

HSFK-Report Nr. 1/2011

Die Gewalt der Herrschenden

Soziale Kontrolle im Süden der Philippinen

Peter Kreuzer

Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) für die großzügige Förderung des Projekts „Genese, Struktur und Funktionsweise gewaltförmiger Systeme sozialer Kontrolle“.

© Hessische Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSFK)

Adresse des Autors:

HSFK · Baseler Straße 27-31 · 60329 Frankfurt am Main

Telefon: (069) 95 91 04-0 · Fax: (069) 55 84 81

E-Mail: kreuzer@hsfk.de · Internet: www.hsfk.de

ISBN: 978-3-942532-21-1

Euro 6,-

Zusammenfassung

Soziale Ordnung bestimmt erwünschtes und nicht erwünschtes, legitimes und nicht-legitimes Handeln, sie erweitert und beschränkt Handlungsoptionen. Sie kann in Richtung Gleichheit aller, aber auch auf die Verfestigung von Unterschieden hin wirken. Soziale Ordnung schafft die gültigen Kategorien des Neben-, aber auch des Übereinander.

Soziale Ordnung ist nicht selbstverständlich. Sie ist immer umstritten und wird im Streit immer neu verhandelt. In sozialer Ordnung spiegeln sich gleichzeitig eine normative Ordnung und gesellschaftliche Machtverhältnisse. Es gibt immer Akteure, die sich nicht an die von der lokalen Gemeinschaft geteilten Normen und Regeln des Zusammenlebens halten.

Soziale Ordnung wird immer auch durchgesetzt. Dies erfolgt mittels sozialer Kontrolle. Soziale Kontrolle zielt darauf ab, nicht erwünschtes Verhalten zu verhindern oder auf ein entsprechendes Verhalten so zu reagieren, dass es in Zukunft unterbleibt. Sie zielt sowohl auf das Individuum als auch auf die gesamte soziale Gruppe, sie ist proaktiv wie reaktiv, umfasst intentionales wie nicht-intentionales Handeln, wenn letzteres einen entsprechenden Kontrolleffekt hat. In der Regel ist soziale Kontrolle gewaltfrei. Sie funktioniert über Normen und Glaubenssysteme, aber auch über „Belohnung“ und „Bestrafung“ – und nur in dieser letzten Form spielt physische Gewalt eine Rolle. Obgleich Gewalt im Angesicht der Breite sozialer Kontrolle rein größenordnungsmäßig kaum von Belang erscheint, handelt es sich bei ihr doch um den eigentlichen Kern. Physische Gewalt ist die eiserne Faust im Samthandschuh der sozialen Kontrolle.

Dieser Kern ist nach sozialwissenschaftlicher Orthodoxie eine Prärogative des Staates, ausgedrückt im staatlichen Monopol auf sämtliche legitimen Mittel der Gewalt. Für die soziale Kontrolle heißt das, dass nur der Staat zu diesem Zweck physische Gewalt anwenden darf, außer er delegiert einzelne Funktionen und Rechte explizit an bestimmte gesellschaftliche Gruppen.

In der Praxis vieler Gesellschaften erweist sich gewaltbasierte soziale Kontrolle jedoch beileibe nicht als alleinig dem Staat zugehörig, vielmehr konkurrieren eine Reihe nicht-staatlicher oder parastaatlicher Gruppen darum, ihre Ordnung für die Gesellschaft oder gesellschaftliche Gruppen als verbindlich zu erklären und auch notfalls mit Gewalt durchzusetzen. Nicht nur die Praxis eines staatlichen Gewaltmonopols ist umstritten, sondern auch die entsprechende Norm.

Der vorliegende Report blickt auf gewaltförmige soziale Kontrolle wie sie sich in Muslim Mindanao, einer mehrheitlich muslimisch besiedelten Region der Philippinen, darstellt. Die muslimischen Regionen in den Philippinen sind insbesondere deshalb interessant, weil dort ausgeprägte Gewaltverhältnisse seit Jahrzehnten erfolgreich im Kontext einer formaldemokratischen Ordnung mit regelmäßigen Wahlen überleben und beide zusammen die Herrschaft einer kleinen Gruppe mächtiger Familien über die breite Masse der Bevölkerung perpetuieren. In dieser Region wird auch sichtbar, dass derartige Gewaltordnungen nicht in eine Autokratie münden müssen, der ein oberster Autokrat vorsteht, sondern dass sich gerade in einem formaldemokratischen System wie den Philippi-

nen ein Nebeneinander lokaler Macht- und Gewaltmonopole zu einem Gewaltoligopol zusammenfügen kann.

Am Fall der muslimisch besiedelten Regionen Mindanaos und des Sulu-Archipels im Süden der Philippinen lassen sich die Entwicklungspfade gegenwärtiger Antworten auf Fragen sozialer Kontrolle aufzeigen, die sich von den gewohnten, letztlich an die des Idealtypus eines staatlichen Gewaltmonopols angenäherten, deutlich unterscheiden. An diesem Fall wird auch sichtbar, wie Tradition und formaldemokratische Moderne so zusammenwirken können, dass letztlich die gewalthegenden Bestandteile beider Ordnungen geschwächt, die gewalthaltigen jedoch gestärkt werden, so dass sich im Ergebnis eine von einem hohen Maß physischer Gewalt geprägte soziale Ordnung ergibt, die schließlich sogar in Ordnungsverlust kulminiert. In diesem Prozess werden lokal verankerte Ansprüche auf Gerechtigkeit, Frieden und Sicherheit dauerhaft negiert zugunsten der Perpetuierung der Herrschaft einer sich selbst über die Tradition und über moderne wahldemokratische Praktiken legitimierenden herrschenden Klasse.

Die historische Analyse deckt auf, dass die lokalen Ordnungen in diesen Regionen vor allem durch drei unterschiedliche Mechanismen aufrechterhalten wurden und werden: durch traditionsbasierte Mediation-, Schlichtungs- und Adjudikationsverfahren; durch eine zunächst nur innerhalb der „Aristokratie“ verbreiteten, später aber immer mehr in die allgemeine Bevölkerung diffundierende Praxis der Blutfehde; und eine spezifische Macht- bzw. Statusdemonstration, die auf Gewalt beruht und die die Herrschenden gegenüber statusniederen Personen und Gruppen anwenden. Während der erste Mechanismus fast durchgängig gewaltfrei bleibt, generieren die beiden anderen Formen ein hohes Maß physischer Gewalt. Die soziale Ordnung selbst lässt sich als Nebeneinander konkurrierender sozialer Einheiten (Clans, Familien) und temporärer Allianzen charakterisieren. Auch in der Moderne dominieren immer noch personalistische Herrschaft und Kontrolle. Trotz ihrer Einbindung in das formaldemokratische System der Philippinen, erweist sich Herrschaft aus lokaler Sicht insoweit als autokratisch, als die Führer der lokal dominanten Clans als unangefochtene Führer ihren Willen notfalls auch gewaltsam durchsetzen. Die letzten Jahrzehnte resultierten in einer deutlichen Schwächung der traditionellen Mediations- und Rechtsprechungsinstitutionen. Gleichzeitig versagt der Staat völlig bei seinen Aufgaben im Feld sozialer Kontrolle, wird aber auch von der Bevölkerung hierfür nicht angerufen, so dass diesbezüglich ein signifikanter Kontrollverlust festzustellen ist, der einhergeht mit einer Ausweitung der Blutfehde und einer Verschärfung einseitiger gewaltförmiger Machtdemonstrationen, die sich durchaus teilweise typologisch als Terror gegen die eigene Bevölkerung beschreiben lassen.

Im gleichen Zeitraum hat sich die Zahl der Gewaltakteure wie auch die Bewaffnung vervielfacht, so dass entsprechende Kontrollgewalt heutzutage ungleich „tödlicher“ ist, als noch vor einigen Jahrzehnten. Konflikte sind schwerer einzuhegen und weisen ausgeprägte Tendenzen einer Verstetigung und Eskalation auf. Besonders dramatisch ist, dass formal staatliche Institutionen, wie die Polizei, die ihr untergeordneten Bürgerwehren (Civilian Volunteer Organization), aber auch die den Streitkräfte untergeordneten Milizen (CAFGU) in diesem Kontext weitgehend als bewaffneter Arm der lokal herrschenden Familien auftreten und deren Ordnung durchsetzen. Diese Kräfte werden lokal auch

nicht als Repräsentanten einer staatlichen Macht, sondern als Gefolgsleute der individuellen lokalen Politiker verstanden.

Gewalt und Willkür sozialer Kontrolle haben sich zwar im Kontext moderner Staatlichkeit und formaldemokratischer Wahlen verschlimmert, sind jedoch nicht daraus hervorgegangen. Die noch heute relevanten zentralen Praktiken der Blutfehde und der Statusdemonstration durch Gewalt sind vielmehr historisch gewachsen. Dieser Report vertritt die Meinung, dass als Grundlage eines Wandels eine Neubewertung der eigenen Geschichte und Gegenwart durch die lokalen Eliten (insbesondere die zivilgesellschaftlichen potenziellen Gegeneliten) unabdingbar ist. Bislang dominiert eine Sicht auf die eigene Geschichte und Identität, die die negativen Seiten durchgängig externen Kräften – den spanischen und amerikanischen Kolonialmächten und insbesondere der neokolonialen philippinischen Politik – zuschreibt und damit externalisiert. Dies mag in Teilen richtig sein. Solange sich aber die lokalen Eliten wie Gegeneliten der Gewalt der eigenen Ordnung nicht stellen, gehen alle ihre Diskussionen und Reformbemühungen an einem zentralen Kern der inneren Probleme der lokalen Gesellschaft vorbei.

Die muslimischen Regionen Mindanaos und das Sulu-Archipel können also nicht als Beispiel für eine gelungene Hybridisierung traditioneller und moderner Elemente sozialer Ordnung und sozialer Kontrolle gelten. Hier wirken vielmehr zentrale Traditionsbestandteile und neue, in der Auseinandersetzung mit kolonialer Macht und moderner Staatlichkeit hinzugekommene Faktoren auf eine äußerst destruktive Weise zusammen, so dass Ordnung zunehmend ihre normative Tiefe verliert und auf eine Machtordnung reduziert wird.

