ANDREA LAUSER UND PETER J. BRÄUNLEIN

»WIR HABEN NICHTS!«

Vier Objekte einer materialarmen Kultur der Alangan-Mangyan auf Mindoro, Philippinen

Dinge im Museum haben eine Migrationsgeschichte und sind in der Regel nicht für museale Zwecke hergestellt worden. Ihr heimatliches Leben war angesiedelt in Gemeinschaft anderer Dinge und in Beziehungen zu Menschen. In Museen werden solche Dinge zu »displaced things« (Dudley 2021) oder zu »accidental refugees« (Appadurai 2017) und sie tragen vergleichbar mit migrierenden Menschen Geschichten unfreiwilliger Dislokation mit sich. Damit verbunden sind nicht nur Verlusterfahrung und Entwurzelung, sondern auch neue Möglichkeiten der Existenz.

Die Objekte der Alangan-Mangyan, um die es im Folgenden geht, sind in einer kleinen Siedlung namens Malula auf den Philippinen gefertigt und genutzt worden. Dort führten wir 1987/88 unsere gemeinsame erste Feldforschung durch. Auf der Insel Mindoro verbrachten wir etwas mehr als 16 Monate. Am Ende unseres Feldaufenthalts packten wir eine Reihe von Dingen ein, die u. a. zum Haushalt in unserer Pfahlhütte gehört hatten. Zurück in Deutschland fanden nicht alle, doch einige dieser Dinge weiterhin Verwendung. Körbe dienten als Wäschebehälter, die Hängematte als Schaukel für unseren kleinen Sohn. Sie waren eingereiht in hunderte andere Dinge, die ein deutscher Haushalt oft unbeachtet und selbstverständlich aufweist. Doch neben der weiterhin praktischen Verwendung kam ein neuer Aspekt in unsere Beziehung zu diesen Dingen, die dadurch aus der Gesellschaft anderer Dinge herausragten. Sie waren zu Erinnerungsspeichern geworden. Die Erinnerung an unsere Zeit in Malula war dabei nicht nur ein mentaler Vorgang, sondern wurde wachgerufen durch Berührungen, Geruchsempfindungen und davon ausgelösten Emotionen.

Als uns der berufliche Weg nach Göttingen führte, lernten wir die Ethnologische Sammlung der Universität kennen und beschlossen, einige der Objekte in ihren Bestand zu überführen.[1] Die dahinterliegende Absicht scheint selbstverständlich und naheliegend: Die Objekte sollten hier sorgsam (möglichst für immer) aufbewahrt, der Forschung und der interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt werden. Das Museum als Wissensspeicher und Gedächtnis ist dafür der angemessene Ort. Mit diesen Annahmen erweisen

1 Die Objekte wurden 2008 der Ethnologischen Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen geschenkt und unter As 2619 bis As 2655 inventarisiert.

wir uns als Nachkommen des bürgerlichen 19. Jahrhunderts. Die Museumsidee von Bewahren, Beforschen, Präsentieren ist im Denkinventar unserer Kultur fest etabliert. Für die Hersteller und Herstellerinnen der Mangyan-Objekte ist diese Idee durchweg erklärungsbedürftig.

MUSEUMSRÄUME – ORTE DER VERWANDLUNG

Die Objekte von Mindoro befinden sich seit einigen Jahren in einem Depotraum der Göttinger Sammlung. Bevor sie jedoch dort vollwertige Mitglieder der Gesellschaft anderer Objekte sein durften, war ein Übergangsritual erforderlich. Sie wurden auf Ungeziefer untersucht, vermessen, fotografiert, beschrieben, um dann mit einer Nummer in den Sammlungskatalog aufgenommen zu werden. Fortan dürfen sie nicht mehr mit bloßen Händen, sondern nur behandschuht berührt werden, und auch das nur von ihren ausgewiesenen Betreuungspersonen, Kustodinnen und Kustoden. Ihre neue Existenz spiegelt sich in den vom Museumsfotografen professionell erstellten Bildern. So ordentlich unbenutzt und ästhetisch ansprechend hatten wir diese Objekte noch nie gesehen. Ganz offenkundig waren sie nunmehr andere Dinge geworden: Museumsobjekte mit bislang unbekannten Funktionen. Sie sind nun Erinnerungs- und Wissensspeicher, Bedeutungsträger und Mediatoren, vor allem aber Repräsentanten ihrer Herkunftskultur. Sie vertreten die Alangan-Mangyan-Kultur in einer deutschen Universitätssammlung. Neben den zahlreichen neuen Eigenschaften dürfen sie jedoch eine nicht mehr erfüllen: ihren ursprünglichen Verwendungszweck.

Ihre verwandelte Existenz ist für das (Museums-)Publikum unsichtbar. Ihr Potenzial schlummert in Räumen, die einige mitunter als Grabstätten oder Mausoleen bezeichnen.[2] Allerdings wurden sie auch in Bits und Bytes verdoppelt und können in digitaler Gestalt auf Anfrage betrachtet werden.

2 Eine Zuschreibung, die Theodor W. Adorno (1977: 181) einst für jedwedes (Kunst-)Museum behauptete.

Würden man sie aus dem Dunkel des Depots in den lichten Schauraum des Museums bringen, könnten ihre Eigenschaften zum Leben erweckt werden. Im Wissens- und Repräsentationsraum des Museums (Thiemeyer 2016) wären sie in der Lage, Lernprozesse ebenso wie affektives Erleben zu befördern.

