlich vor ungefähr 500 Jahren konstituiert haben, und zwar als egalitäre Gesellschaft auf der Flucht vor der sich ausbreitenden muslimischen Herrschaft am Pulangi. Es ist zudem denkbar, dass die Teduray nicht von Anfang an „radically egalitarian“⁶⁸ waren, sondern es erst im Laufe der Zeit geworden sind; dass sie also einen Prozess der Radikalisierung durchlaufen haben. Ein wichtiger erster Impuls dafür war sicherlich die Ausgangserfahrung mit dem Sultanat von Maguindanao. Es ist aber auch zu vermuten, dass spätere Erfahrungen mit den hierarchisch verfassten, muslimischen Maguindanaon ebenfalls ihre Spuren hinterlassen haben: Sie scheinen im weiteren Verlauf der Geschichte ein missionarisches Interesse an ihren Nachbarn in den Bergen entwickelt zu haben. Die abgelegenen Regionen des Gebirgsregenwalds boten jedoch ausreichenden Schutz vor den muslimischen Bekehrungs- und Unterwerfungsversuchen. „The Maguindanaon themselves“ schreibt Schlegel, „had never managed to conquer or convert the linguistically and geographically distinct non-Muslim tribes in the mountains [...]“⁶⁹. Das heißt aber auch, dass von anhaltenden Auseinandersetzungen zwischen den beiden Ethnien ausgegangen werden kann, die die Teduray in ihrer Sicht der Dinge durchaus bestärkt haben dürften.

Gleichzeitig war die Nachbarschaft zu den Maguindanaon aber nicht nur von Konflikten geprägt. Aufgrund des muslimischen Widerstands gegen die spanische Kolonisation ab Mitte des 16. Jahrhunderts ist es den Spaniern nie gelungen, die südlichen Philippinen vollständig zu unterwerfen. Sie gehörten nur formal zum spanischen Kolonialgebiet, faktisch hatten die Spanier aber wenig Kontrolle über diese Gebiete. Davon haben auch die Teduray profitiert. Außerdem haben sich die Maguindanaon – trotz der religiösen und politischen Differenzen – als wichtige Handelspartner erwiesen. Für die Rodung und Bearbeitung ihrer Felder in den bewaldeten Bergen brauchten die Teduray Eisenwerkzeuge. Im Austausch gegen wertvolle Güter wie Bienenwachs, Rattan oder Tabak, die die Teduray in ihren Wäldern sammelten oder auf ihren Feldern anbauten, konnten sie diese von den Maguindanaon erhalten.⁷⁰ Im alltäglichen Umgang waren also auch andere, weniger gewaltvolle Erfahrungen zwischen den beiden Ethnien möglich. Das führte vermutlich vor allem dort, wo es größere räumlichen Nähen gab, zu einer Art Anpassung. Jedenfalls berichtet Schlegel über die oben bereits erwähnten „Awang People“ von einem „heavily Maguindanaon-influenced thinking about hierarchy and domination“⁷¹. Das heißt: die Differenz zwischen den „Awang people“ und den „forest people“ ist nicht erst ein Ergebnis der Modernisierung im 20. Jahrhundert, sondern älteren Datums. Schlegel glaubt aber, dass die „Awang people“ durch diese

65 Schlegel 2003, 113.

66 Schlegel 2003, 112.

67 Saleeby 1905, 37.

68 Schlegel 2003, 112.

69 Schlegel 1979, 2.

70 Vgl. Schlegel 1979, 2.

71 Schlegel 2003, 5.

hierarchieaffine Vorprägung später besonders gut für die „Modernisierungsversuche“ der US-amerikanischen Kolonialverwaltung ansprechbar waren. Sie übernahmen jedenfalls relativ schnell die von der US-Administration für sie vorgesehene westliche Lebensweise außerhalb der Wälder als Bauern. Nach dem Ende des spanisch-amerikanischen Kriegs 1898 ging die Kolonialherrschaft über die Philippinen von den Spaniern an die USA über. 1903 gelang es den USA schließlich, die südlichen Philippinen und mit ihnen Mindanao militärisch unter Kontrolle zu bringen. In der Folgezeit wurden große Flächen der Bergwälder abgeholzt.⁷² „This“, so Schlegel, „threatened the ancient isolation of the forest Teduray as nothing had ever before“.⁷³ Mit der Vernichtung der Bergwälder stand nicht nur die Nahrungsgrundlage der „forest people“ zur Disposition, ihnen wurde auch ihr Schutz- und Fluchtraum genommen, der ihnen in den vergangenen Jahrhunderten ermöglicht hatte, ihr Leben frei und unabhängig zu gestalten.

Eine besondere Rolle spielte dabei der ehemaligen US-amerikanischen Offizier Irving Edwards.⁷⁴ Nach seiner militärischen Laufbahn blieb er als Kolonialbeamter auf Mindanao und begann sich für die Teduray zu interessieren. Er heiratete 1921 eine Frau aus einer Familie der „Awang people“ und verstand es fortan als seine persönliche Aufgabe, die Teduray in die Moderne zu führen und zum Christentum zu bekehren.⁷⁵ Daher befürwortete er die weitere Entwaldung der Berge, engagierte sich für die Einrichtung von Schulen für die Teduray im Upi-Tal⁷⁶ und sorgte dafür, dass sich christliche Familien, Missionare und auch Maguindanaon dort niederließen. Die Siedlungen der egalitär verfassten Teduray in den Wäldern kamen so unter massiven Druck:

The changes, however, utterly transformed and bewildered forest Teduray, who as the rainforest progressively cleared, were unwittingly caught up in them. Some responded by moving farther into the forest, in hopes of escaping all the change and confusion. But others – often after several such retreats proved insufficient to keep them ahead of relentless loggers and homesteaders – simply surrendered and joined the peasant world⁷⁷.