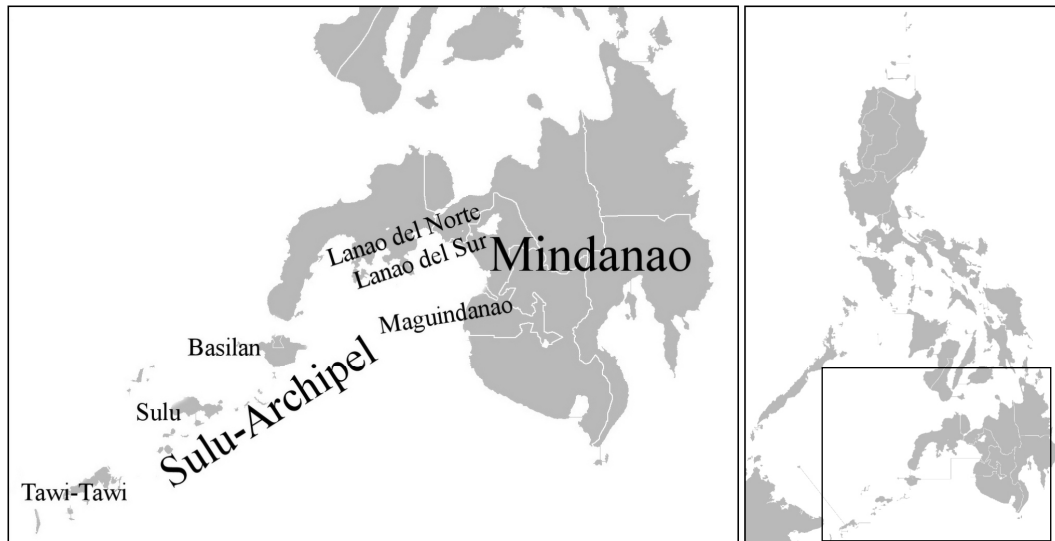
Inhalt

1.	Einleitung	1
2.	Die Philippinen vor der Ankunft von Islam und Christentum	4
2.1	Ein Nebeneinander lokaler Herrscher	4
2.2	Soziale Kontrolle: Schuldknechtschaft, Blutfehde und Machtdemonstration	5
3.	Soziale Kontrolle und Gewalt in den islamisierten Regionen der Philippinen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts	7
3.1	Anarchische Konkurrenz im Kontext einer Ordnung geheiligter Ungleichheit	7
3.2	Adat im islamischen Gewand: Mäßigung sozialer Kontrolle	9
3.3	Die Blutrache als Form sozialer Kontrolle	12
3.4	Soziale Kontrolle durch willkürliche Statusdemonstration	13
3.5	Zwischenfazit	14
4.	Datuherrschaft und gewaltförmige soziale Kontrolle im Kontext von moderner Nationalstaatlichkeit und Demokratie	14
4.1	Zentrale Charakteristika moderner lokaler Herrschaft in Muslim-Mindanao	14
4.1.1	Datus als Klientel der nationalen Politik: Tausche Wahlstimmen gegen Geld, Waffen und Wegschauen	15
4.1.2	„Guns, Goons and Gold“ als entscheidende Mittel lokaler Herrschaft und Kontrolle	17
4.1.3	Stabilisierung von Datuherrschaft im Angesicht von Gegeneliten	19
4.2	Soziale Kontrolle in Muslim Mindanao	21
4.2.1	Keine soziale Kontrolle durch staatliche Strafverfolgungsbehörden	21
4.2.2	Traditionelle Mediation und Rechtsprechung im nationalstaatlichen Kontext	23
4.2.3	Die Blutfehde: von sozialer Kontrolle zum Mittel des Machtgewinns und -erhalts	25
4.2.4	Die unilaterale Statusdemonstration: Willkür und Unverwundbarkeit	29
5.	Persistenz und Verformung traditioneller Mechanismen gewaltbasierter sozialer Kontrolle	32
5.1	Gewalt als Fundament sozialer Ordnung	32
5.2	Gewalt als Fundament politischer Herrschaft	34
5.3	Quo vadis Muslim-Mindanao?	35
	Literatur	37

1. Einleitung

Wenn in westlichen Medien über die muslimischen Regionen im Süden der mehrheitlich christlichen Philippinen berichtet wird, dann im Zusammenhang mit der Entführung von Ausländern, internationalem Terrorismus oder im Zusammenhang mit dem seit vier Jahrzehnten andauernden Bürgerkrieg. In diesem Bürgerkrieg kämpft die religiöse Minderheit der Muslime der Insel Mindanao sowie des Sulu-Archipel (hinfort: Muslim Mindanao)¹ darum, mittels Sezession oder Autonomie die Kontrolle über ihre Lebensbedingungen zurückzugewinnen, die sie durch das Handeln des „imperialen Manila“ verloren glaubt.

Karte: Mindanao und das Sulu-Archipel in den Philippinen



(Quelle: Wikipedia <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/69/BlankMap-Philippines.png>; Bearbeiter P.K.)

- 1 Mit dieser Benennung folgt der Report der gängigen Bezeichnung der mehrheitlich muslimisch besiedelten Regionen, die streng genommen nicht nur auf der Insel Mindanao liegen, sondern noch das komplette Sulu-Archipel umfassen. Mindanao wird in den Philippinen in einer Doppelbedeutung verwendet: zur Bezeichnung der Insel selbst und zur Bezeichnung des südlichen Teils der Philippinen – neben Luzon im Norden und den Visayas in der Mitte.

Besiedelten die Muslime noch Anfang des 20. Jahrhunderts mehr als die Hälfte der Insel Mindanao so sind „ihre“ Territorien in der Folge deutlich zusammengeschrumpft. Mehrheitlich muslimisch sind neben dem Sulu-Archipel nur noch die Provinzen Lanao del Sur und Maguindanao. In den angrenzenden Regionen benachbarter Provinzen finden sich noch lokale muslimische Mehrheiten, die jedoch innerhalb der Provinzen jeweils eine Minderheit bilden. Zusammen mit den Inseln des Sulu-Archipels bilden Lanao del Sur, dessen Hauptstadt Marawi und die Provinz Maguindanao die autonome Region Muslim Mindanao (ARMM) mit ca. 4,1 Millionen Einwohnern. Im nationalen Kontext der Philippinen stellen die Muslime ca. fünf Prozent der Bevölkerung (Pew Research Center 2009: 7).

Der vorliegende Report zielt auf eine Dynamik, die hinter den Schlagzeilen zum Bürgerkrieg verschwindet: die Rolle physischer Gewalt in der lokalen sozialen und politischen Ordnung. Er nimmt diese Regionen als ein Beispiel für eine große Zahl, zumeist subnationaler Gebiete, in denen physische Gewalt, ausgeübt durch die Herrschenden, zu einem, wenn nicht dem zentralen Mittel der Kontrolle über die Bevölkerung und zur Aufrechterhaltung einer exklusiven Herrschaftsstruktur wird. Die muslimischen Regionen in den Philippinen sind insbesondere deshalb interessant, weil sich dort ausgeprägte Gewaltverhältnisse relativ erfolgreich hinter einer formaldemokratischen Fassade verstecken, die Eliten durch Wahlen „legitimiert“ sind und diese Legitimation regelmäßig vom Wähler bestätigt wird. Nicht zuletzt ist diese Region von Interesse, weil sie zeigt, dass derartige Gewaltordnungen nicht in eine Autokratie münden müssen, der ein Autokrat vorsteht, sondern dass sich gerade in einem formaldemokratischem System wie den Philippinen ein Nebeneinander lokaler Macht- und Gewaltmonopole zu einem Gewaltoligopol zusammenfügen kann, durch das eine soziale Gruppe erfolgreich ihre Herrschaft perpetuiert.

Im Zentrum des Reports stehen (soziale) Kontrolle und Gewalt, konkret die Rolle physischer Gewalt in Prozessen sozialer Kontrolle. Soziale Kontrolle wird bestimmt als

„all social (and technical) arrangements, mechanisms, norms, belief systems, positive and negative sanctions that either aim at and/or result in the prevention of undesired behavior or, if this has already occurred, respond to the undesired act in a way that tries to prevent its occurrence in the future“ (Scheerer/Hess 1997: 103f.).

Soziale Kontrolle ist in der Regel nicht gewaltförmig, doch ist physische Gewalt die eiserne Faust im Samthandschuh der sozialen Kontrolle. Soziale Kontrolle umfasst sowohl auf Prävention zielendes, als auch reaktives Handeln. Sie kann intendiert oder nicht intendiert sein, solange letzteres einen Kontrolleffekt hat. Wenn im Folgenden von Gewalt gesprochen wird, dann geht es nicht um die in der Region prominente Bürgerkriegsgewalt, sondern um Gewalt zum Zweck sozialer Kontrolle.

Soziale Kontrolle ist dabei wie Joel Migdal formuliert, „die Währung, um die soziale Organisationen konkurrieren“ (Migdal 2001: 51). In Muslim Mindanao fehlt ein Monopol des Staates auf die Mittel legitimer Gewaltsamkeit. Es entsteht eine hybride Ordnung, innerhalb derer eine große Zahl nicht-staatlicher und para-staatlicher Akteure Gewalt mit unterschiedlichen Graden lokaler Legitimität einsetzt, um *ihre* soziale Ordnungsvorstellungen durchzusetzen.

Der Fall Muslim Mindanao illustriert, wie sich kulturspezifische Antworten auf die Fragen sozialer Kontrolle in modernen nationalstaatlichen Kontexten über lange Zeiträume hinweg entwickeln und dass sich solche Antworten vom idealtypischen „staatlichen Gewaltmonopol“ unterscheiden und gleichwohl im nationalstaatlichen Kontext überleben. Am Beispiel Muslim Mindanaos lässt sich aufzeigen, wie die gewaltförderlichen und repressiven Aspekte traditioneller Ordnung in der Auseinandersetzung mit einer wahl-demokratischer Ordnung und Nationalstaatlichkeit gestärkt und gleichzeitig die gewalt-hegenden Aspekte unterminiert werden. Das führt im Ergebnis zu einer zunehmend repressiven, auch von willkürlicher Gewalt geprägten sozialen Ordnung und letztlich zu einem weitreichenden Ordnungsverlust. Lokal verankerte Ansprüche auf Gerechtigkeit, Frieden und Sicherheit werden zugunsten der Perpetuierung der Herrschaft

einer sich selbst über Tradition und moderne wahl demokratische Praktiken legitimierenden herrschenden Klasse dauerhaft negiert.

Dieser Report stellt die von lokalen Akteuren in den Vordergrund gestellten konflikt- und gewaltverschärfenden Effekte des Bürgerkriegs nicht in Frage. Auch akzeptiert er die destruktiven Wirkungen des philippinischen politischen Systems, das die peripheren und von andersgläubigen Minderheiten besiedelten Regionen über Jahrzehnte de facto zur Eroberung durch christliche Siedler aus anderen Regionen freigab. Er spricht sich jedoch gegen die in Muslim Mindanao vorherrschende Strategie der Verlagerung von Verantwortlichkeit und „Schuld“ mittels einer umfassenden Strategie der Externalisierung aus, die die Schuld an allen Fehlentwicklungen beim philippinischen Staat oder den Kolonialmächten sucht. Er arbeitet vielmehr die in der lokalen Gesellschaft wurzelnden Faktoren, die sozialer Kontrolle ihren gewalthaltigen Charakter geben heraus.

Der Report versucht eine vorläufige Antwort darauf zu geben, inwieweit eine Rückkehr zur Tradition oder eine vertiefte Islamisierung in den muslimischen Regionen der Philippinen eine realistische Vision für eine Nachkriegsordnung bieten können, die Gerechtigkeit und Frieden gleichermaßen schaffen und sichern kann.

Die Strategie zur Beantwortung dieser Frage ist einfach: Der Blick geht zurück auf eben diese Tradition, deren zivilisatorisches Potenzial lokale Akteure immer wieder beschwören. Es geht darum, die langen Pfade der Entwicklung dieser Traditionen – die durch sie geprägte soziale Ordnung wie auch die Mechanismen ihrer Kontrolle – zu skizzieren, um abzuschätzen, inwieweit daran in einem Post-Konflikt-Szenario produktiv im Sinne gerechten, gewaltarmen und friedenssichernden Regierens angeknüpft werden könnte. Jedes der nachfolgenden chronologisch aufgebauten Kapitel gliedert sich thematisch in zwei Teile, die zum einen die zentralen Charakteristika der dominanten sozialen und Herrschaftsordnung und zum anderen zentrale Mechanismen sozialer Kontrolle und politischer Dominanz beschreiben. (Kap. 2-4). Das abschließende Kapitel 5 bietet eine Zusammenfassung der Ergebnisse und einen knappen Ausblick. Der Report kommt zu dem Ergebnis, dass Islamisierung zu gerechterer und friedensorientierterer Herrschaft beitragen kann. Erste Ansätze dazu liefert die aus lokaler Sicht ausnehmend schnelle und für gerecht gehaltene Rechtsprechung der (illegalen) Shariah-Gerichte der MILF-Guerilla. Ein Umsteuern in einem umfassenderen Sinn kann aber nur gelingen, wenn sich die Muslime auch den nicht im Islam begründeten teilweise ausnehmend gewaltförmigen und repressiven Dimensionen von Geschichte und Gegenwart in einer Weise stellen, die umfassende strukturelle Reformen ermöglicht und sich der emanzipatorischen Vision einer Gesellschaft gleichberechtigter Subjekte öffnet.