Vor die Frage gestellt, wie man Alangan-Mangyan-Objekte präsentiert, damit sie ihren musealen Aufgaben gerecht werden könnten, wäre es vergeblich, den ursprünglichen Entstehungs- und Gebrauchskontext zu reproduzieren. Außermuseale Wirklichkeit lässt sich im Museum nicht verdoppeln. Stattdessen besteht die Strategie des Ausstellens in gezieltem Entfremden (Korff 2007). Gelänge dies, könnte das Museum eine Agentur der »inneren Ethnologie«, eine »xenologische Institution«, eine »Schule des Befremdens« sein, wie sich dies Peter Sloterdijk (2014) wünscht. Nicht länger also Deponie zur »exemplarischen Aufbewahrung von zivilisatorischem Sondermüll« (Sloterdijk 2014: 369), sondern ein Ort, an dem das Gewohnte inszeniert in Frage gestellt und die Irritation des Eigenen eingeübt werden könnte.

Andererseits bringen Besucherinnen und Besucher stets eigene Sichtweisen mit in Ausstellungsräume, die dann, ganz gegen jede kuratorische Absicht, zu Echokammern von vorab festgezurrten Urteilen und Vorurteilen werden können (Bräunlein 2004). Auch damit ist zu rechnen.

https://doi.org/10.17875/gup2024-2695

Und die Objekte selbst? Tatsächlich ist, angeregt von einem *material turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften (Bräunlein 2012), die Rede von der »Sprache der Dinge«, der Biografie der Objekte, der *agency* von Dingen (vgl. u. a. Daston 2004; Hoskins 2006; Kirchhoff 2009). Dinge äußeren sich zudem in Affordanzen (Gibson 1982), in Aufforderungen und Angeboten: Ein Messer lädt ein, damit zu schneiden, ein Korb, etwas darin aufzubewahren.[3]

In unserem Nachdenken über das Deponieren und Exponieren der Alangan-Mangyan-Objekte drängten sich generelle Fragen auf: Was sollen zukünftige Betrachterinnen und Betrachter von diesen Objekten über eine ferne Kultur und Lebensweise lernen? Eignen sich diese Objekte, um in einer »Schule des Befremdens« eingesetzt zu werden? Sind diese Gebrauchsgegenstände – eine Hängematte (*yayan*), ein geflochtener Korb (*galang*), ein Rattanreifrock für Frauen (*lingob*), ein Betelnussbehälter (*sukluban*) – nicht zu schlicht, gar trivial, um von ihnen überhaupt etwas über eine fremde Kultur zu erfahren? Können diese überhaupt Irritationen am Eigenen auslösen? Was ist grundsätzlich bemerkenswert an der Kultur der Alangan-Mangyan?

Eine erste Antwort auf die letzte Frage wäre: Das im positiven Sinne ›Befremdliche‹ an der Lebenswelt der Mangyan ist ihre materialarme, risikodiversifizierende Subsistenzweise. Diese als ›minimalistisch‹ zu bezeichnende Wirtschaftsform steht in starkem Kontrast zu unserer kapitalistischen. Das Verhältnis zu Dingen dort ist pragmatisch, sie werden in erster Linie im Hinblick auf ihre Nützlichkeit gewürdigt **[Abb. 1]**. Weder sozialer Status noch Prestige sind mit Dingbesitz verbunden und dementsprechend gibt es kein Streben nach einem Mehr an Dingen. Haushalte in Malula waren ding-arm. Nicht mehr als 20–30 Dinge zählte jede Hütte. Das steht im Gegensatz zu unserer Kultur, in der Dingbesitz eine hohe Wertigkeit besitzt. Durchschnittlich 10.000 Dinge befinden sich, laut Statistischem Bundesamt, in jedem deutschen (Zwei-Personen-)Haushalt; in den USA dreimal so viel.[4] In unseren Dingen steckt monetäres, soziales und symbolisches Kapital. Unsere Wirtschaftsform ist ohne die permanente Aneignung von Dingen (und ihre Produktion) nicht existenzfähig. Die Alangan-Mangyan irritieren im Kontrast dazu zweifach. Ihre Armut könnte als beklagenswert erscheinen und den Ruf nach Entwicklungshilfe und Fortschritt nach sich ziehen. Sie könnten aber auch bewundert und ob der bescheidenen, naturverbundenen Lebensweise als ›glückliches‹ Volk gepriesen werden. Beides liegt nicht in unserem Ansinnen. Wir werben dafür, diesen ›Minimalismus‹ respektvoll zur Kenntnis zu nehmen und ihn als Anregung zu verstehen, über Ding-Beziehungen in unserer Überflussgesellschaft nachzudenken.

Wie lässt sich nun ein solches Nachdenken über Dinge mit musealen Gegenständen in Gang setzen? Ersichtlich ist (zunächst): Weder das in den Objekten gespeicherte kognitive und emotionale Wissen, noch ihr Irritationspotenzial sind evident. Objekte verharren in Schweigen oder sie senden vieldeutige, auch rätselhafte Signale aus. Es bedarf der Übersetzung, um die »Sprache der Dinge« (Tietmeyer et al. 2010) zu entschlüsseln. Diese Aufgabe des Übersetzens fällt nun

3 Gleichzeitig weisen Dinge einen Bedeutungsüberschuss auf, der zwar wahrnehmbar ist, sich aber nicht gänzlich in Sprache erfassen oder herleiten lässt. Museen funktionieren genau deswegen. Stephen Greenblatt spricht hier von »resonance and wonder«. Im Objekt hallt die Vergangenheit nach, eine fremde Kultur oder eine Religion, und das bringt Betrachter und Betrachterin zum Staunen (Greenblatt 2004). D. h. im Beschaugestus lösen Dinge nicht nur kognitive Prozesse aus, sondern auch affektive Vorgänge. Gernot Böhme geht noch weiter und behauptet, dass die Präsenz von Dingen im Raum Atmosphäre schafft. Diese Eigenschaft des Sich-selbst-Überschreitens nennt Böhme die »Ekstase der Dinge«. Sie ergreift die Betrachtenden und vermittelt Erlebnisse (Böhme 1995: 27–32).