Dabei heißt bäuerlich zu leben in Abhängigkeiten, unfrei und letztlich in einer hierarchischen Welt zu leben. „Peasants“, so Eric R. Wolf, „are rural cultivators whose surpluses are transferred to a dominant group of rulers that uses the surpluses both to underwrite its own standard of living and to distribute the remainder to groups in society that do not farm but must be fed for their specific goods and services in turn“⁷⁸. So auch in diesem Fall: Die aus den Wäldern herausgelösten Teduray begannen sich wie die Leute im Tal zu kleiden, schickten ihre Kinder zu Schule und baten um die Taufe. Am wichtigsten aber war, dass sie sich einen Landbesitzer⁷⁹ suchten, „who would provide them with a work animal and a field to plow“⁸⁰. Aus den freien Teduray, die sich mit Brandrodungsanbau selbst versorgten, wurden abhängige Bauern, die das Land eines Grundbesitzers bewirtschafteten. Sie wurden nicht nur „modernized“⁸¹, sondern gleichzeitig auch „peasantized“⁸². Sie verstanden sich zwar weiterhin als Teduray, aber „most of them knew that the peaceful, egalitarian life they had cherished so dearly in the forest was over“⁸³. Der von Schlegel Ende der 1960er Jahre beobachtete Unterschied zwischen „Awang people“ und „forest people“ war also kein statischer Unterschied, sondern bezeichnete eher eine sich bewegende Grenze zwischen denen, die (unter Zwang) eine moderne, bäuerliche Lebensweise angenommen und sich der Herrschaft

72 Vgl. Schlegel 2003, 6.

73 Schlegel 2003, 6.

74 Vgl. Schlegel 2003, 6–11.

75 Vgl. Schlegel 2003, 8.

76 Das Upi-Tal verläuft südlich hinein in die Berge der Teduray. Sein wichtigster Ort ist Upi, von dem das Tal seinen Namen hat.

77 Schlegel 2003, 9.

78 Wolf 1966, 3–4.

79 Die Landbesitzer besaßen nun das Land, auf dem die Teduray die letzten 400 Jahre gelebt hatten.

80 Schlegel 2003, 9.

81 Schlegel 1979, 4.

82 Schlegel 1979, 4.

83 Schlegel 2003, 9.

eines Grundbesitzers unterworfen hatten, und denen, die weiter in die Wälder zurückwichen, um an der egalitären Lebensform ihrer Vorfahren festzuhalten. „In short“ so Schlegel, „as a consequence of American rule a whole new distinction between Teduray came into being. There were now the „forest people“, the traditional communities still living the old way in the ever-shrinking rainforest, and there were the profoundly acculturated „peasant Teduray“ outside the forest“⁸⁴.

II Positive Reziprozität: Not giving anyone a bad gallbladder

Als sich Schlegel Ende der 1960er Jahre bei den Teduray aufhält, ist ihr Zusammenleben durch eine zentrale Grundnorm bestimmt. In der Moraltheorie der Teduray wird sie als *ʔadat*⁸⁵ bezeichnet. „It is“, erläutert der Ethnologe, „[...] what they ought to do and how they ought to do it. The *ʔadat* sets standards of conduct; it places obligations – all of which are seen in terms of interpersonal respect.“⁸⁶ *ʔadat* steht demnach für eine allgemeine, moralische Verpflichtung, die inhaltlich durch einen respektvollen Umgang mit dem Gegenüber qualifiziert ist. Metaphorisch kommt diese Regel in der Verpflichtung „of not giving anyone a *tétéʔ fedew*, literally, a ‚bad gallbladder“⁸⁷ zum Ausdruck. Fedew, die Gallenblase, repräsentiert für die Teduray „one’s state of mind or rational feeling, one’s condition of desiring or intending“⁸⁸. Im Denken der Teduray ist die Gallenblase das emotionale Zentrum des Menschen. *ʔadat* ist demnach die Verpflichtung, den anderen emotional nicht zu verletzen. In ihrem Miteinander sind die Teduray daher darum bemüht, wechselseitig die Integrität des Selbstbildes und der Selbstwahrnehmung, oder etwas soziologischer: das Image des Gegenübers, zu wahren.

Unter Image versteht Erving Goffman „ein in Termini sozial anerkannter Eigenschaften umschriebenes Selbstbild, – ein Bild, das die anderen übernehmen können“⁸⁹. Images sind demnach kein persönlicher Besitz, über den das Individuum nach Belieben verfügen könnte, sondern vielmehr ein gewünschtes Selbstbild, auf dessen Anerkennung durch Andere es nur hoffen kann. Das „soziale Image“⁹⁰ erhält das Individuum demnach von Anderen. Es ist das Ergebnis einer gemeinsamen Anstrengung. „Man kooperiert mit anderen“, erläutert Goffman, „um sein Image zu wahren.“⁹¹ Das Image verbindet die Individuen. Es ist das soziale Bindemittel, das die Gesellschaft zusammenhält – allerdings als ein Schuldverhältnis, denn das „soziale Image“⁹² kann „nur eine Anleihe von der Gesellschaft sein“⁹³. Das Image beruht auf einer „Tauschbeziehung“⁹⁴: „Man verteidigt [...] sein eigenes Image und schützt das Image anderer [...]. Man hilft ihnen, damit sie sich und einem selbst helfen“⁹⁵. Im Sinne von Marcel Mauss kann das Image auch als Gabe verstanden werden, die mit einer „Verpflichtung zur Gegengabe“⁹⁶ verbunden ist. Die wechselseitige Wahrung des Images kann so als eine positive Form „strukturelle[r] Reziprozität“ verstanden werden. Als strukturelle Reziprozität bezeichnet Thomas Loer allgemein „Situationen der wahrnehmbaren Ko-Präsenz“⁹⁷, in denen Individuen

84 Schlegel 2003, 10. Die Volkszählung der Philippinen von 1960 zählte 26.334 Teduray sprechende Personen (vgl. Schlegel 1979, 2) Für seinen Untersuchungszeitraum Ende der 1960er Jahre schätzt Schlegel die Zahl der „forest people“, als derjenigen Teduray, die egalitär in den Wäldern lebten, auf noch ungefähr 10.000 (vgl. Schlegel 1979, 4). Der 2013 veröffentlichte „Census of Population and Housing“ (National Statistics Office 2013, 100) zählt 103.139 Teduray. Wie viele Teduray heute traditionell leben, ist nicht erfasst. Es ist aber vermutlich nicht davon auszugehen, dass deren Zahl seit Ende der 1960er Jahre gestiegen ist.