2. Die Philippinen vor der Ankunft von Islam und Christentum

2.1 Ein Nebeneinander lokaler Herrscher

In der präislamischen Phase findet sich jenseits des Dorfes (*Barangay*) keine politische Ordnung. Die Beziehungen zwischen den *Barangay* weisen keinerlei Anzeichen von Unter- und Überordnung auf. Die vorhandenen Quellen beschreiben diese Beziehungen im Sinn eines heterarchisches² Neben- und Gegeneinanders, in dem allerdings Feindschaft und Aggression überwogen (Phelan 1959: 16+22). So notierte Pedro Chirino im Jahr 1604:

„[a]t no time did the Filipinos have any form of towns with civic order and political government, such that at least one island, or a number of villages, recognizing one person as their lord, might live under his protection and rule; but he who was most powerful conquered others, and ruled over them. As there was not only one such, but almost all the chiefs asserted their authority, and conquered and ruled, the general result was that each chief remained apart from the rest, having his own followers, and fortified himself, keeping up an attitude of defense. Consequently, they were usually at war with one another“ (Chirino 1604: 25-26).

In der gesamten Region weit verbreitet war die Praxis von Raubzügen, durch die die verschiedenen lokalen Gemeinschaften nicht nur Güter, sondern auch Menschen erbeuten konnten, die dann in der Regel versklavt wurden. Gefangene Führer anderer Gruppen tauschte man gegen Lösegeld. Sklaverei war ein zentrales Mittel des Machterwerbs, bzw. der Machtausweitung (Phelan 1959: 20; siehe auch Chirino 1604: 16).

Diese Gruppe geraubter Sklaven bildete die unterste Stufe einer Klassengesellschaft. Über ihnen stand eine weitere Gruppe von Sklaven, die, aus der lokalen Gemeinschaft kommend, über Schuldknechtschaft in den Sklavenstatus geraten waren. Darüber finden sich die *Timagua* (die Freien), die *Maharlika* (eine ritterartige Aristokratie) und an oberster Stelle der *Datu* mit seiner Familie (Junker 1999). *Datus* und *Maharlikas*³ lebten von der Arbeit ihrer freien Gefolgsleute und Sklaven. Aufgabe der *Maharlikas* war der Kampf, entweder bei der Verteidigung des *Barangay* oder aber im Rahmen von Beutezügen und Handelsreisen (detailliert in Junker 1999).

- 2 Heterarchie fokussiert, anders als Hierarchie, nicht auf die Modi sozialer Organisation durch Über- und Unterordnung, sondern durch horizontale Differenzierung von Einheiten, die in flexiblen Rangordnungen temporär zusammengeschlossen, aber auch gleichrangig nebeneinander bestehen können. Für die nachfolgende Darstellung ist von besonderer Bedeutung, dass in heterarchischen Ordnungen politische Organisation und Konfliktbearbeitung jenseits der Kleingruppe auf der Grundlage von Allianz-Bildung erfolgt. Diese Allianzen sind immer temporär und werden regelmäßig neu verhandelt (White 1995: 104). Eine zentrale Folge heterarchischer Organisation ist, „that control and regulatory mechanisms can be dispersed rather than centralized and contextual rather than structural. Cross-group interaction can occur without the need for status to be defined as a stable condition, status defined not at all, or status defined only for the particular occasion or type of occasion“ (White 1995: 117).
- 3 Der *Datu* ist eine Herrscherbezeichnung. Sie wird zum einen für den Herrscher *ad personam* verwendet, beschreibt aber auch die Gruppe von Personen, aus der sich die eigentlichen Herrscher rekurrieren. Für eine etwas andere Kategorisierung der gesellschaftlichen Ordnung siehe: Scott 1994: 128f.

Theoretisch war die Zugehörigkeit zu den Statusgruppen erblich, in der Praxis jedoch gab es eine Reihe von Möglichkeiten zu individueller bzw. intergenerationaler Mobilität (Aguilar 1998; Mintz 2006; Junker 1999; Plasencia 1589: 181-182). Trotz der formalen rigiden Stushierarchie wurden Führungsansprüche in der Praxis vielfach durch individuell überlegene Fähigkeiten erworben (Scott 1994).

2.2 Soziale Kontrolle: Schuldknechtschaft, Blutfehde und Machtdemonstration

Für ein Verständnis sozialer Kontrolle in den Philippinen ist es zentral zu wissen, dass „Philippine custom law [...] permits even the most serious offenses to be settled by the payment of fines or debt servitude“ (Scott 1984: 133). Zwar waren Körperstrafen durchaus für eine Reihe von Straftaten vorgesehen, doch wurden sie fast durchgängig in Geldstrafen umgewandelt. Konnten diese nicht aufgebracht werden, so fiel die Person oder die ganze Familie in Schuldknechtschaft, die erblich war (Phelan 1959; Junker 1999). Diese Mechanismen untermauerten in ihrer Wirkung die Vorherrschaft der Eliteklassen.

Zum einen lagen die Strafen für Statusniedere höher als für Stushöhere. Auch wurden gegen Statusniedere weitaus häufiger Körperstrafen verhängt, von denen die am weitesten verbreitete die Auspeitschung gewesen zu sein scheint (Mintz 2006: 30-31; Scott 1994: 139). Mitglieder der Elite (*Datus, Maharlika*) hatten, soweit rekonstruierbar, demgegenüber kaum je eine Strafe zu fürchten, wenn sie Mitglieder untergeordneter Klassen schädigten (Mintz 2006), während Statusniedere bei Übergriffen gegen Stushöhere drakonische Strafen zu gewärtigen hatten. Zum anderen mussten die Richter, in der Regel der lokale *Datu*, für ihre Tätigkeit als Richter bezahlt werden und profitierten so unabhängig vom Urteil (Plasencia 1609: 85; Scott 1994: 130). Ihr richterliches Handeln stärkte nicht nur ihren sozialen und kulturellen, sondern auch ihren ökonomischen Status. Drittens erfolgten Urteile in der Regel auf der Basis der Anzahl der Zeugen, die die Kontrahenten für sich aufbringen konnten. Zeugen wurden von der Partei, die das Verfahren verlor, bezahlt – wohlgerne, die Zeugen der Gegenseite, während die eigenen leer ausgingen (Plasencia 1609: 85). Schon aufgrund von Familiengröße und Klientelbande war es wahrscheinlicher, dass Stushöhere eine große Zahl von Zeugen für ihre Position aufbringen konnten. Hinzu kommt eine opportunistische Nutzenerwägung auf Seiten der Zeugen, deren Bezahlung davon abhing, auf der richtigen Seite zu stehen. So ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass in der Regel die Stushöheren mehr Zeugen für ihre Version und damit mehr Verfahren gewinnen konnten als Statusniedere. Das der Mediation/Rechtsprechung zugrunde liegende Prinzip war nicht eines der Gleichheit vor dem Gesetz, sondern durchgängig eines, wonach jeder das ihm seinem Stand gemäß Zukommende erhalten sollte. Es ist offensichtlich, dass diese Praxis als Umverteilungsmechanismus gesellschaftlichen Wohlstands von unten nach oben funktioniert haben muss und die präkoloniale Elite in vielerlei Hinsicht über dem von ihr gesetzten Recht stand, dessen Einhaltung sie kontrollierte. Innerhalb dieses Systems war Gewalt in der Regel überflüssig.

Gewalt tauchte in prononcierter Form nur in zwei Formen auf, die jenseits des traditionellen Rechtssystems liegen: die Blutfehde (*Rido, Pagbunu*) und die Macht- oder Statusdemonstration.

Die Blutfehde ist bilateraler und horizontaler Natur, stabilisiert im Wesentlichen das intra-elitäre Normensystem der herrschenden Gruppe und setzt diese von den statusniederen Gruppen ab. Gewalt oder Beleidigung von Mitgliedern der *Maharlika*-Klasse gegen Gleichrangige, sei es innerhalb des *Barangay* oder gegenüber anderen *Barangays*, endeten häufig in Fehden, die je nach betroffenen Einheiten zu umfangreichen Kriegen führen konnten. Tötungsdelikte zwischen *Datus* führten immer zu Fehden. Obgleich die Rache primär gegen die Gruppe des Täters gerichtet war, machen frühe spanische Beobachter deutlich, dass sich das Gewalthandeln vielfach ausweitete und dadurch neue Zyklen der Vergeltung hervorbrachten (so z.B. Chirino 1604: 93-94). Nur wenn beide Konfliktparteien bereit waren, ihren Konflikt beizulegen oder die Kosten für die regionale Ordnung untragbar wurden, versuchten andere lokale Eliten über Mediationsverfahren, eine endgültige Einigung herbeizuführen. Mediation ging dabei fließend in ein Schiedsverfahren über, insoweit die Mediatoren aktiv Lösungen generierten und im Hintergrund des Verfahrens die Drohung von Zwang stand. Sollte eine Partei die ausgehandelte Lösung (generell Blutgeldzahlung) nicht annehmen, so war sie fortan mit der geballten Macht nicht nur ihrer Opponenten, sondern aller anderen, in der Mediation aktiven Führer konfrontiert.

Während also Beleidigungen, Gewalt oder andere Normverletzungen innerhalb der herrschenden Elite in der Regel zu Blutfehden führten, wurden entsprechende Taten gegenüber und von Freien zumeist verhandelt. Allerdings weist der Bericht Plasencias darauf hin, dass neben der Verhandlungslösung noch eine weitere Form der sozialen Kontrolle bestand, die man als unilaterale Selbsthilfe in Form einer Statusdemonstration charakterisieren kann. Sie kam dann zum Tragen, wenn statusniedere Personen Mitglieder der Elite massiv schädigten (etwa durch einen Mord). Dann wurde, wenn man Plasencia Glauben schenkt, der Täter, zusammen mit seiner Kernfamilie, vom geschädigten Eliteclan umgebracht und seine Besitztümer „beschlagnahmt“ (siehe auch Scott 1994: 139). Dieser Gewalt ging kein Verfahren voraus; auch führte sie nicht, wie intra-elitäre Gewalt zu einer bilateralen Gewaltform, der Blutfehde. Vielmehr scheint sie als ultimative Macht- und Statusdemonstration funktioniert zu haben, in der über die physische Vernichtung der statusniederen Partei der machtpolitische Kern der Herrschaftsbeziehung wie der sozialen Ordnung demonstriert wurde.

Mechanismen sozialer Kontrolle in den Philippinen (bis ca. 1400)

	Mediation Rechtsprechung	Blutfehde	Statusdemonstration
Involvierte Parteien	Trilateral	Bilateral	Unilateral
Anwendungsbereich	Entscheidung über deviantes Verhalten von Mitgliedern untergeordneter Statusgruppen	innerhalb der herrschenden Klasse, wo es keine gemeinsamen Oberen gab	Reaktion auf massive Verfehlungen von Mitgliedern untergeordneter Statusgruppen gegenüber Statushöheren
Kontrollrichtung	Vertikal	Horizontal	Vertikal
Agenten der Kontrolle	Herrschende Klasse (<i>Datus/Maharlika</i>)	Herrschende Klasse (<i>Datus/Maharlika</i>)	Herrschende Klasse (<i>Datus/Maharlika</i>)
Kontrollintention	Ausgleich und Wiederherstellung der Ordnung	Schutz vor Statusverlust	Macht- und Statusdemonstration
Gerechtigkeitsprinzip	„Jedem das Seine“	„Jedem das Gleiche“	„Jedem das Seine“
Gewalthaltigkeit	Gering	Extrem hoch	Extrem hoch
Formen der Gewalt	Körperstrafen (selten)	Tötung	Tötung, Versklavung

Während in den christlichen Regionen diese Struktur und Mechanismen sozialer Kontrolle im Kolonisierungsprozess umgeformt wurden, wurden sie im islamisierten Süden (Sulu-Archipel, Maguindanao, später auch Lanao) zu Kernbestandteilen der sich weiterentwickelnden sozialen und politischen Ordnung.