4 https://ekpn.de/wp-content/uploads/2021/03/Zahlen Fakten_Gegensta%CC%88nde.pdf (letzter Zugriff: 09.07.2022).

uns, der Autorin und dem Autor dieses Beitrags zu. Dabei handelt es sich um einen Sprechakt, der auch machtgeladen ist. Das von uns erläuterte Wissen ist zudem situativ und dynamisch, da es an unsere einstigen Erfahrungen und an unsere soziale Position als Gesprächspartnerin und -partner im Feld gebunden ist. Das bedeutet nicht, dass unsere Deutungen beliebig, subjektiv und zufällig entstanden wären. Es bedeutet jedoch, dass unsere Deutungsautorität keine absolute ist. Um unsere Übersetzungsarbeit einordnen zu können, sind Kontexte zu erläutern. Wer sind die Alangan-Mangyan, wo und wie leben sie?

1 Eine Mangyan-Frau auf dem Heimweg – *lingob*, Korb und Betelnussbeutel im gelebten Alltag (Mindoro, Philippinen), 1987. Foto: Andrea Lauser.

DIE ALANGAN-MANGYAN MINDOROS

Als Mangyan wird die indigene Bevölkerung der philippinischen Insel Mindoro bezeichnet. Mindoro ist mit 10.300 km² die siebtgrößte Insel des philippinischen Archipels. Aufgrund linguistischer Kriterien werden acht Mangyan-Gruppen unterschieden: Iraya, Alangan, Tadyawan, Taubuid, Bangon, Buhid, Hanunoo, Ratagnon. Da ein verlässlicher Zensus nicht existiert, schwanken die Schätzungen zwischen 30.000 bis 280.000 Mangyan.[5]

Früheste Erwähnungen betreffen den Handel mit den Chinesen in vorspanischer Zeit (Lopez 1976: 12f.). Die Bezeichnung ›Mangianes‹ ist erstmals 1577 bei einem spanischen Chronisten nachweisbar (Postma 1985: 6; Helbling/Schult 2004: 5). Das Innere der Insel, dicht bewachsenes Bergland, ist schwer zugänglich und diente seit jeher als Lebensraum und Rückzugsgebiet der Mangyan. Die geografische Dichotomie Bergland – Tiefland prägte sich kulturell ein, als Gegensatz zwischen Mangyan und Nicht-Manygan. Rückzug (statt kämpferische Auseinandersetzung) wurde zum Reaktionsmuster der Mangyan (Lauser 1995), das sich mehrere hundert Jahre zurückverfolgen lässt. Die Angriffe der muslimischen Bewohner der Südphilippinen (Moros) zum Zweck der Sklavenjagd, die Versuche der Spanier, die Mangyan in der Ebene anzusiedeln, der Unabhängigkeitskrieg der Filipino gegen die spanische und später US-amerikanische Kolonialmacht, die japanische Invasion während des 2. Weltkriegs – all diese Begegnungen mit Menschen aus dem Tiefland waren verbunden mit Gewalterfahrungen. Daran hat sich auch in der Zeit seit der philippinischen Unabhängigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg (1946) nichts geändert (Helbling/Schult 2004). Vorherrschendes Bedrohungsszenario ist Landraub durch philippinische Siedlerinnen und Siedler, seit einigen Jahrzehnten auch der Abbau von

5 Siehe auch Mangyan Heritage Center https://web.archive.org/web/20220705001937/https://www.mangyan.org/mangyan-culture.html (letzter Zugriff: 11.07.2022).

Bodenschätzen. Insbesondere die hohen Nickelvorkommen auf Mindoro wecken Begehrlichkeiten internationaler Konzerne, die durch staatliche Unterstützung und Korruption zur Enteignung und dramatischen Zerstörung von Mangyan-Land führt, aber auch zu Politisierung und organisiertem Widerstand von Mangyan-Organisationen (s. Gibson 2015). Das Verhältnis der Mangyan zu den Bewohnern der philippinischen Mehrheitsgesellschaft im Tiefland ist daher von einem ambivalenten Antagonismus geprägt. Zum einen ist es die stete Erfahrung von Unrecht und Gewalt, zum anderen die Möglichkeit, Handel zu treiben und an Geld zu kommen (Gibson 1986: 16).

Die in den Bergen lebenden Mangyan gehen einer Ökonomie nach, die eine Kombination ist aus Brandrodungsfeldbau mit Bergtrockenreis, Süßkartoffel (Kamote) und Bananen als wichtigsten Anbaufrüchten, Sammeln von Wildfrüchten und Wildgemüsen, Fischen und Jagen (von Affen, Wildschweinen und Vögeln) und Sammeln von Rattan und anderen Waldprodukten für den Handel mit den Tieflandbewohnern. Angebaut werden zudem Kaffee- und Fruchtbäume als *cashcrop*.

Die Gruppe der Alangan-Mangyan, bei denen wir unsere Forschung durchführten, wohnt im nördlichen Teil der Insel. Der Name Alangan-Mangyan ist eine Fremdbezeichnung nach dem Fluss Alangan, der lange Zeit ihr Hauptsiedlungsgebiet ausmachte. Sie selbst nennen sich nur Mangyan, was in ihrer Sprache »Mensch« bedeutet. Ihre Zahl schätzt man auf insgesamt 5.000 bis 9.000 (Bräunlein/Lauser 1993: 34). Der Ort Malula war eine Mangyan-Siedlung in einem hügeligen Vorgebirgszug Ost-Mindoros. Als Hügeldorf existierte Malula seit Anfang der 1980er Jahre und war entsprechend der hohen Mobilität der Mangyan zur Zeit unserer Anwesenheit (1987/88) im Schnitt von 20 bis 30 Haushalten mit ca. 200 Personen bewohnt. Zwei Jahre nach unserer Abreise erfuhren wir, dass der Ort verlassen wurde. Nach fünfjähriger Abwesenheit kehrten wir im Sommer 1993 für ein kurzes weiteres Mal zurück und mussten vor Ort unmittelbar realisieren, wie die ehemalige Siedlung Malula wieder vom Waldbewuchs (*gubat*) übernommen worden war. Ihre Bewohner und Bewohnerinnen waren – entsprechend ihrer Verwandtschaftsbeziehungen – in andere (Tiefland-)Siedlungen umgezogen (Lauser 1994b, Bräunlein/Lauser 1993: 135ff.).