85 Schlegel 1970, 29. „ʔ“ markiert einen stimmlosen glottalen Stop (vgl. Schlegel 1970, XI).

86 Schlegel 1970, 29.

87 Schlegel 1970, 32; kursiv im Original.

88 Schlegel 1970, 32–33.

89 Goffman 1986, 10.

90 Goffman 1986, 15.

91 Goffman 1986, 51.

92 Goffman 1986, 15.

93 Goffman 1986, 15.

94 Goffman 1986, 37.

95 Goffman 1986, 36.

96 Mauss 1990, 48.

97 Loer 2021, 158.

„unvermeidlich aufeinander bezogen [sind, J. S.] und [...] nicht umhin [können, J. S.], [...] in Bezug auf den anderen zu entscheiden“⁹⁸. Sie erfährt kulturell spezifische Ausgestaltungen.⁹⁹ Von positiver struktureller Reziprozität – oder kurz von positiver Reziprozität – kann dann die Rede sein, wenn die wechselseitige Bezogenheit zentripetal wirkt, also die Individuen als Gesellschaft zusammenbringt. Negative strukturelle Reziprozität liegt vor, wenn die wechselseitige Bezogenheit der Individuen zentrifugal wirkt, also die Individuen und damit die Gesellschaft auseinandertreibt.¹⁰⁰

Das erlaubt es, den soziologischen Sinn hinter dem Gebot, niemandem eine schlechte Gallenblase zu verursachen, hervortreten zu lassen. Als moralisches Gebot verweist ²*adat* auf die soziologisch fundamentale Einsicht der Teduray, dass der wechselseitige Austausch positiver, also sozial anerkennungsfähiger Images der Gesellschaft Zusammenhalt verleiht. Damit verbunden ist möglicherweise auch eine spezifische Erfahrung einer Gesellschaft auf der Flucht, nämlich zur Erzeugung sozialer Kohäsion gar nichts anderes (mehr) zu besitzen außer den Images, die sich ihre Mitglieder wechselseitig schulden.¹⁰¹ Damit würde in ²*adat* nicht nur die Einsicht in eine fundamentale soziale Logik stecken, sondern es wäre schlicht und einfach auch die für die Teduray kulturell spezifische Art und Weise, der strukturellen Reziprozität eine inhaltlich konkrete Form zu geben. Wie dem auch sei: Es liegt sowohl im vitalen Interesse aller Einzelnen wie auch der Gesellschaft, das Gebot, niemandem eine schlechte Gallenblase zu verursachen, einzuhalten. Umso wichtiger ist es zu wissen, wodurch eine schlechte Gallenblase verursacht werden kann.

III Negative Reziprozität: A bad gallblader, Rache und Krieg

Eine *tét² fedew* – also eine schlechte Gallenblase – ist zunächst der einfache Ausdruck schlechter Gefühle. Die Teduray unterscheiden jedoch genauer zwischen einer schmerzenden Gallenblase – ²*embuku² fedew*¹⁰² – und einer verletzten Gallenblase – *demawet fedew*¹⁰³. Während erstere auf Gefühle wie Einsamkeit, Traurigkeit, Kummer und Sorgen oder Neid verweist, bringt letztere Wut und Zorn zum Ausdruck.¹⁰⁴

Eine verletzte Gallenblase signalisiert eine emotionale Verletzung, eine Verletzung des Images, die den Individuen durch Handlungen anderer zugefügt wurde.¹⁰⁵ Sie verweist also auf einen Schuldigen und somit einen Adressaten für die schlechten Gefühle, gegen den Forderungen erhoben werden können. „Whenever an offense occurs and a fedew is made bad“, erläutert Schlegel, „the matter of *sala²* (fault or responsibility) and the matter of *benal* (understandable demands of retaliation, for acceptable compensation) are immediately raised“.¹⁰⁶

Die Teduray gehen davon aus, dass eine verletzte Gallenblase im Individuum ein heftiges Verlangen nach dem unmittelbaren Ausgleich der erlittenen Beschädigung auslöst. Eine *demawet fedew* ist ein Leiden, das den Einzelnen dazu drängt, unmittelbar selbst für den Ausgleich der erfahrenen Verletzung zu sorgen. „That he [the person with *demawet fedew*, J. S.] can be expected to strike out in vengeance against

98 Loer 2021, 158–159.

99 Vgl. Loer 2021, 159.

100 In Anlehnung an Vilfredo Pareto, der – allerdings in Bezug auf Gesellschaften mit Zentralgewalt – von „Zentrifugalkraft“ und „Zentripetalkraft“ (Pareto 1975, 311) spricht, um zwei phasenweise sich abwechselnde Gesellschaftsdynamiken zu beschreiben: eine hin zur Zentralgewalt und eine weg von ihr.

101 Die von Goffman mit dem Konzept des Images zugänglich gemachten Interaktionen lassen sich freilich für alle menschlichen Gesellschaften auf die eine oder andere Weise beschreiben. Der Fall der Teduray ist jedoch deshalb interessant, weil sich hier in genetischer Perspektive der soziologisch fundamentale Charakter dieses wechselseitigen Austauschs von Images zeigt: Er ist gewissermaßen der Fels, auf dem sich eine neue Gesellschaft gründen lässt.

102 Schlegel 1970, 33.

103 Schlegel 1970, 34.

104 Auch der deutsche Sprachgebrauch stellt mit Formulierungen wie „jemand kommt die Galle hoch“, „Gift und Galle spucken“ oder „jemand geht die Galle über“ metaphorische Verbindung zwischen der Gallenblase und Emotionen wie Wut und Zorn her.

105 Vgl. Schlegel 1970, 34.

106 Schlegel 1970; kursiv im Original.

the person who committed the foolishness against him is simply and, to Tiruray common sense, obviously the consequence of foolish (dufan) behavior¹⁰⁷.

Dahinter steht eine bestimmte, unter den Teduray geteilte Vorstellung der „human nature“¹⁰⁸, also eine Anthropologie, wonach „men are, by nature, potentially violent“¹⁰⁹. Insbesondere außerhalb der Familie „one is especially likely to burst into violence when outraged by a nonrelative [...]“¹¹⁰. Da somit Bedürfnis nach Vergeltung – insbesondere bei einer Beschädigung des Images – dem menschlichen Wesen eigen ist, kann es der verletzten Person auch nicht abgesprochen werden. Das macht die verletzte Gallenblase in sozialer Hinsicht gefährlich, weil so selbst der Wunsch nach dem Tod des Verursachers – je nach Schwere der Verletzung – als adäquate Reaktion erscheint: „A bad fedew wants to purge the pain, assuage the anger, and seek vindication. One such way – extreme and wrong to Tirurary, but completely understandable to them – is to kill“¹¹¹.