3. Soziale Kontrolle und Gewalt in den islamisierten Regionen der Philippinen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts

3.1 Anarchische Konkurrenz im Kontext einer Ordnung geheiligter Ungleichheit

Anders als der Rest der heutigen Philippinen waren die später islamisierten Regionen im Süden zumindest seit dem Ende des 1. Jahrtausends in globale Handelsnetze eingebunden und entsandten spätestens im 14. Jahrhundert Missionen bis nach Beijing, der Hauptstadt des chinesischen Reiches. Die Islamisierung lässt sich auf das 15. Jahrhundert datieren, als sich muslimische Händler, vermutlich aus dem damals seine Blütezeit erlebenden Sultanat Brunei, auf Sulu und auch in Magindanao ansiedelten und auf friedlichem Weg den Islam verbreiteten. In den Siedlungsgebieten der islamisierten Stämme – der Tausug (Sulu-

Archipel), der Maguindanao (in der gleichnamigen Provinz sowie eine Reihe umliegender Gebiete) sowie mit einiger Verzögerung der Maranao (in den heutigen Provinzen Lanao del Sur und Lanao del Norte) – etablierte sich mit der neuen Religion auch das Sultanat als deren politischer Ausdruck. Erst seit dieser Zeit gab es eine politische Institution über der Ebene des *Barangay*, des „Dorfes“.

Diese Entwicklungen brachten trotz der Einführung einer neuen Religion und politischen Herrschaftsform keine umfassende Neuorientierung, sondern vor allem einen neuen Rahmen, in den die bestehende Ordnung eingefügt, durch den sie aber nur teilweise neu bestimmt wurde. Trotz ihres hierarchisierenden Potenzials führte die Einführung des Sultanats nur in kurzen Zeitspannen und bei Weitem nicht in allen Räumen zu einer Zentralisierung politischer Macht und einer Einbindung der lokalen *Datus* in eine übergeordnete politische Ordnung.

Während in Maguindanao und dem Sulu-Archipel immerhin zumindest für längere Zeiträume jeweils umfassende Sultanate entstanden, findet sich in den von den Maranao besiedelten Gebieten im heutigen Lanao durchgängig eine Pluralität von Sultanen, die präislamisch definierten Einheiten vorstanden. In Maguindanao zerfiel das Sultanat ebenfalls zunächst in zwei, später in eine größere Zahl von Einheiten, deren jeweils mächtigste *Datus* für sich unilateral einen Sultanstitel beanspruchten. Keiner Familie gelang es, den Sultanstitel für mehr als drei Generationen zu monopolisieren. Die „Hauptstädte“ der Sultanate wechselten mit den *Datus*, die erfolgreich den Titel beanspruchten (Loyre 1991: 16).

Trotz der Einführung der Sultanate blieben lokale Macht und Autorität generell bei den *Datus*, die in ihren Territorien wie Sultane agierten und im weiteren Raum um Vorrherrschaft konkurrierten (Durante et al. 2007: 101). Die politische Ordnung baute sich folgerichtig von unten auf: „Macht konzentriert sich auf der untersten Ebene und diffundiert nach oben in einem immer prekäreren Allianzsystem“ (Kiefer 1967: 23). Obgleich der Sultan auf der Basis seiner postulierten Abstammung vom Propheten Mohammad eine religiös begründete weitreichende Autorität beanspruchen konnte, musste er in der Praxis als ein *Datu* unter anderen gesehen werden, dessen Einfluss vor allem auf persönlichen Qualitäten und Geschick in der Bildung von Allianzen beruhte (Kiefer 1967: 24; siehe auch: Loyre 1991: 23). Allianzen selbst basierten auf dyadischen Banden zwischen einem Führer und seinen individuellen Gefolgsleuten; d.h. der Sultan oder andere übergeordnete *Datus* konnten nur mit ihren direkten Gefolgsleuten rechnen, deren Klienten aber keine Weisungen erteilen. Scherte einer der direkten Gefolgsleute aus, so folgten ihm alle seine Klienten (Kiefer 1972: 109).

Ein amerikanischer Beobachter kommentierte die Situation am Beginn des 20. Jahrhunderts auf eine Art, die ziemlich genau der von Pedro Chirino aus dem Jahr 1604 entsprach:

„The Moros [...] have no general form of government, are broken up and divided into numberless tribes and clans, each ruled by a Sultan or Datto [sic]. These petty chiefs are practically independent of any superior control and are powerful in proportion to their following and their weapons of war. They make peace and alliances with each other; fall out and quarrel whenever any disagreement springs up; wage war on each other, and are generally in a state of perpetual fear and distrust of neighbors; this engenders the almost universal habit of carrying weapons. [...] every Datto and Sultan is a law unto himself and has the power of life and death over his followers. No war lords are paramount“ (Davis 1903 Appendix II: 28+36).

Dieser Zustand ist freilich nicht zu verwechseln mit einer Öffnung der genealogisch legitimierte Herrschaftsstruktur, die die Vorherrschaft einer Statusgruppe garantierte. Diese war vielmehr über den Islam zusätzlich legitimiert und „geheiligt“ worden (McKenna 1998: 66). Nunmehr galt als zur Herrschaft legitimiert, wer eine direkte Nachkommenschaft des Propheten für sich reklamieren konnte, konstruiert über die Nachkommenschaft von den ersten Männern, die den Islam nach Mindanao und Sulu gebracht hatten. Folgerichtig avancierten Familienstammbücher (*tarsila*) zu den zentralen Dokumenten im Kampf um Macht und Einfluss. Darüber hinaus wurde über die *Tarsilas* das Recht dieser Familien auf die Kontrolle über Land begründet. Politische Herrschaft und ökonomische Kontrolle begründeten sich gleichermaßen auf einer Ideologie der geheiligten Ungleichheit, die beide in die Hände der Nachkommen des Propheten legte und alle anderen formal vom sozialen Aufstieg in die herrschende Statusgruppe ausschloss.

3.2 Adat im islamischen Gewand: Mäßigung sozialer Kontrolle

Mit der Islamisierung wurde das erste „rechtliche“ Standbein der Mediation/Rechtsprechung mit einer islamischen Rhetorik verkleidet. Doch war der Wandel weniger durchdringend, als es die Rhetorik vermuten lässt. Grundsätzlich ist von einer Hybridisierung zweier unterschiedlicher Rechtssysteme (*sara*) auszugehen, dem islamischen Recht (*sara agama*) und dem traditionellen Recht (*sara adat*). Das islamische Recht wurde vermutlich schon in früheren Jahrhunderten kodifiziert. Allerdings sind nur Rechtskodizes aus dem späten 19. Jahrhundert erhalten: der *Luwaran* in Maguindanao und der *Sulu-Code*. Obgleich beide Rechtsordnungen islamische Strafformen integrieren, erweisen sie sich inhaltlich in weiten Bereichen als Kodifizierungen des Traditionsrechts, das diese Schriften jedoch als islamisch inspiriertes Recht imaginierten.

Sowohl der *Luwaran* als auch der *Sulu-Code* sahen zwar eine Reihe von körperlichen Strafen vor, etwa der *Luwaran* bei Diebstahl zumindest 39 Peitschenhiebe oder im schwereren Fall das Abhacken der Hand, doch scheinen diese Strafen kaum verhängt worden zu sein. In den meisten Fällen, in denen Körperstrafen vorgesehen waren, geben die „Gesetzbücher“ alternativ auch eine entsprechend hohe Geldstrafe an.

Die Art und Höhe der Strafen war ausnehmend differenziert festgelegt. Bei Verletzungen in Abhängigkeit von der Art der Wunde, bei Tod zum einen in Abhängigkeit von der Intentionalität, aber auch vom religiösen Status des Opfers. So heißt es im *Luwaran*:

„The blood money for the intentional or willful murder of a Moslem shall be [...] one thousand three hundred and seventy pesos. [...] The minimum amount of the blood money of a Moslem shall be eight hundred and sixty-eight and one-quarter pesos. [...] The minimum blood money of a heathen or pagan, fifty-seven and one-quarter pesos“ (*Luwaran* Text in Saleeby 1976: 87+88).

Ähnliche Unterscheidungen finden sich auch bei sexueller Devianz, etwa dem Ehebruch. Hier heißt es im *Luwaran*:

„If a bachelor or widower commits adultery and is killed by a non-Mohammedan, the non-Mohammedan shall be put to death. But a Mohammedan who may kill such an adulterer shall not be put to death“ (*Luwaran* Text in Saleeby 1976: 78).

Neben der hier dokumentierten Differenzierung zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen findet sich auch durchgängig die schon aus vorislamischer Zeit bekannte Differenzierung der Strafen gemäß dem Geschlecht oder sozialen Status des Täters bzw. dem Statusverhältnis von Täter und Opfer.

Anders als der *Luwaran* behandelte der *Sulu-Code* bei Tötungsdelikten nur solche, denen „Freie“ zum Opfer fielen, hierfür war in Abhängigkeit von der Situation eine gestaffelte Geldstrafe zu entrichten; die Todesstrafe war nicht vorgesehen. Die Tötung von Sklaven war rechtlich nicht geregelt und lag im Ermessen des Eigentümers.

Nun sind aber sowohl *Luwaran* als auch *Sulu-Code* eher als Idealtypen lokalen Rechts anzusehen denn als Realtypen, denen in der Rechtsprechung auch gefolgt worden wäre. Hinzu kommt, dass beide Codes relativ unvollständig waren, so dass letztlich das Gros der Normverletzungen im Kontext des (nicht-kodifizierten) Traditionsrechts (*Sara Adat*) verhandelt wurde. Der Übersetzer der Codes, Najeeb Saleeby, berichtete Anfang des 20. Jahrhunderts:

„The Moros are not strict nor just in the execution of the law. The laws relating to murder, adultery, and inheritance are seldom strictly complied with. Indeed, the laws of inheritance as given in the *Luwaran* are generally disregarded and are seldom considered at all“ (Saleeby 1976: 70).

Die in der Kodifizierung unvermeidliche allgemeine Festlegung widersprach fundamental dem lokalen Rechts- und Gerechtigkeitsverständnis, das Recht wie Gerechtigkeit nicht von allgemeinen Standards abhängig machte, sondern die Abhängigkeit von den Spezifika des Einzelfalls in den Vordergrund stellte und idealerweise von einer gütlichen Einigung ausging, selbst wenn es sich um Mord oder Ehebruch handelte. Daher variierte auch die tatsächliche Anwendung des *Adat*-Rechts von Region zu Region und im Laufe der Zeit. Selbst Islamgelehrte betonten, dass diese Freiräume notwendig seien

„[...] for the purposes of moderating the harsh *hukuman* (judgement). This is exemplified by the lessening of the *multa* (fines) against violators, *ungsud* (brideprice) and *bañgun* (blood money). Such degree of variations is further recognized for the purpose of supplementing or enriching Islamic practices“ (Jundam 2006: 30).

In der Praxis der Rechtsprechung ging es vielfach darum, die gemäß der Shariah vorgeschriebenen oder auch aus präislamischer Zeit bestehenden harten körperlichen Strafen so zu mildern, dass Ausgleich und Versöhnung möglich wurden. Wie weit die Mediatoren/Richter dabei gingen, sollen einige Beispiele illustrieren. So wurde Inzest bei den Tausug dadurch bestraft, dass die beiden Täter in einem Bambuskäfig ins Meer geworfen wurden. Ohne dass die formale Strafe aufgehoben würde, verwandelte *Adat* sie jedoch in eine Scheinhinrichtung, eine Bestrafung *in effigie*, da nicht die zwei Menschen, sondern nur ihre Kleidung im Meer versenkt werden: „This allows their *dusa* (sin) to melt altogether in the ocean floor. To culminate the symbolic drowning, an animal sacrifice known as *pag-sugsug-tawbat* (ritual of repentance) is offered“ (Jundam 2006: 34).

Ähnlich verhält es sich mit der Auspeitschung, die nach traditionellem Recht vom stärksten Mitglied der Gemeinschaft mit aller Kraft öffentlich ausgeführt werden soll: „In practice, however, the violators are flogged symbolically for 100 times with rattan in a

secluded room. An aged Imam performs the flogging with the least strength he can“ (Jundam 2006: 46).