Mindoro liegt im Taifungürtel des philippinischen Inselarchipels. Zwischen Juni und November treffen heftige Wirbelstürme auf die Insel Mindoro. Alle vier bis fünf Jahre sind einschneidende Zerstörungen die Folge. Die Subsistenzaktivitäten der Mangyan Malulas waren auf diese Rhythmen eingestellt. Wenn ein Taifun Pfahlhütten zum Einsturz brachte, Bananenstauden und Fruchtbäume umlegte oder Gemüsegärten verwüstete, war man in der darauffolgenden Krisenzeit mit keiner existenzbedrohenden Nahrungsknappheit konfrontiert. Knollenfrüchte, vor allem Kamote und Wildgemüse und -knollen, dienten als zwar einseitige, doch ausreichende Überbrückung in dieser Krisenzeit. Mit anderen Worten: Die traditionelle Ökonomie ist auf Zeiten der Fülle und der Knappheit eingestellt (Bräunlein/Lauser 1993: 533ff.).

Die soziale Welt der Alangan-Mangyan kennt keine strengen hierarchischen Strukturen. Zwar gibt es Heiler mit Ansehen und mehr oder weniger einflussreiche Männer, die als Haushaltsvorstände gelten. Doch ihre Autorität ist begrenzt. Zwei Hauptcharakteristika prägen die Gemeinschaftsordnung der Alangan-Mangyan: individuelle Autonomie und die egalisierenden Mechanismen einer »regulierten Anarchie«, wie sie auch bei anderen Gemeinschaften des insularen Südostasiens

beschrieben sind (Gibson/Sillander 2011). Egalisierende Muster wirken vor allem im Bereich der Arbeitsteilung und Nahrungsverteilung. Das Verhältnis der Geschlechter kann als symmetrisch beschrieben werden (Bräunlein/Lauser 1993: 249ff., Lauser 1994a).

Sozialität ist nicht nur auf Menschen beschränkt. Eine Vielzahl unterschiedlicher Geistwesen bevölkert die Lebenswelt der Mangyan. Es sind dies angsteinflößende, bedrohliche Geister des Waldes, gegen die im Alltag magische Abwehrpraktiken zum Einsatz kommen. Zum anderen sind es Hilfsgeister, die notwendig sind, um Kranke zu heilen. Sie sind in der Lage, die entführte Seele der Kranken zu finden und zu befreien. *Balaonan*, Heiler, seltener Heilerinnen, pflegen durch ihre Gesänge enge Beziehungen zu Hilfsgeistern und fungieren als Medien. Als solche sind sie für die Gemeinschaft von Wichtigkeit.

Die Alangan-Mangyan erzählten von der Existenz mehrerer Jenseitsbereiche, sowohl himmlische wie unterirdische Gefilde. Auch von einem göttlichen Wesen wird berichtet, das als *agalaput* – der Hüter – bezeichnet wird, der im Falle von Krankheiten und bei rituellen Opferungen angerufen wird (Bräunlein/Lauser 1993: 319ff.). Viel bedeutsamer als dieses höchste Wesen sind zahlreiche Geistwesen, mehrheitlich bedrohliche, doch auch helfende. Sie spielen im Alltag der Mangyan eine wichtige Rolle. Das Leben nach dem Tod in einer Unterwelt wird als paradiesisch beschrieben. Dies bedeutet vor allem Nahrung im Überfluss. Die traditionelle Kosmologie der Alangan-Mangyan wird seit vielen Jahrzehnten durch das Christentum ergänzt, zum Teil ersetzt. Seit den 1950er Jahren sind sowohl von protestantischer als auch katholischer Seite systematische Missionsbemühungen erfolgt. Auf Mindoro aktiv ist vor allem der katholische Missionsorden der Gesellschaft des Göttlichen Wortes (Societas Verbum Divini, SVD), zu dessen Einflussgebiet auch Malula gehörte.[6]

Das Ritualleben der Alangan-Mangyan ist wenig ausgeprägt. Es gibt Formen der ritualisierten Abwehr gegen zahlreiche Schadensgeister, die individuell praktiziert werden, und kollektive Rituale (der Hühner- oder Schweineschlachtung), die zur Aussaat und Ernte von Bergreis und nach Streitschlichtungen durchgeführt werden. Insgesamt jedoch muss man von einer vergleichsweise ritualarmen Gesellschaft sprechen (Bräunlein/Lauser 1996). Lebensübergänge (Geburt, Pubertät, Heirat, Tod) werden rituell nicht markiert. Auch der Einfluss der christlichen Tieflandgesellschaft und der Mission änderte daran bisher wenig.

Die materielle Kultur ist ausgesprochen bescheiden, ja karg und den ›dynamischen‹ Umweltbedingungen und den zur Verfügung stehenden Materialien angepasst. Haushaltseinrichtung und ›Besitztümer‹ sind bei den Mangyan geradezu auf das Nötigste reduziert.

Mit Ausnahme von einigen größeren Haushaltsartikeln wie Hängematte (*yayan*), Reismörser aus Holz (*lisong*) und Besitztümern wie z. B. Schweinen, lassen sich Hab und Gut in einem großen Korb verstauen (s. ausführlich Bräunlein/Lauser 1993: 294ff.).