In diesem Sinne differenziert die Moralthorie der Teduray zwischen „killing because of moral outrage, *bono*“¹¹² und „murder, *lifut*, which is killing without such reason“¹¹³. Nur *bono*, also der Mord als Reaktion auf eine verletzte Gallenblase, kann auf soziale Anerkennung hoffen. Für segmentäre Gesellschaften, so Axel T. Paul, sind Gabekreisläufe „zivilisatorische Errungenschaften ersten Ranges“¹¹⁴. Bei „Vergehen gegen die Ehre“ handle es sich deshalb „[...] um einen Angriff auf das Herzstück segmentärer Gesellschaften [...]“¹¹⁵. Etwas Ähnliches gilt auch für die Teduray: *Bono* kann auf soziale Anerkennung hoffen, weil die Beschädigung eines Images in letzter Konsequenz nichts weniger als ein Anschlag auf den Zusammenhalt der Gesellschaft insgesamt ist. Die Beschädigung eines Images, die sich in einer bösen Gallenblase ausdrückt, unterbricht die Zirkulation wechselseitig geschuldeter Selbstbilder und damit die für die Teduray typische Form positiver Reziprozität.

Allerdings kann *bono* folgenreich und sozial mit einem hohen Preis verbunden sein. *Bono* „spreads beyond the exact individuals involved in the original ‚foolish‘ act to endanger entire kindreds, and it rapidly escalates from a single act of revenge into a widening and self-perpetuating feud“¹¹⁶. Die Tötung des Urhebers einer schlechten Gallenblase verursacht bei dessen Verwandten wiederum Wut und Zorn und in der Folge den Wunsch, sich an dessen Mörder und seiner Verwandtschaft zu rächen. Der durch eine verletzte Gallenblase legitimierte Mord beinhaltet so die Möglichkeit, einen anhaltenden Rachekreislauf aus Gewalt und Gegengewalt in Gang setzen, der sich bis zu einem tribalen Krieg¹¹⁷ auswachsen kann. *Bono* kann also ein Ausgangspunkt negativer Reziprozität sein.¹¹⁸ Ihm ist das Potenzial eigen, zentrifugale Kräfte zu entfesseln, die die Teduray-Gesellschaft nachhaltig erschüttern können. Darüber sind sich die Teduray vollständig im Klaren. *Bono*, notiert Schlegel, „[...] is recognized as a dangerous possibility, a potential explosion of moral outrage in search of retaliation“¹¹⁹. Der Rachemord ist daher zwar ein

107 Schlegel 1970, 46.

108 Schlegel 1970, 46.

109 Schlegel 1970, 30.

110 Schlegel 1970, 30.

111 Schlegel 1970, 49.

112 Schlegel 1970, 49; kursiv im Original.

113 Schlegel 1970, 49; kursiv im Original.

114 Paul 2005, 252.

115 Paul 2005, 252.

116 Schlegel 1970, 51.

117 Zu tribalen Kriegen vgl. Sahlins 1968, 11–14; Gat 2006, 11–35; Helbling 2006; 2019 (kritisch dazu Jung 2019); Clastres 2008.

118 Dieser Fall muss allerdings nicht eintreten. Rache kann nämlich auch – darauf hat Paul hingewiesen – ein Mittel sein, um die gesellschaftliche Ordnung zu stabilisieren: „Gabe und Rache sind Formen der Reziprozität; gleichwohl setzen diese jene voraus. Denn das Unrecht, das zur Rache berechtigt, suspendiert nicht die Ordnung, welcher der Gabetausch stiftet, sondern ist eine ‚Nahme‘, welche daran erinnert, dass die Ordnung zerbrechlich ist und deshalb gewahrt werden muss“ (Paul 2005, 252). Das setzt allerdings voraus, dass die Rache „penibel verregelt“ ist, „um der Eskalation vorzubeugen“ (Paul 2005, 252). Die Mittel, die die Teduray entwickelt haben, um solchen Eskalationen vorzubeugen, werden im nächsten Abschnitt diskutiert.

119 Schlegel 1970, 49.

legitimer, aber dennoch falscher Weg. Er wird von den Teduray gefürchtet. Und diese Furcht erweist sich als äußerst nachhaltig. Schon im Zeitraum vor den Forschungen Schlegels gab es kaum (mehr) Rache-morde unter den Teduray.¹²⁰ Trotzdem berichtet der Ethnologe von einer „perpetual apprehension about it“¹²¹. Er vermerkt eine „general fear in which it [revenge killing, J. S.] is held in this [the Teduray’s, J. S.] society“¹²², eine „traditional, and still deeply felt, fear of blood revenge“¹²³ sowie eine „anxiety over the danger of blood revenge“¹²⁴.

Das unterstreicht deutlich die große Rolle, die die Angst vor Rachemorden und Blutrache im sozialen Leben der Teduray spielt. Sie bildet den Hintergrund für die als *ʔadat* bezeichnete Grundregel des menschlichen Miteinanders. Aus der Perspektive der Teduray sind alle extrafamiliären Sozialbeziehungen ein potenzieller Gefahrenbereich. Sie beinhalten stets die Möglichkeit zur maximalen Eskalation. Dabei können die Anlässe für eine verletzte Gallenblase vielfältig sein. Der Studie Schlegels lassen sich verschiedene Beispiele entnehmen. Sie reichen von Gerüchten und falschen Beschuldigungen¹²⁵ bis hin zur Ausnutzung einzelner Personen.¹²⁶ Zusätzlich liefern aber auch die vor-, inner-, außer- oder sogar nahehelichen Sexualbeziehungen ein großes Konfliktpotenzial,¹²⁷ das sich in einer verletzten Gallenblase äußern kann. Gemeinsam ist all diesen Konflikten, dass sie in den Augen der Teduray ihren Ausgang in „foolish (*dufan*) behavior“¹²⁸ haben. Töricht (foolish) ist dieses Verhalten nicht wegen der konkreten Ziele, die die Handelnden mit ihm verfolgen, sondern weil es dem persönlichen Vorteil oder dem Eigeninteresse Vorrang vor dem gesellschaftlichen Zusammenhalt einräumt. Es ist töricht, weil es gegen die gesellschaftliche Grundnorm (*ʔadat*) der Teduray verstößt. Durch rücksichtsloses Verhalten können sich andere in ihrem Ansehen geschädigt sehen. Die Folge ist eine verletzte Gallenblase, die zur Wahrung des eigenen Images wiederum nach entsprechender Vergeltung verlangt. Die soziale Welt der Teduray ähnelt so einem Minenfeld: Jeder falsche Schritt kann zu einer Explosion führen. *ʔadat* antwortet auf diese Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit, indem von allen Teduray ein möglichst umsichtiger und damit respektvoller Umgang mit anderen eingefordert wird. Jede Verletzung des Anderen, jede Beschädigung des Images, muss vermieden werden. Dahinter steht die Einsicht der Teduray, dass es gerade die wechselseitige Wahrung der Images ist, die ihren gesellschaftlichen Zusammenhalt ermöglicht, aber auch das Wissen, dass jede Beschädigung der Images den Kern dieser fragilen Ordnung berührt und damit Ausgangspunkt gewaltvoller Eskalationen sein kann.