Grundsätzlich bestanden (und bestehen) drei Formen der Konfliktbearbeitung nebeneinander: das Urteil (*hokum*), die Schlichtung (*hokum muslihat*) und die Mediation (*salassy*) (Jundam 2006: 33). Formale Urteilsprüche sind auf wenige Handlungen beschränkt, die als Sünde gegen Gott und als Vergehen gegen die gesamte lokale Gemeinschaft (*kauman*) interpretiert werden.⁴ Schlichtungen fanden sich typischerweise in Auseinandersetzungen über materielle Werte. Alle Handlungen, die jedoch die Ehre- bzw. den Status einer Person/Familie in Frage stellten, wurden ausschließlich über die dritte Form, die Mediation bearbeitet: Mord (*bunuh*), Rache (*pamahuli*), Diebstahl (*langpas*). Dabei liegt im Unterschied zum Urteil und auch der Schlichtung das Ziel des Verfahrens nicht darin, die Wahrheit offenzulegen, sondern eine bestmögliche Lösung des Konfliktes zu erreichen (Jundam 2006: 33-36; Kiefer 1972: 101).⁵ Bemerkenswert ist, dass diese breite letzte Kategorie von Vergehen weder als Sünde gegen Gott noch als Vergehen gegen die lokale Gemeinschaft interpretiert wurde und insofern nur die betroffenen Konfliktparteien anging. D.h. *grosso modo* wurden Sicherheit und Gerechtigkeit nicht als öffentliche, sondern als private Güter begriffen, für deren Sicherstellung die betroffenen gesellschaftlichen Einheiten (Familie, Clan) selbst sorgen mussten. Demgegenüber standen die sexuelle Reinheit der Frauen und die Einhaltung bestimmter sexueller Tabus (z.B. Inzest) im Zentrum der öffentlichen Ordnung, deren Verletzung, vergleichbar einem Officialdelikt, bei Bekanntwerden von der lokalen Gemeinschaft verfolgt wurde. Selbst hier scheint jedoch, bis auf wenige Ausnahmen, ein Ausgleich, der von beiden Konfliktparteien mitgetragen wurde, angestrebt worden zu sein.

In der Folge ergibt sich ein System, das der Strafe kaum, dem Ausgleich jedoch hohe Bedeutung zumisst. Da dieser aber immer zwischen konkreten Konfliktparteien verhandelt werden musste, orientierte sich die Lösung nicht an einer öffentlichen Ordnung, sondern an einem privaten Verhältnis zwischen Personen bzw. kleinen Gruppen (Familien/Clans).

- 4 Es handelte sich zumeist um sexuelle Vergehen (z.B. unsittliche Berührung, Vergewaltigung, Inzest). Hier finden sich harte physische Strafen (die wie oben ausgeführt in vielen Fällen in eine symbolische Form umgewandelt wurden), vor allem jedoch Geldstrafen, die wie etwa bei der Berührung von Frauen nach Körperteil und Uhrzeit differenziert waren und übernatürliche Strafen.
- 5 Jundams Ausführung zum System der Tausug gelten auch für die anderen muslimischen ethnischen Gruppen. Für die Maguindanao unterscheidet Loyre zwischen drei Stufen der Normverletzung, mit denen jeweils spezifisch umgegangen wird. Der Rechtsprechung unterworfen wird nur eine: *Nakadsala*. *Sala* meint Sünde. Bei derartigen Vergehen handelt es sich analog zu den Tausug um Sünden gegen Gott. Wie bei den Tausug ziehen auch bei den Maguindanao Mord oder Diebstahl keine moralische Verurteilung nach sich, die sie zu „Sünden“ machen würden. Sehr wohl aber gelten eine große Zahl sexueller Normübertretungen als Sünde, die durch öffentliche Verfahren sanktioniert werden müssen (Loyre 1991: 39-40).

3.3 Die Blutrache als Form sozialer Kontrolle

In diesem System, war in der Regel die Gruppe (Familie, Clan) dafür verantwortlich, bei Vergehen, die sie selbst betrafen, für Gerechtigkeit zu sorgen (Kiefer 1967: 23). Der Rekurs auf das *Adat*-Rechtssystem war nur eine von zwei Möglichkeiten, ein Weg, der vielfach erst eingeschlagen wurde, wenn die Selbsthilfe über die Blutrache schon zu einer Reihe von Opfern geführt hatte. Blutrachen können als willentliche Tötungsakte verstanden werden, die dazu dienen, eine subjektiv wahrgenommene Ungerechtigkeit, kodiert im Konzept der Ehrverletzung bzw. des Angriffs auf den sozialen Status der Gruppe (Familie, Clan), zu rächen. Ungeachtet der ethnischen Gruppe (Maranao, Tausug, Maguindanao) galt die Fehde gegenüber dem „Rechtsweg“ als überlegen, insoweit als sich in ihr der Anspruch der geschädigten Gruppe auf Ehre und Status symbolisierte.⁶ Erst mit der dokumentierten Bereitschaft für die Ehre oder den Status der Gruppe zu töten und getötet zu werden, konnte ohne Beschädigung von Ehre/Status in eine Verhandlungslösung eingestimmt werden. Die Häufigkeit dieses Verhaltensmusters korrespondierte direkt mit dem sozialen Status der Konfliktparteien. Zum einen war die Blutrache in statushöheren Gruppen weiter verbreitet als bei einfachen Leuten. Zum anderen findet sie sich, analog zur präislamischen Ordnung, häufiger in beinahe horizontalen Beziehungen, denn Ehre-/Status konnte nur von grundsätzlich in etwa „Statusgleichen“ beschädigt werden. In Konflikten mit statusniederen Personen fand sich demgegenüber eine weitaus größere Bereitschaft zur friedlichen Mediation (Bentley 1983: 278), wenn nicht auf die Gewalt als Machtdemonstration zurückgegriffen wurde.

Fehden waren in mehrfacher Hinsicht zentral: In ihnen konstituierte sich die soziale Ordnung als beständiger Kampf einer Elite um Status und Macht. Gleichzeitig fungierte die Fehde als Mechanismus sozialer Kontrolle bei Normübertretungen, wobei sie nicht zwischen den Normen differenzierte, sondern sie alle auf das grundlegende Paradigma der lokalen normativen Ordnung reduzierte: Scham/Ehre/Status. Gewalt war die konstituierende Ordnungsform der Fehde, in der die soziale Ordnung bestätigt wurde. Obgleich selbst eminent gewaltförmig, fungierte die Fehde doch gleichzeitig als präventiver Mechanismus gegen deviantes Verhalten und damit potenziell gewaltmindernd, weil sie die negativen Konsequenzen von Normverletzungen ungemein steigerte, war doch bei Fehlverhalten der ganze Clan des Täters betroffen. Auch konnte einfaches Fehlverhalten,

6 Bartolome (2004: 45) betont in Bezug auf die Maranao, dass diese Aggression hochschätzen, wenn das Ehr- oder Statusgefühl berührt ist. Bentley argumentiert analog, wenn er festhält, dass die Verteidigung des Ehr-/Statusgefühls (Maratabat) ein absolutes Recht ist: „If a disputant is determined to fight to restore his maratabat, then trying to force a settlement would be immoral“ (Bentley 1983: 279; Bentley 1984). Die zentrale Stellung des Ehr- bzw. Statuskomplexes und der ihm kulturell angemessenen Handlungsformen ist bis in die Gegenwart hinein unverändert gültig: „If you have no maratabat, you can just turn to the legal system or law enforcement to apprehend the assailant of your brother/kin and let the government resolve your problem. Because of your maratabat, you have to prove to everyone in the community that you can exact vengeance and are capable of erasing the black mark on your forehead or your family's. This maratabat triggers rido [Blutrache; P.K.] and complicates it“ (Interviewpartner, in: Bartolome 2004: 53).

wenn es von der Seite der Opfer als Ehrverletzung bzw. Angriff auf den Status begriffen wurde, dramatische Folgen nach sich ziehen, da die einzig akzeptable Reaktion die Tötung war. Insofern enthielt die Blutfehde das abschreckende Potenzial, das sich im traditionellen mediationsorientierten Rechtssystem kaum findet.

3.4 Soziale Kontrolle durch willkürliche Statusdemonstration

Auch die dritte eminent gewaltförmige Form sozialer Kontrolle – die Machtdemonstration – blieb vollständig erhalten. Sie reflektierte die direkte Dimension von Macht, die ein hohes Maß von Willkür einschloss. So beobachtete ein Besucher in der Mitte des 19. Jahrhunderts, dass

„(t)he untitled freemen [...] are at all times the prey of the hereditary datu [...] it being treason for any lowborn freeman to injure or maltreat a datu, the latter, who are of a haughty, overbearing, and tyrannical disposition, seldom keep themselves within bounds in their treatment of their inferiors“ (Wilke 1842 zitiert in McKenna 1998: 61).

Einer der berühmtesten *Datus* des 19. Jahrhunderts aus Maguindanao, der Sultan von Buayan, *Datu Uto*, war berüchtigt dafür, dass er ungehorsame Gefolgsleute „in ‚menschliche Enten‘ (*itik a tau*) verwandelte, indem er ihnen die Knie zertrümmerte und sie dazu zwang im Schmutz unter seinem Haus zu leben“ (McKenna 1998: 64). Ein lokaler *Datu* schreibt in den 1950er Jahren über das Leben im vorkolonialen Maguindanao

„(t)o express one's opinion unasked on any question invites not only dire consequences but almost certain condemnation or even death. One who expresses his opinion, especially if in protest against any despotic act of the ruling tyrant usually brings death upon the hapless one and slavery to his family. In extreme cases the offending subject may be publicly executed to give an example to the whole people“ (zitiert nach McKenna 1998: 65).

Besonders bedeutsam ist, dass die willkürliche Gewalt weit in die Bereiche hineinreichte, die gemäß aller lokal geltenden Normen extrem sensibel und mit hohen Sanktionen versehen waren: die Bereiche der Sexualität und Reinheit der Frauen. In einem Bericht über frühere Praxen heißt es:

„The elders [*mga lukes*] told secret stories of the datu in our place. He was one of the highest officials of the Sultan of Magindanao. That datu was very harsh with the common people [...] I was also told that troublesome wives brought to the datu by their husbands for judgement were sometimes raped by the datu or his men“ (Haji Abbas, zitiert nach McKenna 1998: 63).

Was sich hier im Gewalthandeln manifestiert, ist das unbedingte Recht der Herrschenden auf *willkürliche* Selbstjustiz und die Reduktion sozialer Ordnung auf totale Unterwerfung. Jeremy Beckett betont in einer Studie der Maguindanao-Clans, dass „personal power could never be contained by notions of order or legitimacy; to a degree power became its own legitimacy. [...] finally, a datu was what a datu did“ (Beckett 1982: 396; siehe auch Loyre 1991: 26).

3.5 Zwischenfazit

Die soziale Ordnung der präislamischen Zeit überlebte hinter der Fassade der islamischen Ordnung in weiten Teilen bis an den Beginn des 20. Jahrhunderts. Die islamische Rechtsordnung führte nur in geringem Maß zu Veränderungen der Praxen sozialer Kontrolle. Darüber hinaus ist eine sichtliche Differenz zwischen der offiziellen Herrschaftsideologie und der Praxis aufweisbar. Neben dem durchgängig betonten Mythos der geheiligten Ungleichheit wird im willkürlich strafenden Handeln der herrschenden *Datus* eine Ordnung sichtbar, die unausgesprochen blieb und nur von ausländischen Beobachtern explizit gemacht wurde, so 1842 vom amerikanischen Kapitän Wilkes, der in seinem Bericht über Sulu betont, dass „das einzige Recht, das existiert, das Recht der Gewalt ist“ (Wilke in Jagor 1916: 246).