6 Diesem Umstand ist es zu verdanken, dass sich in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen weitere Objekte der Mangyan-Kultur Mindoros befinden. 1959 wurden neben anderen Philippinen-Objekten auch Mangyan-Objekte angekauft, die von Pater Albert Karl Koch, SVD (1909–1996) gesammelt worden waren. Pater Koch war von 1947–1971 auf Mindoro tätig, später in Papua-Neuguinea. Er stammte aus der Ortschaft Hilkerode im Landkreis Göttingen. Ganz offensichtlich waren es die heimatlichen Bindungen, die ihn bewegten, die Philippinen-Objekte der Universitätssammlung anzubieten und nicht dem Museum seines Ordens in St. Augustin. Kochs Sammlung umfasst neben Gegenständen der Mangyan bspw. auch Objekte der Igorot. Ethnologische Sammlung der Georg-August-Universität Göttingen, Ordner »Sammlungseingänge 1957 bis 1969«, Akte »1.4.1959–31.3.1960«, (1): As 2300-As 2346 sowie Mat 218-Mat 221.

DAS ROHMATERIAL RATTAN – UNVERZICHTBAR

Über den gesamten philippinischen Inselarchipel weit verbreitet sind Rattanpalmen, vorwiegend der *Calamus*-Art. Auf Mindoro werden die Rattanlianen einerseits der freien Natur entnommen und andererseits ob ihrer großen wirtschaftlichen Bedeutung auf Rattanbaumfarmen angebaut. Für die Mangyan diente das Rattansammeln seit jeher, neben der eigenen Verwendung als allumfassendes Grundmaterial für Alltagsprodukte (u. a. Matten, Körbe, Fischreusen) und Hausbau, auch als Handelsprodukt für die Möbelherstellung. Eine Rattanpalme kann nicht aus eigener Kraft in die Höhe wachsen, sondern rankt sich mit Hilfe von Spreizästen und stachligen Widerhaken an Bäumen hoch. Das Gewächs bildet somit ein häufig schier undurchdringliches Dickicht. Die Palmblätter sind etwa 60–80 cm lang und stark aufgefächert.

Die Ernte erfordert gewisse Fertigkeiten. Verwertbares Rohmaterial sind die seilartig gewundenen, stachelbesetzten Lianen der Rattanpalme, die einen Durchmesser von 1–5 cm aufweisen und nach mehrjährigem Wachstum zwischen 30 bis über 100 Meter Länge erreichen können. Die Ernte der Sprossachsen erfolgt in mühevoller, schweißtreibender und zum Teil schmerzhafter Handarbeit und umfasst u. a. das Loslösen und Abziehen der Sprossen von den Stützpflanzen, das Entfernen der Blätter und Zuschneiden in kürzere, transportable Stangen. Es folgen weitere arbeitsintensive Bearbeitungsschritte, wie u. a. die Sortierung der Stücke nach Größe, Dicke und Färbung, das Wässern, Trocknen, Schälen, Schaben und Spleißen, und schließlich das Binden und Flechten der Rattanteile.

2 Mangyan-Alltag: Eine junge Frau, mit einem *lingob* bekleidet (Mindoro, Philippinen), 1987. Foto: Andrea Lauser.

DIE FOTOSPRACHE DER OBJEKTE – ZWISCHEN MUSEUMSARCHIV UND MANGYANALLTAG

Lingob (*lingeb*) – Rattanreifrock

Die Frauenbekleidung, der *lingob*, ist etwas Besonderes. Aufgrund seiner langwierigen und aufwendigen Herstellung stellt er eine Ausnahme in der ansonsten kunsthandwerkarmen materiellen Kultur der Alangan-Mangyan dar. Die Herstellung eines *lingob* erfordert besonderes Geschick und Zeit. Wer selbst keine fähige Lingob-Flechterin ist, tauscht dieses Objekt gegen Prestige-Geldsurrogate wie etwa einige *salop* (= Trockenmaß) Reis ein.

Ein *lingob* wird aus festen Rattanschnüren (*Calamus spp.*) und dunklen feinen Farnfasern, *lambud* (*Lygodium cirvinnatum*), geflochten und erreicht eine Länge von 50 Metern und mehr. Einmal um die Hüften gewunden, tragen

die Frauen ihren *lingob* Tag und Nacht und ersetzen ihn erst, wenn er brüchig wird und sich auflöst – im Schnitt alle vier Jahre. Als besondere Verzierung dienen Gürtel, die abwechselnd mit den dunkelfarbigen Fasern *lambud* und gelben Orchideenfasern *kabansan* (*Appendicula*) geflochten sind.

Eine Frau, so die einhellige Meinung der Frauen, sei ohne *lingob* unvollständig. »In lingob ina miyanggan wa te in kapwan«, wurde uns erklärt: *Lingob* und Trägerin gehen zusammen und sind miteinander (fast untrennbar) verbunden (Bräunlein/Lauser 1993: 293) **[Abb 2, 3]**.

Traditionellerweise trägt ein Mädchen nach ca. acht bis zehn Jahren der Nacktheit ihre ersten *lingob*-Spiralen, die mit den Jahren des Erwachsenwerdens schließlich mitwachsen.[7]

Während unserer Zeit bei den Mangyan kleidete sich Agbae wie fast alle Frauen in Malula noch auf traditionelle Art: um die Hüften der Rattanreifrock (*lingob*), der mit einem Bastlendentuch (*abayon*) zusammengehalten wurde. Als Brusttuch wurde entweder ein Stück roter Stoff (*linmunmus*) oder getrocknete Blätter (*ulango – Pandanus radicans*) getragen.[8] Um den Hals trug sie eine weiße Glasperlenkette mit allen möglichen Anhängseln wie Geldmünzen, Schlüssel und Messinganhänger. Eine solche Kette (*buway*) betrachtete sie nicht nur als Schmuck, sondern auch als Schutz und Abwehr gegen schlechte Einflüsse und Geister.