IV Triadische Verfahren: Konfliktschlichtung und Kriegsvermeidung durch kommunikatives Handeln

ʔadat ist eine Grundnorm der Teduray, die die Beschädigung von Images verhindern soll. Allerdings sind die Teduray keine besseren Menschen. In ihrem alltäglichen Handeln haben sie nicht immer nur das höhere Gut vor Augen, sondern oft auch einfach nur ihren persönlichen Vorteil. Trotz des Gebots, niemandem eine böse Gallenblase zuzufügen, entstehen daher trotzdem immer wieder Konflikte zwischen den Teduray. Die Gefahr einer Eskalation in Richtung Rache und Krieg ist also trotz *ʔadat* latent vorhanden. Die Teduray haben sich diesem Risiko aber nicht blind ergeben, sondern institutionelle Mechanismen entwickelt, mit deren Hilfe solche Konflikte beigelegt werden können, bevor sie eskalieren. Am Beispiel des Konflikts zwischen *ʔAmig* einerseits und *Binansiya* und *Séw* andererseits können diese institutionellen Mechanismen beschrieben werden.

120 Vgl. Schlegel 1970, 110.

121 Schlegel 1970, 110.

122 Schlegel 1970, 51.

123 Schlegel 1970, 110.

124 Schlegel 1970, 127.

125 Vgl. Schlegel 1970, 139.

126 Vgl. Schlegel 1970, 48.

127 Vgl. Schlegel 1970, 130–136.

128 Schlegel 1970, 46.

Schlegel¹²⁹ schildert die folgende Situation: Binansiya und ²Amig sind verheiratet. Allerdings beginnt Binansiya ein Verhältnis mit Séw.¹³⁰ Schließlich reißen beide gemeinsam aus. In der Folge leidet ²Amig an einer verletzten Gallenblase. Dabei handelt es sich im Grunde um einen doppelten Imageverlust: Bei den Teduray ist die Heirat nicht nur eine Verbindung zwischen zwei Individuen, sondern vor allem auch eine Verbindung zwischen zwei Verwandtschaftsgruppen.¹³¹ Sie beinhaltet die Bezahlung ritueller Brautpreise, die von der Verwandtschaft des Ehemanns aufgebracht werden müssen. Der Ehemann erhält also eine Frau, während seine Verwandtschaft die als Brautpreise ausgehandelten und rituell anerkannten Gegenstände verliert. Die Auflösung einer Ehe erfordert die Rückabwicklung dieser symbolischen Gaben. Wenn der Ehemann seine Frau verliert, muss seine Verwandtschaft wieder etwas erhalten. Das Beziehungs-drama zwischen drei Personen involviert demnach viele Menschen in eine schwerwiegende Angelegenheit. Verzögert sich die Rückzahlung des Brautpreises, erleidet das Image des gehörnten Ehemanns einen doppelten Schaden. Nicht nur hat er seine Frau verloren, er sieht sich auch mit dem Problem konfrontiert, dass für seine Verwandtschaft aus einer für ihn getätigten Gabe ein Verlustgeschäft geworden ist. Schlegel beschreibt nun, wie sich aus dieser Verletzung ²Amigs eine für die Teduray heikle Situation entwickelt: Der gehörnte Ehemann ist außer sich vor Wut. Sein größter Wunsch ist es, sich für die erfahrene Beleidigung zu rächen. Seit Tagen geht er im Dorf von Haus zu Haus, um seine Wut auf Binansiya und ihren Liebhaber sowie seinen Rachedurst zum Ausdruck zu bringen. Sein Bruder So² hat sich ihm bereits angeschlossen.¹³² Und da ²Amig als „hot-headed and impetuous“¹³³ gilt, kann nicht ausgeschlossen werden, dass er schließlich gemeinsam mit anderen, die er von seiner Sache überzeugen konnte, zur Tat schreiten könnte, um sich für die erfahrene Verletzung mit einem Überfall an Séw zu rächen. Damit würde einer der gefürchteten Rachekreisläufe in Gang gesetzt werden. Die Situation ist also brandgefährlich.

Tatsächlich kann die Lage aber entschärft werden. In seiner Verzweiflung wendet sich ²Amig an Bala²gud.¹³⁴ Er überzeugt ²Amig, von seinen Racheplänen abzulassen und seinen Fall in einem *tiyawan* zu verhandeln. Bala²gud ist ein „kefeduwan“¹³⁵. Für die Teduray ist ein *kefeduwan* moralischer Ratgeber und eine „legal authority“¹³⁶ in einem. Sie werden zur Anbahnung von Hochzeiten und zur Aushandlung des Brautpreises herangezogen. Dabei zeichnen sie sich durch ihr „fantastic memory“¹³⁷ aus. Auch noch Jahre später wissen sie die Menge und Zusammensetzung des ausgetauschten Brautpreises. Das ist besonders dann von Bedeutung, wenn eine Ehe – wie im Falle von ²Amig und Binansiya – geschieden werden muss. Vor allem aber sind sie Experten im Umgang mit Konflikten und den daraus resultierenden Verletzungen. Dabei werden neben ihren moralischen Einschätzungen und den damit verbundenen Handlungsempfehlungen auch ihre Rechtsexpertise geschätzt, wenn es darum geht, einen Konflikt beizulegen. Schlegel betont, dass „the role of kefeduwan is not tied to wealth, as there is virtually no such differentiation among traditional Tiruray. Nor can it be called a profession, as kefeduwan carry on the same subsistence activities as all other men“¹³⁸. *Kefeduwan* ist demnach kein Beruf, sondern eine Berufung. Die Funktion eines *kefeduwan* wird nicht qua Amt oder Position ausgeübt, sondern allein auf Grund der erworbenen Autorität. Entsprechend offen ist auch der Zugang zu dieser Funktion als moralische Instanz und Rechtsexperte. Im

129 Vgl. Schlegel 1970, 97–119.

130 Solche Konflikte scheinen bei den Teduray nicht selten gewesen zu sein. Die erste Heirat wurde meistens von der Familie relativ früh arrangiert. Da aber in einer egalitären Gesellschaft wie den Teduray der Selbstbestimmung große Bedeutung zukommt, wurden viele Ehen auch recht bald nach der Eheschließung wieder aufgelöst, weil sich die Eheleute anderweitig orientierten. Die Gefahr von Imageschäden bei solchen Trennungen und Neuverpartnerungen ist immer relativ groß.