4. Datusherrschaft und gewaltförmige soziale Kontrolle im Kontext von moderner Nationalstaatlichkeit und Demokratie

Waren die restlichen Philippinen seit der Mitte des 16. Jahrhunderts durch die spanische Kolonialmacht unterworfen und kolonisiert worden, so gilt dies nicht für die Muslime im Süden. Sie leisteten bis in die letzten Jahrzehnte der spanischen Herrschaft 1898 erbitterten und erfolgreichen Widerstand und wurden erst durch die Nachfolger der Spanier, die Amerikaner, kolonisiert. Diese kauften die Philippinen Spanien 1898 im Gefolge ihres Sieges im spanisch-amerikanischen Krieg für 20 Millionen US-Dollar ab. Anders als den Spaniern gelang es der neuen Kolonialmacht Amerika, den bewaffneten muslimischen Widerstand innerhalb weniger Jahre gewaltsam niederzuschlagen. Im Gefolge wurde der traditionellen, islamisierten Ordnung eine neue, mächtige politische Struktur übergestülpt. Innerhalb derer mussten sich die lokalen Eliten einrichten, sie konnten sie für ihre Zwecke nutzen, neue Handlungsoptionen wurden eröffnet und andere beschränkt: der moderne Nationalstaat sowie, mit einiger zeitlicher Verzögerung, eine wahldemokratische Ordnung. Gleichzeitig wurden die Muslime, die sich über Jahrhunderte gegen alle Eroberungsversuche der Spanier erfolgreich zur Wehr gesetzt hatten, mit zunehmenden Zahlen von christlichen Immigranten aus anderen Regionen der Philippinen konfrontiert, die ihnen Stück für Stück ihrer Siedlungsgebiete abnahmen, bis die Muslime schließlich Anfang der 1970er Jahre den bewaffneten Kampf um Selbstbestimmung und Unabhängigkeit aufnahmen, der bis heute andauert.

4.1 Zentrale Charakteristika moderner lokaler Herrschaft in Muslim-Mindanao

Auch unter der islamischen Ordnung basierte die soziale Ordnung auf einer herrschenden Klasse, die die eigene Herrschaft genealogisch legitimierte, nunmehr innerhalb einer

geheiligten Ordnung, in der die Abstammung vom Propheten zum Ausweis legitimer Ansprüche wurde. Dies hat bis in die Gegenwart hinein Bestand. Wenn eine entsprechende Genealogie nicht nachzuweisen ist, wie beim wohl mächtigsten Warlord der 1960er bis 1980er Jahre, Ali Dimaporo, wird diese konstruiert: entweder über genealogische Spitzfindigkeit, Heirat, oder wie bei Dimaporo, über die Übernahme eines Titels, in seinem Fall der Titel des *Sultan sa Masiu* (Bentley 1994: 258). Dimaporos Aufstieg wie der vieler anderer *Datus* verdankt sich seiner Fähigkeit, der Bevölkerung „Furcht und Respekt abzuverlangen“ (Beckett 1982: 396), wobei Respekt aus Furcht erwächst, wie ein Interviewpartner dem Autor erläuterte:

„What’s one [...] you have to exact fear from your constituents. It gets you respect. Number two, it’s again economic power. It has nothing to do with what your position is with respect to particular things. This never works here. So it’s guns, gold and goons“ (Interview Cotabato 2004).

So wie Beckett die traditionellen *Datus* als Herrscher charakterisiert, die islamisches oder traditionelles Recht durchsetzen und brechen können („the datu is what the datu does“), so lässt sich der moderne *Datu* analog charakterisieren:

„By his power he brings order into the world; by the same power he can destroy that order. [...] Implication in kidnappings, coups, fraud, venality, and murder do a [...] datu’s reputation no harm, so long as he gets away with it“ (Bentley 1994: 277).

Von den fundamentalen Umwälzungen, die das 20. Jahrhundert für die Muslime im Süden der Philippinen brachte, stechen drei heraus.

4.1.1 *Datus als Klientel der nationalen Politik: Tausche Wahlstimmen gegen Geld, Waffen und Wegschauen*

Das erste zentrale Charakteristikum moderner *Datu*-Herrschaft ist die neue Bindung an eine übergeordnete, nationale Ebene der Politik. *Datus*, die im modernen Nationalstaat politisch auf Dauer erfolgreich sein wollten, waren gezwungen, auf der Klaviatur des modernen philippinischen politischen Systems zu spielen. Konkret hieß und heißt das, mit Abgeordneten und Mitgliedern der Regierung zu spezifischen Zwecken Austauschbeziehungen einzugehen; Beziehungen, in denen in der Regel partikulare Güter – Finanzmittel und Projekte – gegen Loyalität getauscht werden; letztere ausgedrückt im Abstimmungsverhalten im Kongress und insbesondere auch in den garantierten Wählerstimmen, über die muslimische *Datus* in den von ihnen kontrollierten Regionen gebieten. Im Gegenzug für die garantierten Stimmen⁷ erhielten die *Datus* jedoch nicht nur finanzielle und andere

7 Diese Garantie erfolgt auf verschiedene Weise. So werden Wahlergebnisse gefälscht, generell sind die Wählerlisten manipuliert, nicht selten werden die Wahlzettel vorher von Vertrauten des *Datu* ausgefüllt und die Wahlurnen damit befüllt, hinzu kommen Stimmenkauf und Einschüchterung. Für den westlichen Leser überraschend mag jedoch sein, dass während der längsten Zeit gerade in den muslimischen Regionen der Philippinen diese Mittel nur eine randständige Rolle spielten. Generell wurde den einfachen Wählern mitgeteilt, welches die richtigen Kandidaten waren – und diese folgten dann der Einschätzung des *Datu*, zumeist als geschlossene Familien, bei denen das Oberhaupt für alle anderen „wählte“.

materielle Gratifikationen, sondern konnten in den von ihnen kontrollierten Regionen nach Belieben schalten und walten, oder, wie ein lokaler Interviewpartner in Cotabato erklärte:

„I don't think they are concerned with their constituencies. It's purely personal, family interest. They are just keeping power. [...] The sad thing is that the national government just allows the perpetuation of the system, because it also benefits out of it in terms of ‚They deliver votes for you‘“ (Interview Cotabato 2004).

Der Einsatz von Gewalt durch die *Datu*-Klasse wurde nach der Unabhängigkeit von der nationalen Ebene der philippinischen Politik zu keinem Zeitpunkt in Frage gestellt.

Erste Schritte zu einer vertikalen Einbindung der *Datus* in eine übergeordnete politische Ordnung finden sich schon in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die Spanier begannen, Einfluss auf die Machtbalance zwischen den *Datus* auszuüben und damit tradierte indigene Auswahlmechanismen partiell aushebelten. Ein Beispiel ist *Piang*, der halbchinesische Gefolgsmann des schon mehrfach genannten *Datu Uto*. Als dieser in den späten 1880er Jahren in heftigen Auseinandersetzungen mit einer Reihe von *Datus* lag, wechselte *Piang* die Seiten. Es gelang ihm, das Vertrauen der Spanier und einer Reihe wichtiger *Datus* zu gewinnen und mit spanischer Unterstützung seine Macht sukzessive ausbauen. Nach dem Abzug der spanischen Kolonialmacht erklärte er sich zum Sultan von Mindanao und vergrößerte auf kriegerischem Weg das von ihm kontrollierte Territorium. Nach der Ankunft der Amerikaner kooptierten ihn diese in ihr Herrschaftssystem. Er garantierte im Gegenzug die Unterwerfung der von ihm kontrollierten Gebiete.

Piang ist ein frühes Beispiel für ein Muster, das bis heute in der Politik zentral ist, von den lokalen Eliten jedoch nur ungern thematisiert wird: die Verbesserung der lokalen Machtposition durch Kooperation mit der nationalen Politik.

Das herausragende aktuelle Beispiel für solch eine vertikale Bindung zu beiderseitigem Nutzen ist die zumindest neunjährige Allianz von Präsidentin Gloria Macapagal-Arroyo mit dem Ampatuan-Clan unter seinem Patriarchen Andal Sr. Andal Ampatuan Sr. war in jüngeren Jahren ein bekannter Viehdieb, es kursieren Gerüchte, dass er „Zielschießen“ auf Häftlinge mache, und er in den Jahren seines Aufstiegs innerhalb des Clans mehrere Mitglieder höherer Seniorität ermorden ließ. 1988 wurde er angeklagt, seinen Gegenkandidaten für den Posten des Bürgermeisters ermordet zu haben. All dies war weder aus Sicht der politischen Elite in Manila noch der anderer *Datu*-Familien ein Grund, der ihn als Kandidat für den Gouverneursposten seiner Heimatprovinz Maguindanao 2001 disqualifiziert hätte. In den Jahren nach seinem Wahlsieg errichteten er, seine Söhne sowie weitere Verwandte in Maguindanao ein wahres Terrorregime, dem vermutlich hunderte von Menschen zum Opfer fielen, bevor der Clan Ende 2009 mit einem Massaker, bei dem er 57 Menschen ermordete und das große internationale Aufmerksamkeit erregte, den Freiraum der tolerierten Willkür überschritten hatte.

Während seiner Zeit an der Macht sorgte der Ampatuan-Clan im Gegenzug gegen Finanzmittel und Waffen dafür, dass die Regierungskandidaten in dem vom Clan kontrollierten Maguindanao eine maximale Anzahl von Stimmen erhielten – 2007 gewannen alle 12 Regierungskandidaten Senatorenposten. Da es bei Senatorensitzen nicht allein darauf ankommt in einem Wahlbezirk die meisten Stimmen zu bekommen, sondern zu den zwölf

Kandidaten zu gehören, die national die meisten Stimmen bekommen, zählt jede Stimme. Im konkreten Fall führte dies dazu, dass in Maguindanao von den 37 Kandidaten 19 Kandidaten null Stimmen erhielten, darunter der derzeitige Präsident Benigno Aquino und der aus Mindanao stammende Aquilino Pimentel. Damit nicht genug, wurde über eine extrem hohe Wahlbeteiligung die Stimmenzahl für die siegreichen Kandidaten nochmals vergrößert. In der gesamten Provinz lag die Wahlbeteiligung bei statistisch und historisch völlig unglaublichen 96,5 Prozent. In Shariff Aguak, dem Zentrum der Macht der Ampatuans erreichte sie sogar 99,29 Prozent. In der von den damaligen Alliierten des Clans kontrollierten und nach ihnen benannten Gemeinde Mangudatu lag sie mit 99,12 Prozent kaum niedriger (für die Details siehe: Olarte 2007, siehe auch: www.i-site.ph/blog/). Ähnlich effizient hatte der Clan 2004 für die Wahl der Präsidentin gearbeitet, als deren Gegenkandidat Fernando Poe Jr. in Teilen der Autonomen Region Muslim Mindanao (ARMM) keine einzige Stimme gewann, Gloria Macapagal-Arroyo aber in zwei Gemeinden die Stimmen aller Wahlberechtigten auf sich vereinte.

4.1.2 „Guns, Goons and Gold“ als entscheidende Mittel lokaler Herrschaft und Kontrolle

Eine weitere fundamentale Veränderung ist, dass die *Datu*-Elite im wahl-demokratischen Kontext die eigene Führungsposition regelmäßig über das Mandat des Volkes legitimieren lassen muss. In einem Kontext, in dem Herrschaft auf einem behaupteten Vorrecht einer herrschenden Klasse aufbaut, ist dieses Erfordernis potenziell subversiv.

Am vertikalen Prinzip der Unterwerfung der allgemeinen Bevölkerung unter den Willen der *Datus* hat sich kaum etwas geändert, sehr wohl aber wandelte sich die Konkurrenzsituation zwischen den lokalen Machthabern. Diese hat sich deutlich verschärft. Im modernen klientelistischen Kontext ist die politische Kontrolle über die Gemeinde gleichbedeutend mit der Kontrolle über alle politisch generierbaren Ressourcen: administrative Posten, eine große Reihe anderer temporärer Beschäftigungen, Aufträge, Finanzzuweisungen und vieles mehr. Grundlage hierfür ist das sog. Internal Revenue Allotment (IRA), Finanzzuweisungen der Zentralregierung, die in armen Regionen der Philippinen wie den muslimischen, beinahe den kompletten öffentlichen Haushalt ausmachen. Eine weitere Grundlage, über die die Parlamentsvertreter der Region verfügen, ist der sog. Pork Barrel (Priority Development Assistance Fund), d.h. Finanzmittel, die den Parlamentariern zugewiesen werden und über deren Verwendung sie weitgehend frei entscheiden können. Bei letzteren handelt es sich um 70 Millionen Pesos pro Abgeordneten (ca. 1,16 Millionen Euro), eine in dieser Region immense Summe. Nicht zuletzt besetzen die jeweiligen Amtsinhaber die Polizei und lokale „Bürgerwehren“ mit eigenen Leuten und verwandeln sie so in kleinere oder größere Privatarmeen.