7
In Malula begann sich dieser Brauch aufzulösen und vorrangig junge Frauen zogen es vor den *lingob* ganz durch Stoffkleider aus den Missionsspenden zu ersetzen. Allerdings trugen die meisten mitteljungen bzw. mittelalten Frauen zwar einen Stoffrock, aber über dem *lingob*! Während der *lingob* naheliegender Weise als Eigentum gilt, kursierten die Stoffröcke, die über dem *lingob* getragen wurden – und besonders ein auffallender mit roten Rosen bedruckter aus der Missionsspende –, in der Nachbarschaft unter Schwestern, Schwägerinnen sowie Mutter und Schwiegermutter.

8
Die Beschreibungen folgen den Ausführungen unserer Monografie Bräunlein/Lauser 1993: 292ff.

3 Ein traditioneller Rattanreifrock (*lingob*) im Depot (ESG, As 2652).

4 Aplaki im Tarofeld, mit kleinem Täschchen, u. a. für Betelnüsse (Mindoro, Philippinen), 1987. Foto: Andrea Lauser.

6 Pause beim Farnsammeln: der Korb als Alltagsbegleiter (Mindoro, Philippinen), 1987. Foto: Andrea Lauser.

Sukluban – Betelnussbehälter

Wie auf den Fotos zu sehen ist, gehört ein kleines geflochtenes Täschchen (*sukluban*) zu den unverzichtbaren Alltagsbegleitern aller Erwachsenen. Darin werden die Ingredienzen zum Betelnusskauen (Betelnüsse, Kalk, Tabak- und Yawid-Blätter) aufbewahrt, bisweilen auch etwas Geld oder andere Kostbarkeiten [Abb. 4, 5].

Gemeinsames Betelnusskauen (*agnganga*) hat viele Aspekte und Funktionen. Die in der Betelnuss enthaltenen Alkaloide (hauptsächlich Arecolin) haben eine leicht aufputschende und euphorisierende Wirkung, sie regen den Speichelfluss an und betäuben Hungergefühle. Treffen sich Freunde oder Verwandte unterwegs, so ist es die Regel, dass man sich niedersetzt und zusammen Betelnuss kaut. Wird dem Gegenüber der Behälter mit den Betelnuss-Utensilien gereicht, mit der Aufforderung, sich zu bedienen, bedeutet dies ein sehr klares Signal von Wohlgesonnenheit. In bestimmten Situationen nimmt das Reichen des Betelnussbehälters sogar einen eindeutig erotischen Charakter an. Das Betelnusskauen hat fraglos eine wichtige soziale Dimension, die sich in dem handlichen Behälter widerspiegelt (Bräunlein/Lauser 1993: 175f.).

Galang – Korb

Im Alltag ebenso unentbehrlich wie die Betelnussbehälter sind die (vor allem) an Stirnbändern getragenen Körbe (*galang* oder *balanan*). Das Flechten dieser Körbe in unterschiedlichen Größen ist eine regelmäßige Tätigkeit, und alle Mangyan verfügen über das notwendige handwerkliche Allgemeinwissen. In Körben wird die tägliche Nahrung nach Hause getragen. Im Inneren der Hütte liegen sie unübersehbar herum und/oder hängen unter dem Dach als Behälter von Nahrungsmitteln, die darin geschützt sind vor zudringlichen Mäusen [Abb. 6, 7].

Neben diesen einfach verarbeiteten *galang*-Körben gibt es auch noch aufwendig

5 Ein kleines Täschchen (*sukluban*) der Mangyan im Depot (ESG, As 2628).

7 Ein Korb der Mangyan (*galang*) im Depot (ESG, As 2644).

8 Wiegen in der Hängematte (Mindoro, Philippinen), 1987.
Foto: Andrea Lauser.

verarbeitete *tabud*-Körbe mit Deckel, die wiederum von fähigen Flechterinnen und Flechtern hergestellt (und eingetauscht) werden und zur Aufbewahrung für den kostbaren Bergreis dienen.

Yaeyan (*yayan*) – Hängematte

An einem ›typischen‹ Tag in Malula verließen die Erwachsenen frühmorgens die Siedlung, um ihren Subsistenzaktivitäten in den Pflanzungen nachzugehen. Dann gehörte der Ort den zurückgebliebenen Kindern. Die monotonen Wiegenlieder bildeten den *soundscape*, der die Siedlung umhüllte. In den Hängematten brachten die älteren Geschwister mit ihrem Gesang die Kleinsten zur Ruhe. Kinder waren von ihren ersten Tagen an mit der körperlichen Erfahrung des Schwingens und Singens vertraut. Die Hängematte ist somit ein Platz der Geborgenheit und gleichzeitig der Ort, an dem Abhängigkeit und Vertrautheit mit der eigenen Geschwisterschaft, die für das ganze zukünftige Leben eine zentrale Bezugsgruppe darstellt, frühzeitig erlebt werden (Lauser 1994b). In einer Mangyan-Hängematte stecken Emotionalität und Sozialität, Trost, Zuwendung, körperliche Nähe, Schutz [Abb. 8, 9].