131 Vgl. Schlegel 1970, 69.

132 Vgl. Schlegel 1970, 100.

133 Schlegel 1970, 98.

134 Vgl. Schlegel 1970, 99.

135 Schlegel 1970, 58.

136 Schlegel 1970, 58.

137 Schlegel 1970, 59.

138 Schlegel 1970, 58.

Grunde können alle Teduray ein *kefeduwan* werden,¹³⁹ sofern sie bereit sind, sich die Eigenschaften anzueignen, die ein *kefeduwan* auszeichnen. Schlegel nennt insbesondere drei Merkmale: Ein *kefeduwan* muss „the most heated discussion“¹⁴⁰ durchstehen können, „without showing anger“¹⁴¹, er muss innig vertraut sein mit den „smallest details of Teduray custom“¹⁴² und er muss in der Lage sein „to reason clearly and convincingly about whether this or that action was consistent with proper interpersonal relations, with the general proscription against any action that violates decent respect for the fedew of other individuals“¹⁴³. Für diese Anlässe wird eine „highly metaphorical manner of speech“¹⁴⁴ verwendet, die besonders dazu angetan ist, heikle, das heißt: konfliktrichtige Gegenstände, so anzusprechen, dass keine weiteren Imageschäden auftreten.

Erworben werden diese Fähigkeiten im Wesentlichen praktisch, durch die zunehmend aktivere Teilnahme interessierter Teduray am *tiyawan*.¹⁴⁵ Damit ist ein Verfahren bezeichnet, mit dessen Hilfe die Teduray Konfliktfälle bearbeiten. Jede Person, die eine Verletzung empfindet – also an einer verletzten Gallenblase leidet –, kann ein solches Verfahren anstoßen. „Tiyawan“, so bringt es Schlegel kurz und knapp auf den Punkt, „occur, when they are needed“.¹⁴⁶ Die Anlässe für *tiyawan* sind freilich so vielfältig wie die Gründe für eine verletzte Gallenblase. „Tiyawan“, betont Schlegel daher, „may [...] be utilized to settle an endless variety of troubles [...]“.¹⁴⁷ Die Konfliktparteien werden im *tiyawan* durch einen oder mehrere *kefeduwan* vertreten. Dazu wenden sie sich an einen *kefeduwan*, der dann mit den *kefeduwan* der Konfliktpartei(en) ein Treffen vereinbart. Das Treffen selbst findet in einem Versammlungshaus statt. Die *kefeduwan* sitzen dort im Kreis auf dem Boden. Es gibt dabei keine festgelegte Sitzordnung, so dass die Vertreter der verschiedenen Konfliktparteien nebeneinandersitzen.¹⁴⁸ Um diesen inneren Kreis von *kefeduwan* versammeln sich dann weitere Personen: Verwandte der Betroffenen oder auch einfach nur interessierte Dritte, die hinzukommen, um der Auseinandersetzung eine Weile zu folgen. Dadurch erhalten die *tiyawan* einen zwanglosen öffentlichen Charakter. Entscheidend ist jedoch, dass die *kefeduwan*, obwohl sie von den jeweiligen Konfliktparteien zur Teilnahme am *tiyawan* beauftragt werden, nicht die Interessen der jeweiligen Konfliktpartei vertreten. Sie sind keine Anwälte:

Kefeduwan represent a particular person – more accurately, a particular person and his kindred – but they do not contend in the manner of trial lawyers in adversary proceedings. They do not try to win for their side. Together, all kefeduwan participating in a tiyawan are expected to strive earnestly to achieve a situation where all benal has been recognized, where those responsible for the trouble have – through their kefeduwan – accepted their responsibility and fault and have been properly fined, so that all fedew have been made good (fiyo)¹⁴⁹.

Die *kefeduwan* bilden eine „fraternity of judges“¹⁵⁰, die gemeinsam daran arbeitet, eine Situation herzustellen, in der ein friedliches und gefahrloses Zusammenleben aller wieder möglich ist. Im Rahmen des *tiyawan* verfolgen die *kefeduwan* also nicht das Interesse Einzelner, sondern das Interesse aller – das Allgemeininteresse. „Being concerned primarily with the rights and feelings of all involved people and aiming at the goal of everyone’s having a good fedew“ schreibt Schlegel über die *kefeduwan* „go to the heart of the Tiruray concept of justice.“¹⁵¹