Da all diese Ressourcen in den muslimischen wie den anderen philippinischen Regionen in der Regel nicht im Sinn der Maximierung eines öffentlichen Gutes, bzw. Interesses eingesetzt, sondern an die eigene Klientel verteilt werden, ist die Kontrolle solcher politischen Führungspositionen insbesondere in den Regionen, wo keine anderen Finanzquellen verfügbar sind, unabdingbar, um die Eliteposition aufrechtzuerhalten. Entsprechend hart ist die Konkurrenz in den Räumen, die zwischen Elitefamilien umstritten sind. Politischer Mord ist, wie im Rest der Philippinen, ein relativ alltägliches Phänomen, dem je-

des Jahr mehrere Politiker zum Opfer fallen. Daneben finden sich eine große Zahl von Attentaten und andere Formen der Gewalt, die der Warnung von Opponenten oder aber der Wahlbevölkerung dienen. Derartige Straftaten werden praktisch nie aufgeklärt.

Eine zentrale Rolle als Gewaltakteure spielen in den muslimischen Regionen die lokale Polizei und die diesen untergeordneten Nachbarschaftsschutzeinheiten (CVO = Civilian Volunteer Organization), die von den *Datu*-Familien im Sinn von Bodyguards und kleineren oder größeren „Privatarmeen“ auch zu ausnehmend kriminellen Unternehmungen wie Lösegelderpressung, Entführungen⁸ und Mord genutzt werden. Dabei üben die Clans eine absolute Kontrolle über die lokalen CVO-Einheiten aus.

„By giving members of the CVOs land, money, guns, and promises of protection, the *pagali* (Clan; P.K.) can demand practically anything, including the elimination of perceived or actual enemies or threats. The CVOs also serve as a protection unit for their legal (large businesses and/or farms) or illegal (drug sales, theft, kidnap and ransom activities) commercial ventures, strictly enforcing a code of silence and employing political intimidation“ (Camacho/Puzon/Ortiga 2005: 2).

Bis zum Maguindanao Massaker von 2009 hatte die Privatarmee des führenden Ampatuan-Clans nach verschiedenen Berichten eine Mannschaftsstärke von 3.000-5.000 Mann mit einer ähnlich hohen Zahl von halb- oder vollautomatischen Waffen. Auf Sulu unterhält der dortige Gouverneur Sakur Tan eine ähnlich große „Armee“. In beiden Fällen handelt es sich in der überwiegenden Mehrheit formal gesehen um völlig legale CVO-Einheiten, die über eine Vielzahl legaler wie illegaler Kanäle finanziert und bewaffnet werden. Öffentlich sichtbar wird dieses Phänomen der Privatarmeen eher selten, weil es schwer zu beweisen ist und niemand ein Interesse an der Änderung einer Struktur hat, die der politischen Elite immense zusätzliche Zwangsmittel zum privaten Nutzen überlässt. Obgleich die Klagen über die Privatarmeen jedoch so alt sind wie die Philippinen, besteht das System der Privatisierung lokaler staatlicher Gewaltmittel unverändert fort. Es ist ganz besonders virulent in Bürgerkriegsregionen, da die dortigen Lokalpolitiker nicht nur problemlos größere Zahlen von lokalen Sicherheitskräften einstellen, sondern diese auch noch, anders als im restlichen Land, völlig legal bewaffnen können.

Dabei geht die politische Gewalt dem inzwischen beinahe 40 Jahre währenden Bürgerkrieg voraus. Sie beginnt in größerem Maß in den 1950er Jahren. Während die Amerikaner Wahlgewalt noch erfolgreich unterbunden hatten, war Gewalt, neben Wahlfälschung und Stimmenkauf ein bestimmendes Charakteristikum sämtlicher philippinischer Wahlen nach 1946 und eben auch in den muslimischen Regionen. Dort lag jedoch vermutlich anfänglich die durch Wahlen generierte Gewalt tendenziell eher niedriger als in anderen

8 Zu den bis heute praktizierten Lösegeldentführungen, hinter denen in der Regel lokale Politiker oder Militärs stecken, siehe die hervorragende Studie von Ugarte 2008. Neben dem Entführungsgeschäft fanden sich bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein auch von lokalen Führern (insbesondere der Tausug, aber auch der Maranao) organisierte Überfälle auf Dörfer anderer Inseln, ein Phänomen, das zwischenzeitlich sehr selten, aber immer noch nicht ausgestorben ist. Für die Tausug wird dies im Detail in der Studie von Kiefer (1972) beschrieben.

Regionen, solange die Kontrolle der *Datus* über Territorien und Bevölkerung gesichert und die Reviere unumstritten waren. Zwar unterhielten die *Datus* in den 1950er Jahren schon private, gut bewaffnete Schutztruppen von bis zu 100 Mann, doch wurden diese im politischen Kontext kaum eingesetzt, sondern dienten primär der Statusdemonstration und Einschüchterung (Beckett 1994: 294).

4.1.3 Stabilisierung von Datuherrschaft im Angesicht von Gegeneliten

Seit den frühen 1970er Jahren haben die *Datus* mit konkurrierenden Gruppen zu kämpfen, die ihnen die lokale Vorherrschaft streitig machen. Hierbei handelt es sich vor allem um die zwei Befreiungsorganisationen, die darum kämpfen, für die Muslime das Recht auf Selbstbestimmung zu verwirklichen. Während dies in früheren Jahrzehnten bedeutungsgleich mit einem unabhängigen Staatswesen war, begnügten sich zunächst die Ende der 1960er Jahre gegründete Moro National Liberation Front (MNLF) und später auch die Ende der 1970er Jahre davon abgespaltene Moro Islamic Liberation Front (MILF) mit einer Autonomielösung. Die MNLF hat 1996 ein entsprechendes Friedensabkommen unterzeichnet, die MILF verhandelt seit 1997 mit der Regierung um ein Abkommen, ein Prozess, der immer wieder durch heftige militärische Auseinandersetzungen unterbrochen wurde. Während die Elitekader der MNLF zwischenzeitlich ihren Platz im *Datu*-System gefunden haben oder aus der Politik ausgeschieden sind, bilden die Kader der MILF bis heute eine potenzielle Gegenelite, die die fortgesetzte Herrschaft der *Datus* in Frage stellt. Auch zielt die MILF zumindest auf eine Reform der *Datu*-Herrschaft auf der Grundlage eines Rollenmodells des guten, moralisch integren muslimischen Herrschers. Das Gros der reformorientierten politischen Akteure innerhalb wie außerhalb der Guerilla dürfte derzeit noch davon ausgehen, dass sich der Fortbestand der *Datu*-Herrschaft und eine ethisch saubere politische Elite nicht ausschließen, sondern nur die Rahmenbedingungen verändert werden müssen, so dass korrupte oder gewalttätige *Datus*/Politiker entweder lernen oder gegen integre Mitglieder der *Datu*-Klasse ausgetauscht werden können.

Grundsätzlich aber ist die *Datu*-Herrschaft mit ihrem Rekurs auf Personen und Familien ungebrochen. Traditionellerweise symbolisiert der *Datu*-Titel gleichzeitig zweierlei: zum einen eine auf Abstammung beruhende Herrschaftslegitimation und zum anderen die faktische Herrschaft. Bis heute wird die *Datu*-Herrschaft generell für legitim angesehen. Im lokalen Diskurs entstammen die Gewaltexzesse der *Datu*-Herrschaft nicht dieser Ordnung an sich, sondern resultieren im Gegenteil aus einer Verletzung des ethischen oder genealogischen Diktums. So formuliert beispielsweise 2010 eine Interviewpartnerin aus einer emanzipatorischen muslimischen zivilgesellschaftlichen Organisation in Bezug auf die Gewalt des Ampatuan-Clans: „I think we have to put it this way. If you look into the genealogy of the Datuism in Maguindanao there is still a question of him (Andal Ampatuan; P.K.) being really a Datu in the real sense“ (Interview Cotabato 2010).

Auf faktischer Ebene regieren in den muslimischen Regionen – und hierin unterscheiden sie sich nicht im Geringsten vom Rest der Philippinen – immer noch Bosse und politische Familien und nicht Parteien. Es ist jedoch nicht allein die Kontrolle über die Gewehre und die Finanzmittel, die die beinahe totale Macht des *Datus* erklärt. Es ist auch die

Unterwerfung der Bevölkerung. Der auch unter Muslimen hochangesehene Erzbischof von Cotabato, Orlando Quevedo, argumentierte vor mehreren Jahren:

„The traditional Datu-power is very strong in the Muslim area. [...] what the traditional authority says, that will the community do. [...] I think that the community has a sense of that the authority is speaking for them. What the authority says, is what we say also. [...] it is all like a paternalistic type of family, where the father says and the children do. The Datu is our father. He decides for us and he will decide for our good“ (Interview Manila 2004).

In Maguindanao konkurrieren die Ampatuans mit den Masturas, den Midtimbangs, den Sinsuats, den Mangudadatus, den Datumanongs, den Biruars und anderen. Jede dieser Familien kontrolliert ein bestimmtes Gebiet und die darin lebende Bevölkerung. Symbolisch kommt dies in einem erst wenige Jahrzehnte alten Phänomen zum Ausdruck: der Umbenennung alter und der Benennung neu geschaffener Ortschaften nach prominenten Mitgliedern der jeweils herrschenden Clans. So finden sich in der Provinz Maguindanao die Ortschaften *Datu Paglas*, *Datu Piang*, *Datu Odin Sinsuat*, *Datu Blah T. Sinsuat*, General S.K. Pendatun, Ampatuan, *Datu Hoffer Ampatuan*, *Datu Saudi Ampatuan*, *Datu Unsay* (Ampatuan), *Datu Abdullah Sangki*, *Datu Anggal Midtimbang* und *Mangudadatu*. Bei den drei Namensgebern der „Ampatuan-Orte“ handelt es sich um drei Söhne des Clan-Patriarchen Andal Ampatuan Sr. Der erste, Hoffer Ampatuan, starb 2002 bei einer Schießerei mit Freunden (!) in einer Disco in Davao, sein Bruder Saudi wurde durch eine Autobombe getötet. Der dritte, Unsay, steht derzeit in Manila vor Gericht wegen des Maguindanao-Massakers, bei dem 57 Menschen ermordet wurden.

Politik besteht *grosso modo* aus einer beständig wechselnden Allianzbildung zwischen den Familien, die danach streben, die familiäre Macht zu vergrößern und politische Posten zu übernehmen, die ein Optimum an Patronagemittel mit sich bringen. In der Folge sind praktisch alle mächtigen Familien eng untereinander verwandt – Ergebnis alter und neuer Allianzbildung.

Prominente Führer der MNLF wie Muslimin Sema bilden keine Herausforderung des Systems mehr, sind sie doch inzwischen eingegliedert. Als Bürgermeister von Cotabato City, konnte er ein Territorium „erobern“, auch seine Frau Bai Sandra Sema bekleidet inzwischen wichtige und profitable politische Ämter – beide haben, wie viele Interviewpartner aussagten, in Cotabato inzwischen umfangreiche ökonomische Interessen. Frau Sema ist Geschäftsfrau und war Vorsitzende des Cotabato Tourism Council sowie Tourismusvorsitzende der Region XII. 2010 gewann sie die Wahlen zum nationalen Parlament und ist seitdem Mitglied des philippinischen Kongresses. Wie ihr vollständiger Name Bai Sandra Sinsuat Ampatuan Sema zeigt, ist sie darüber hinaus verwandtschaftlich verbunden mit den einflussreichen Sinsuat- und Ampatuan-Familien. Und Sema erweist sich trotz seiner revolutionären Vergangenheit in normativem Sinn ganz als *Datu*, wenn er im Interview mit dem Autor betont:

„We respect our father. Whatever our father says, it goes. And the Filipinos as a family, the father dictates the family. And the family is a small governance. [...] There must be some power imposed in the family. So that the children will not make foolishness. [...] So the government must have the authority to discipline the children“ (Interview Cotabato 2004).