Das rhythmische Vor- und Zurückschwingen des Körpers in Verbindung mit Gesang spielt eine weitere elementare Rolle im Leben der Mangyan, nämlich im Vorgang des Heilens. Die Heiler in Malula, es handelte sich ausschließlich um Männer, lockten nachts mit ihrem Gesang Hilfsgeister an, um geraubte oder verirrte Seelen zurück in den Körper der erkrankten Person zu bringen. Dabei hockte der

9 Eine Hängematte (*yayan*) der Mangyan im Depot (ESG, As 2649).

Heiler auf dem Boden der Hütte und pendelte seinen Körper vor und zurück, was seinem gesungenen Dialog mit den Geistern besondere Schwingungen verlieh (Bräunlein 2019: 280f.). Auch in der Performativität des Heilens geht es um enge soziale Beziehungen (zu Hilfsgeistern), um Vertrauen, Hilfe und Trost. Das kindlich erlebte Schwingen in und mit der Hängematte wird hier fortgeführt, um in einer bedrohlichen Situation Schutz zu finden.[9]

9 Für weitere Bilder siehe: www.uni-goettingen.de/de/138806.html

›AFTERLIFE‹ – NACHLEBEN DER MANGYAN-OBJEKTE IN DER SAMMLUNG IN GÖTTINGEN

Die hier vorgestellten vier Mangyan-Objekte erzählen durch die kontrastreiche Bildsprache von verschiedenen Aspekten ihrer Existenz, die sich aufgrund ihrer nicht gewöhnlichen Reise vom Herkunftsort (Mindoro, Malula) zum Residenzort (Niedersachsen, Göttingen) ergeben.

In der ›Diaspora‹ eines fremdartigen, heterotopen Museumsraumes (Thiemeyer 2016: 19), den dort praktizierten Vorgängen des Deponierens und Exponierens ausgesetzt, verloren die Dinge der Alangan-Mangyan ihre ursprünglichen Funktionen. Sie sind ihrer früheren sozialen Existenz und der Zirkulation und Konsumption (Appadurai 1986) in Malula entzogen. Im Depot, auf Karteikarten und im digitalen Bildarchiv festgehalten, verharren sie bis zu ihrem Einsatz für nun ganz andere Zwecke. Eine zu erwartende Kurzlebigkeit in ihrer alten Heimat wurde gegen eine relative Unsterblichkeit in ihrer neuen Museumsheimat getauscht.

Mit der ethnologischen Museumsarbeit verbunden ist die Hoffnung, materielle Kultur, Erinnerung und Wissen in eine produktive Beziehung zu setzen. Es geht dabei nicht zuletzt auch um Empathie und die Fähigkeit des Verstehens komplexer Wirklichkeiten. Mögen die hier deponierten Objekte diesen Ambitionen als anregende Partnerinnen und Partner dienen.

In ihrer Herkunftswelt agierten und wirkten sie als Besitztümer, die den alltäglichen praktischen Notwendigkeiten dienten. Besitz ist dabei relativ zu verstehen. Das gesamte Objekt-Inventar eines Haushalts wird freigiebig verliehen oder weitergegeben. Ausnahmen stellten der Betelnussbehälter und der *lingob* dar, der, einmal angelegt, bis zu seinem Zerfall nicht mehr abgelegt wurde. Davon abgesehen war es unter Nachbarn und Verwandten nicht einmal nötig zu fragen, wenn man sich etwas nahm. Auf diese Weise kursierten diverse Utensilien, Körbe, Töpfe, aber auch Stoffkleidung aus der Missionsspende durch die Nachbarschaftsgruppe und wurden letztendlich von allen verwendet (Bräunlein/Lauser 1993: 294f.). Dinge gingen durch viele Hände und diesem Umstand war sicherlich auch die relativ kurze Lebensdauer der Objekte geschuldet, die nicht zuletzt wegen des tropischen Regenwaldklimas schnell verrotteten. Die Mangyan erwarteten nicht, dass etwas für immer hält, war doch das wenige Notwendige immer leicht zu ersetzen.

Die Dürftigkeit des materiellen Besitzes ist es, was unsere Gesprächspartnerinnen und –partner veranlasste, immer wieder zu betonen: »Wir haben nichts!«. Diese Selbstcharakterisierung enthielt mehrere Botschaften. Zum einen stellten sie sich selbst in Kontrast zu den Tieflandbewohnern, die Nassreisfelder bewirtschafteten, die Spielregeln einer Geldökonomie beherrschten und dadurch Angebote des Marktes erwerben konnten. Zum anderen klang darin auch Selbstbewusstsein und leiser Stolz über die Fähigkeit an, in und mit Mangel das Leben zu meistern. Zum dritten richtete sich damit die Aufforderung an uns, die zugezogenen weißen Fremden, die doch etwas mehr hätten als sie, dieses mit ihnen zu teilen.

Im Umgang mit Dingen wird ein zentrales sozio-kulturelles Grundprinzip erkennbar: die Selbstverständlichkeit, mehr noch, die Verpflichtung des Teilens. In der hierarchielosen Gesellschaft der Alangan-Mangyan ist Wettbewerb unüblich, ebenso wie die Unterordnung unter einen Gruppenzwang jenseits des Haushaltes. Persönliche Autonomie ist stark ausgeprägt und gleichzeitig wird diese ausbalanciert durch eine Solidaritätsverpflichtung. Thomas Gibson und Kenneth Sillander (2011) haben dafür den Begriff der »anarchischen Solidarität« geprägt, die mit politischem Egalitarismus und persönlicher Autonomie verbunden ist, und sich bei nicht wenigen Gesellschaften des insularen Südostasien (und darüber hinaus) bis in unsere Gegenwart finden lässt. Die Nutzung und Zirkulation von Dingen des Alltags zeigt genau diese Ethik des Teilens, die einen elementaren Bestandteil des Zusammenlebens darstellt, das von Idealen der Autonomie, Gleichheit und Gemeinschaft gestaltet wird. Das Leben der Alangan-Mangyan ist nicht frei von Konflikten, wenn diese Solidarität eingefordert wird, und alles andere als eine Idylle. Wir möchten diese Lebensform keinesfalls exotisieren, sondern für Respekt und Solidarität werben. Alangan-Mangyan-Objekte in der Ethnologischen Sammlung der Universität Göttingen können hierfür geeignete Mittler sein.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W.
1977. Valéry Proust Museum. In: Adorno, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Band 10/1, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 181–194.