139 Vgl. Schlegel 1970, 59.

140 Schlegel 1970, 59.

141 Schlegel 1970, 59.

142 Schlegel 1970, 59.

143 Schlegel 1970, 59.

144 Schlegel 1970, 67.

145 Vgl. Schlegel 1970, 67–68.

146 Schlegel 1970, 65.

147 Schlegel 1970, 136.

148 Vgl. Schlegel 1970, 65–66.

149 Schlegel 1970, 61.

150 Schlegel 1970, 61.

151 Schlegel 1970, 61.

Die *kefeduwan* vertreten die Norm (*ʔadat*), die es den Teduray ermöglicht, in Sicherheit und Frieden zusammenzuleben. Sie sorgen gemeinsam dafür, dass keine weiteren Imageschäden entstehen und die Gemüter sich wieder beruhigen können. In einer sachlichen Atmosphäre wird sich dann im Licht der Tradition der Teduray über den vorliegenden Fall verständigt. Im Zentrum stehen dabei die Anstrengungen, Einvernehmen über den Konflikt herzustellen, um auf diesem Weg zu einer konsensuellen Lösung – das heißt zu einer Lösung, der nicht nur alle zustimmen, sondern in die auch die Konfliktparteien einsehen haben können – zu kommen. Mit anderen Worten: Der *tiyawan* macht Konflikte, die durch die unbedachte Verfolgung von Eigeninteressen das Potenzial haben, das Gemeinwesen zu gefährden, im Medium „kommunikative[n] Handelns“¹⁵² bearbeitbar. Das Charakteristikum kommunikativen Handelns liegt in der „konsenserzielenden Kraft sprachliche[r] Verständigung“¹⁵³. Mit dem *tiyawan* haben die Teduray also ein Verfahren entwickelt, das, abgesichert durch eine ritualisierte Sprache, in der Lage ist, Konflikte zu versachlichen und so einen Konsens aller Beteiligten darüber zu erreichen, was der Fall ist und wie damit zum Wohle aller umzugehen sei. Er lässt „die Bindungsenergien der *Sprache selbst* [...] wirksam“¹⁵⁴ werden, um so die durch den Konflikt beschädigte positive Reziprozität zu restituieren. Indem es Balaʔgud gelingt, ʔAmig von der Möglichkeit eines *tiyawan* an Stelle eines persönlichen Rachezugs zu überzeugen, schafft er die Grundlagen, um einen Konflikt, der das Potenzial hat, zentrifugale Kräfte zu entfesseln, in ein mit Hilfe kommunikativer Macht zu lösendes Problem zu transformieren. Fortan wird der Streit zwischen ʔAmig, Binansiya und Séw nicht mehr unter den Vorzeichen persönlicher Genußtuung für ʔAmig, sondern unter der Perspektive einer für das Gemeinwesen insgesamt tragfähigen Lösung diskutiert. Der *tiyawan* erweist sich so als eine Institutionalisierung kommunikativer Macht, die dazu angetan ist, die im Alltag der Teduray immer wieder und unweigerlich entstehenden Konflikte im Sinne des Gemeinwesens einzuhegen. Das Risiko einer Eskalation des Streits in Richtung einer Blutfehde und den damit verbundenen Formen von Gewalt und Gegengewalt kann damit in diesem Fall¹⁵⁵ gebannt werden. *En passant* wird so außerdem der Dorfgemeinschaft eine Lehre über die Bräuche und zentralen Grundnormen der Teduray erteilt. Für Schlegel ist der *tiyawan* damit die „primary Tiruray alternative to bloody feuding“¹⁵⁶. Er bildet eine Brandmauer gegen die Gefahr von sich ausbreitenden Rachekreisläufen.

V Schluss

Die Teduray wurden hier als eine herrschaftsvermeidende, egalitäre Gesellschaft eingeführt. Im Rückgriff auf die vorhandenen historischen Quellen konnte allerdings gezeigt werden, dass die Teduray nicht schon immer egalitär verfasst waren, sondern es – mutmaßlich auf der Flucht in die Berge vor dem Sultanat von Maguindanaon – erst geworden sind.

Ende der 1960er Jahre hält sich der US-amerikanische Ethnologe Stuart A. Schlegel länger bei den Teduray auf und beobachtet, dass ihr Alltagsleben zentral durch die Regel geprägt ist, niemandem eine schlechte Gallenblase zu verursachen. Soziologisch kann das als Aufforderung verstanden werden, das Image des anderen zu wahren. Es ist demnach der wechselseitige Austausch von Images, der im Sinne positiver Reziprozität den gesellschaftlichen Zusammenhalt stiftet.

Trotzdem sind auch die Teduray nicht konfliktfrei. Ganz im Gegenteil ist diese Norm wohl nur deshalb so deutlich in das Bewusstsein der Teduray getreten, weil ihr Zusammenleben – vor allem wenn es um intime Beziehungen geht – eine Menge Konfliktstoff bereit hält. Entgegen der Verpflichtung, die Images

152 Habermas 1992, 69. Beim Übertrag von Konzepten der westlichen Philosophie auf ethnographische Beschreibungen ist freilich immer Vorsicht geboten. Hier scheint dieses Vorgehen aber gerechtfertigt, weil Habermas das kommunikative Handeln nicht in Bezug auf eine spezielle Gesellschaft, sondern in einem anthropologischen Sinne als eine allgemein menschliche Fähigkeit konzeptualisiert. Mit anderen Worten: Als kommunikatives Handeln bringt Habermas hier etwas auf den Punkt, das dem Menschen – insbesondere dem homo sapiens – im Laufe seiner Evolution zugewachsen ist (vgl. Tomasello 2017).

153 Habermas 1992, 69; kursiv im Original.

154 Habermas 1992, 69.

155 Da diese Form der kommunikativen Konfliktbewältigung nicht automatisch gelingen muss, kann sie in anderen Fällen auch scheitern. Die Folge wäre dann eine Eskalation des Konflikts. Das Risiko von Rache- und Gewaltkreisläufen bleibt also real.

156 Schlegel 1970, 59.

der anderen zu wahren, kommt es daher immer wieder zu Beschädigungen des Images. Unbearbeitet können solche Verletzungen in negative Reziprozität umschlagen: Rachekreisläufe und im schlimmsten Fall tribale Kriege können die Folge sein.

Um diesen Risiken zu begegnen, haben die Teduray institutionelle Mittel erfunden, um diese Konflikte im Interesse aller bearbeitbar zu machen, noch ehe sie zu Rachenkreisläufen oder gar tribalen Kriegen eskalieren. Im Zentrum steht dabei der *tiyawan*, eine unter Anleitung rechtlicher Autoritäten einberufene Versammlung, in der unter Anwesenheit von Publikum und unter Zuhilfenahme einer ritualisierten Sprache, die weitere Imageschäden vermeiden soll, der Wunsch nach persönlicher Genugtuung in ein zum Wohle aller zu lösendes Problem transformiert wird. Es handelt sich also um ein Verfahren, das kommunikatives Handeln einsetzt, um eine konsensuelle Lösung zu erarbeiten, die nicht nur von allen geteilt wird, sondern in die vor allem auch die Konfliktparteien einsehen haben können. Mit anderen Worten: die Teduray setzen kommunikatives Handeln ein, um den Gefahren einer eskalierenden negativen Reziprozität entgegenzuwirken.

Literatur

- AMBORN 2016: H. Amborn, *Das Recht als Hort der Anarchie. Gesellschaften ohne Herrschaft und Staat* (Berlin: Matthes & Seitz 2016).
- BARCLAY 1996: H. Barclay, *People Without Government. An Anthropology of Anarchy* (London: Kahn & Averill 1996).
- BATESON 1936: G. Bateson, *Naven. A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View* (Cambridge: Cambridge University Press 1936).
- CLASTRES 1976: P. Clastres, *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp).
- CLASTRES 2008: P. Clastres, *Archäologie der Gewalt. Der Krieg in primitiven Gesellschaften*. In: P. Clastres, *Archäologie der Gewalt* (Zürich: Diaphanes 2008) 33–81.
- EVANS-PRITCHARD 1940: E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer of the Southern Sudan*. In: M. Fortes/E. E. Evans-Pritchard (Hrsg.), *African Political Systems* (London: Oxford University Press 1940) 272–296.
- FLANAGAN 1989: J. G. Flanagan, *Hierarchy in Simple „Egalitarian“ Societies*. *Annual Review of Anthropology* 18, 1989, 245–266.
- GAT 2006: A. Gat, *War in Human Civilization* (Oxford: Oxford University Press 2006).
- GOFFMAN 1986: E. Goffman, *Techniken der Imagepflege*. In: E. Goffman, *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986) 10–53.
- GRAEBER 2013: D. Graeber, *Culture as Creative Refusal*. *The Cambridge Journal of Anthropology* 31.2, 2013, 1–19.
- GRAEBER 2020: D. Graeber, *Anarchie – oder was? Gespräche mit Mehdi Belhaj Kacem, Nika Dubrovsky und Assia Turquier-Zaubermann* (Zürich: Diaphanes 2020).
- GRAEBER/WENGROW 2021: D. Graeber/D. Wengrow, *The Dawn of Everything. A New History of Humanity* (London: Allen Lane 2021).
- HABERMAS 1992: J. Habermas, *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*. In: J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992) 63–104.
- HAUDE/WAGNER 1999: R. Haude/Th. Wagner, *Herrschaftsfreie Institutionen. Studien zur Logik ihrer Symbolisierungen und zur Logik ihrer theoretischen Leugnung* (Baden-Baden: Nomos 1999).
- HELBLING 2006: J. Helbling, *Tribale Kriege. Konflikte in Gesellschaften ohne Zentralgewalt* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2006).
- HELBLING 2019: J. Helbling, *Kriege und Allianzen zwischen Dörfern*. In: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analyse* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2019) 167–196.
- JUNG 2019: M. Jung, *Tribale Kriege und archäologische Befundinterpretation: Kommentar zu Jürg Helbling*. In: F. Sutterlüty/M. Jung/A. Reymann (Hrsg.), *Narrative der Gewalt. Interdisziplinäre Analyse* (Frankfurt am Main, New York: Campus 2019) 197–205.
- LÉVI-STRAUSS 1977: C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1977).
- LOER 2021: Th. Loer, *Reziprozität. Annäherungen an eine Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften* (Wiesbaden: Springer VS 2021).

- LYON 1927: S. P. Lyon, A Moro Fundamentalist. Some Teaching of Oudin, a Mahomedan Priest of Mindanao. *Asia* 27.2, 1927, 113–114; 152–153.
- MAJUL 1999: C. A. Majul, *Muslims in the Philippines* (Quezon City: University of the Philippines Press 1999).
- MAUSS 1990: M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990).
- NATIONAL STATISTICS OFFICE 2013: National Statistics Office, *2010 Census of Population and Housing* (Manila: Republic of the Philippines. National Statistics Office 2013).
- PARETO 1975: V. Pareto, Das Abbröckeln der zentralen Souveränität. In: V. Pareto, *Ausgewählte Schriften*. Hrsg. von C. Mongardini (Frankfurt am Main: Ullstein 1975) 311–324.
- PAUL 2005: A. T. Paul, Die Rache und das Rätsel der Gabe. *Leviathan* 33.2, 2005, 240–256.
- POPITZ 1992: H. Popitz, *Phänomene der Macht²* (Tübingen: Mohr 1992).
- ROBINSON/TORMEY 2012: A. Robinson/S. Tormey, Beyond the State: Anthropology and „Actually-existing-anarchism“. *Critique of Anthropology* 32.2, 2012, 143–157.
- SAHLINS 1968: M. D. Sahlins, *Tribesmen* (Engelwood Cliffs: Prentice Hall 1968).
- SALEEBY 1905: N. M. Saleeby, *Studies in Moro History, Law, and Religion* (Manila: Bureau of Public Printing 1905).
- VAN SCHENDEL 2002: W. van Schendel, Geographies of Knowing, Geographies of Ignorance: Jumping Scale in Southeast Asia. *Environment and Planning D: Society and Space* 20, 2002, 647–668.
- SCHLEGEL 1970: St. A. Schlegel, *Tiruray Justice. Traditional Tiruray Law and Morality* (Berkeley, London: University of California Press 1970).
- SCHLEGEL 1979: St. A. Schlegel, *Tiruray Subsistence: From Shifting Cultivation to Plow Agriculture* (Manila: Ateneo de Manila University Press 1979).
- SCHLEGEL 1981: St. A. Schlegel, Tiruray Gardens: From Use-Right to Private Ownership. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 9.1, 1981, 5–8.
- SCHLEGEL 1984: St. A. Schlegel, The Anthropologist as Outsider. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 12.1, 1984, 57–66.
- SCHLEGEL 1987: St. A. Schlegel, The Traditional Tiruray Zodiac: The Celestial Calendar of a Philippine Swidden and Foraging People. *Philippine Quarterly of Culture and Society* 15.1/2, 1987, 12–26.
- SCHLEGEL 1994: St. A. Schlegel, *Children of Tulus: Essays on the Tiruray People* (Quezon: Giraffe Books 1994).
- SCHLEGEL 2003: St. A. Schlegel, *Wisdom from a Rainforest. The Spiritual Journey of an Anthropologist* (Athens: University of Georgia Press 2003).
- SCOTT 2009: J. C. Scott, *The Art of not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia* (New Haven: Yale University Press 2009).
- SIGRIST 2005: Ch. Sigrist, *Regulierte Anarchie. Untersuchungen zum Fehlen und zur Entstehung politischer Herrschaft in segmentären Gesellschaften Afrikas* (Münster: LIT 2005)
- TENORIO/SCHLEGEL 1970: J. Tenorio/St. A. Schlegel, The Customs of the Tiruray People. *Philippine Studies* 18.2, 1970, 364–428.
- TOMASELLO 2017: M. Tomasello, *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation⁴* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 2017).
- WEBER 1980: M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie⁵* (Tübingen: Mohr [Siebeck] 1980).
- WOLF 1966: E. R. Wolf, *Peasants* (Englewood Cliffs: Prentice Hall 1966).
- WOODBURN 1982: J. Woodburn, Egalitarian Societies. *Man* N.S. 17.3, 1982, 431–451.