Appadurai, Arjun (Hg.)
1986. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
2017. Museum Objects as Accidental Refugees. In: *Historische Anthropologie:* 25 (3): 401–408.

Böhme, Gernot
1995. *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bräunlein, Peter J.
2004. Shiva und der Teufel. Museale Vermittlung von Religion als religionswissenschaftliche Herausforderung. In: Bräunlein, Peter J. (Hg.). *Religion und Museum. Zur visuellen Repräsentation von Religion/en im öffentlichen Raum*. Bielefeld: transcript, 55–76.
2012. Material Turn. In: Georg-August-Universität Göttingen (Hg.). *Dinge des Wissens. Die Sammlungen, Museen und Gärten der Universität Göttingen*. Göttingen: Wallstein Verlag, 30–44.
2019. Aesthetics of the Spirits. In: Koch, Anne und Katharina Wilkens (Hg.). *The Bloomsbury Handbook to the Cultural and the Cognitive Aesthetics of Religion*. London: Bloomsbury, 273–282.

Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser
1993. *Leben in Malula. Ein Beitrag zur Ethnographie der Alangan-Mangyan auf Mindoro (Philippinen)*. Pfaffenweiler: Centaurus Verlag.
1996. Fließende Übergänge. Kindheit, Jugend. Erwachsenwerden in einer ritualarmen Gesellschaft (Mangyan/Mindoro/Philippinen). In: Dracklé, Dorle (Hg.). *Jung und wild. Zur kulturellen Konstruktion von Kindheit und Jugend*. Berlin: Reimer, 152–182.

Daston, Lorraine (Hg.)
2004. *Things that Talk. Object Lessons from Art and Science*. New York: Zone Books.

Dudley, Sandra H.
2021. *Displaced Things in Museums and Beyond. Loss, Liminality and Hopeful Encounters*. London und New York: Routledge.

Gibson, James J.
1982. *Wahrnehmung und Umwelt. Der ökologische Ansatz in der Wahrnehmung*. München: Urban und Schwarzenberg.

Gibson, Thomas
1986. *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands. Religion and Society among the Buid of Mindoro*. London: Athlone Press.
2015. Introduction to the Philippine Edition. In: Gibson, Thomas. *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands. Religion and Society among the Buid of Mindoro*. Manila: Ateneo de Manila University Press, 1–24.

Gibson, Thomas und Kenneth Sillander (Hg.)
2011. *Anarchic Solidarity: Autonomy, Equality and Fellowship in Island Southeast Asia*. New Haven: Yale University (Southeast Asia Studies Monographs No. 60).

Greenblatt, Stephen
2004. Resonance and Wonder. In: Bettina Carbonell (Hg.). *Museum Studies: an Anthology of Contexts*. Oxford: Blackwell, 541–555.

Helbling, Jürg und Volker Schult
2004. *Mangyan Survival Strategies*. Manila: New Day Publisher.

Hoskins, Janet
2006. Agency, Biography, and Objects. In: Tilley, Christopher (Hg.). *Handbook of Material Culture*. London: SAGE, 78–84.

Kirchhoff, Michael David
2009. Material Agency: A Theoretical Framework for Ascribing Agency to Material Culture. In: *Techné* 13 (3): 205–219.

Korff, Gottfried
2007. *Museumsdinge. Deponieren – exponieren*. In: Eberspächer, Martina, Gudrun Marlene König und Bernhard Tschofen (Hg.). Köln, Weimar, Wien: Böhlau.

Lauser, Andrea
1994a. Geschlechterverhältnisse in einer ›egalitären‹ Gesellschaft. Ein Fallbeispiel aus den Philippinen. In: *Kea* 7 (Geschlechterkonstruktionen, hg. von Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser): 119–148.
1994b. Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur ›tayarian‹ (Geschwisterbande) bei den Mangyan Malulas (Mindoro/Philippinen). In: *Kea* 6 (Kinderwelten, hg. von Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser): 71–96.
1995. *»Wir Mangyan haben Angst« – Friedfertigkeit und Angst als Modell einer friedvollen Gesellschaft*. In: Bräunlein, Peter J. und Andrea Lauser (Hg.). *Krieg und Frieden – Ethnologische Perspektiven* (kea-Sonderband). Bremen: kea-edition, 237–266.

Lopez, Violeta B.
1976. *The Mangyans of Mindoro*. Quezon City: University of the Philippines Press.

Postma, Antoon A.
1985. Mangyan Encounters; East and West (1570–1985). In: *Diwa* 10 (1) (Special Issue). Tagaytay City: SVD Press.

Sloterdijk, Peter
2014. Museum – Schule des Befremdens. In: Sloterdijk, Peter. *Der ästhetische Imperativ. Schriften zur Kunst*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 354–370.

Thiemeyer, Thomas
2016. Das Museum als Wissens- und Repräsentationsraum. In: Walz, Markus (Hg.). *Handbuch Museum. Geschichte – Aufgaben – Perspektiven*. Stuttgart: Metzler, 18–21.

Tietmeyer, Elisabeth, Claudia Hirschberger, Karoline Noack und Jane Redlon (Hg.)
2010. *Die Sprache der Dinge: kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die materielle Kultur*. Münster/New York: Waxmann.

Online-Quellen

Georg-August-Universität Göttingen (Alangan-Mangyan-Forschung)
www.uni-goettingen.de/de/138806.html

Mangyan Heritage Center
https://web.archive.org/web/20220705001937/https://www.mangyan.org/mangyan-culture.html
https://mangyanheritage.odoo.com/