4.2 Soziale Kontrolle in Muslim Mindanao

4.2.1 Keine soziale Kontrolle durch staatliche Strafverfolgungsbehörden

Eine wirksame soziale Kontrolle durch die staatlichen Strafverfolgungsbehörden findet in den muslimischen Regionen nicht statt. Auf diese Aussage lassen sich Gegenwart wie jüngere Vergangenheit zuspitzen.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Gewaltrate in dieser Region auch abzüglich der Bürgerkriegsgewalt sehr hoch ist. Cotabato City, das nicht direkt vom Bürgerkrieg betroffen ist, weist eine im weltweiten Vergleich sehr hohe Rate von Tötungsdelikten auf, die in den letzten zwei Jahren 2009 und 2010 bei über 30 Toten pro 100.000 Einwohner lag. In der benachbarten weitgehend ländlichen Provinz Sultan Kudarat waren es immer noch 22 Getötete pro 100.000 Einwohner.⁹ Für die anderen muslimischen Regionen liegen dem Autor keine vergleichbaren Daten vor. Für die Regionen Sulu, Basilan und Tawi-Tawi ist tendenziell von einer höheren Gewaltrate auszugehen. Diese hohen Gewaltniveaus hängen dabei kaum mit dem Bürgerkrieg zusammen, geht doch die Gewalt dem Bürgerkrieg nicht nur eindeutig voraus, sondern ist die von der Polizei bilanzierte Gewalt nicht bürgerkriegsbezogen. Wie Kiefer in seiner Studie der Tausug herausarbeitet, die im Wesentlichen ein Bild der 1960er Jahre gibt, gab es in einem Fünf-Jahreszeitraum in einer Gemeinde auf Sulu, Luuk, mehr als 200 Tötungsdelikte. Bei damals ca. 35.000 Einwohnern ergibt sich eine Rate von 120 Tötungsdelikten pro 100.000 Einwohner pro Jahr (Kiefer 1972: 139).¹⁰ Im gleichen Zeitraum finden sich nur zwei Verurteilungen vor staatlichen Gerichten.

Die Aufklärungsrate unterschiedlicher Formen von Gewaltverbrechen ist selbst nach offiziellen Polizeiangaben ausnehmend niedrig. So wurden 2009 in Cotabato City nur ca. 9 Prozent der Tötungsdelikte aufgeklärt, bei Vergewaltigung betrug die Aufklärungsrate zwar 20 Prozent, doch wurden ganze fünf Fälle gemeldet. Diese Daten werden durch die Forschung zur Blutfehde bestätigt. Nach einer Studie, die Blutfehden in Lanao-del-Sur zwischen 1994 und 2004 quantitativ erfasst, kamen bei 377 Blutfehden, denen insgesamt 798 Menschen zum Opfer fielen, nur 82 Fälle vor Gericht und ganze acht Personen wurden verurteilt (Matuan 2007: 81).

Ist schon die Polizei als Strafverfolgungsbehörde weitgehend irrelevant, so gilt dies umso mehr für das National Bureau for Investigation (NBI), das für die Verfolgung be-

9 Für 2010 sind die Daten nur für die ersten 10 Monate vorhanden – die Daten für das gesamte Jahr wurden auf dieser Basis extrapoliert (Quelle: Cotabato City Police Headquarters Crime Data Sets; dem Autor in elektronischer Form zur Verfügung gestellt).

10 Derzeit wird Luuk vom Arbison-Clan dominiert: Arbison Allayon Jr wurde 2010 mit 9.453 oder 97 Prozent der Stimmen zum Bürgermeister gewählt. Sein Bruder Abdulmunir vertrat von 2001-2010 den zweiten Distrikt von Sulu im Parlament. Die Arbisons agierten in den letzten Jahrzehnten in wechselnden Koalitionen als Verbündete Sakur Tans, dem gegenwärtigen Gouverneur oder dessen Konkurrenten, den Loong-Brüdern, die in den 1970er Jahren als MNLF-Kommandeure die Fronten wechselten und sich seitdem ein lokales Imperium auf Sulu aufgebaut haben. Alle diese Akteure haben zumindest mehrere hundert, wenn nicht mehr als tausend Bewaffnete unter ihrer Kontrolle.

sonders schwerer und wichtiger Straftaten zuständig ist. Dieses war gegen Ende des Jahres 2010 mit einem einzigen Gewaltfall beschäftigt, einer Gruppenvergewaltigung, für die ihm die Zuständigkeit direkt durch die Justizministerin übertragen worden war. Im Jahr 2009 untersuchte das NBI noch elf Tötungsdelikte, 2010 (Jan.-Sept.) waren es fünf Fälle. Es bearbeitete in beiden Jahren keinen einzigen Fall von Körperverletzung oder Entführung, obgleich beide in der Region sehr häufig sind. Dafür wurden sie mit mehreren hundert Fällen von Fälschung und Betrug überschwemmt (2009: 357; 2010 Jan.-Sept.: 732 Fälle). Beinahe durchgängig handelt es sich um Fälle, in die lokale Politiker und leitende Mitarbeiter der ARMM-Verwaltung verwickelt sind (Interviews Cotabato 2010).

Dabei stehen dem NBI im riesigen und vielfach schwer zugänglichen Territorium der ARMM ganze sieben ausgebildete Beamte zur Verfügung, von denen sechs die lokalen Sprachen nicht sprechen. Weil die NBI-Bediensteten darüber hinaus nur über wenige Handfeuerwaffen verfügen, sind viele Regionen für sie tabu, da sie die eigene Sicherheit nicht garantiert sehen.

Unabhängig davon werden in den muslimischen Regionen die staatlichen Strafverfolgungsbehörden von der lokalen Bevölkerung selbst bei schweren Straftaten in der Regel gar nicht erst eingeschaltet. Eine funktionsfähige Staatsanwaltschaft oder ein staatliches Gerichtswesen existiert in der ARMM de facto nicht. Selbst Mord, Totschlag, schwere Körperverletzung oder Vergewaltigung wandern in der Regel in kürzester Zeit zu den Akten, weil Zeugen nicht bereit sind, Aussagen zu machen und vielfach die Opfer selbst die Anzeigen zurückziehen, sei es, dass sie bedroht wurden oder dass über alternative Verfahren eine „Einigung“ erzielt worden ist (Interviews Cotabato 2010). Ebenso wenig funktionsfähig ist das staatliche Shariah-Gerichtswesen, dessen Zuständigkeit das muslimische Personalstatut, d.h. Ehe-, Familien- und Erbrecht umfasst. Anfang der 1980er Jahre unter Federführung von *Datu* Michael Mastura und anderen prominenten Muslimen entworfen und wenig später eingeführt, wurde das System nur äußerst zögerlich ausgebaut; die Zahl der Richter war und ist defizitär und die Akzeptanz in der Bevölkerung gering (Holbrook 2009; Interviews Cotabato, Davao 2010). Innerhalb dieses Systems funktioniert am ehesten das *Agama* Arbitration Council, d.h. eine Institution, die nicht (islamisches) Recht spricht, sondern die Konfliktparteien zu einer gütlichen Einigung zu bringen sucht und dabei auf lokale Vorstellungen des Umgangs mit Konflikten zurückgreift.

Ebenso defizitär ist das in den 1980er Jahren unter Präsident Marcos eingeführte *Barangay* Rechtssystem (*Katarungan Pambarangay*), welches das reguläre Justizwesen entlasten und alle Arten von Normübertretungen und Rechtsbrüche verhandeln sollte, die nicht mehr als ein Jahr Haft nach sich ziehen können. Ausdrücklich basiert dieses System nicht auf der staatlichen Rechtsordnung. Rechtsanwälte sind nicht zugelassen, und die Entscheidungen basieren im Sinn einer Mediation auf der Zustimmung aller Konfliktparteien. Strafen werden nicht verhängt, vielmehr orientiert sich das Verfahren darauf, für die Opfer einen Ausgleich zu schaffen sowie Frieden und Harmonie wiederherzustellen, was vielfach über förmliche Entschuldigungen und Geldzahlungen an die Opfer erreicht wird. Doch bestehen gleich mehrere Probleme. Der *Barangay*-Captain, d.h. der Leiter der niedrigsten Ebene der politischen Exekutive, steht dem lokalen *Barangay* Rechtssystem vor. Damit wird die Gewaltenteilung in Frage gestellt. Weil ein Einigungsversuch vor der Anrufung eines

ordentlichen Gerichts obligatorisch ist, besteht nicht nur die Möglichkeit politischer Einflussnahme, in jedem Fall erhält der Mediator/*Barangay*-Captain über diese Verfahren ein extrem hohes Maß an Herrschaftswissen, das er in seiner politischen Position nutzen kann. Aus lokaler Sicht noch problematischer ist, dass damit die Wahl des Mediators den Konfliktparteien nicht mehr offensteht und das Verfahren damit eine grundlegende Voraussetzung der traditionellen Mediation nicht mehr erfüllt. Durchgängig finden sich für die Philippinen Berichte, wonach *Barangay*-Captains in ihrer Funktion als „Mediator“ Druck ausüben, ihre eigene Klientel bevorzugen und auf Ergebnisse hinarbeiten, die ihren eigenen ökonomischen oder politischen Interessen dienlich sind (Aquino 2008; Claridad 2006; Golub 2003; Silliman 1985; Suarez 2001; Tabucanon et al. 2008).

Diese Probleme sorgen dafür, dass das *Barangay* Rechtssystem in den muslimischen wie in allen anderen Regionen in der Regel nur dann angerufen wird, wenn die Konfliktparteien sicher sein können, dass die Mediatoren keine eigenen Interessen haben und keine der Konfliktparteien zur *Barangay*-Führung ein besonders enges oder besonders problematisches Verhältnis hat. Trotz dieser Einschränkungen scheint das *Barangay*-Rechtssystem für die Bearbeitung kleinerer, alltäglicher Konflikte genutzt zu werden, weniger jedoch wegen der Qualität der Resultate als vielmehr aus Mangel an Alternativen (Gerry Roxas Foundation 2006: 9). Die Interviewpartner attestierten durchgängig ein weitreichendes Versagen des *Barangay*-Rechtssystems und betonten, dass zwar Politiker in Konfliktbearbeitung (bis hin zu Kapitalverbrechen wie Mord) involviert sind, jedoch nicht in ihrer politischen oder rechtlichen Position bzw. im Kontext des formalen *Barangay* Rechtssystems, sondern als respektierte und von beiden Seiten akzeptierte Autoritätspersonen. In dieser Rolle initiieren, unterstützen oder tolerieren sie Konfliktlösungen, die in eindeutigem Widerspruch zum philippinischen Recht stehen, aber in den lokalen Gemeinschaften präferiert werden, wie z.B. Selbstjustiz oder Blutgeldzahlungen im Fall von Mord, Totschlag oder Vergewaltigung, aber auch die Shariah-Gerichtsbarkeit der MILF-Guerilla (s.u.).

4.2.2 Traditionelle Mediation und Rechtsprechung im nationalstaatlichen Kontext

Noch in den ersten Jahrzehnten der souveränen Philippinen hatte der *Datu* in den muslimischen Regionen der Philippinen die unbestrittene Autorität über Leben und Tod. „In the 60s and the 70s whatever the *Datu* says, everybody listens, whatever the *Datu* says, everybody beliefs, and whatever he says, everybody follows“ (Interview Cotabato 2010).

Trotz der Präferenz der lokalen Gemeinschaften für Schlichtung und Ausgleich findet sich in der Praxis auch ein, da nicht dokumentiertes, schwer zu bestimmendes Maß der Rechtsprechung. Wenn Mitglieder der Gemeinschaft in der Gemeinschaft stahlen oder andere schwere Verbrechen begingen, findet sich durchaus die vom *Datu* verhängte und von Mitgliedern der Gemeinschaft ausgeführte Todesstrafe. So führte eine Interviewpartnerin aus: „If my grandfather (a prominent *Datu*; P.K.) finds the accusation as right or true then something happens, like, you would just say: ‘you kill that guy, because he is not doing anything good in the community’“ (Interview Cotabato 2010).

Allerdings ging derartigen Todesurteilen zumindest bei minderschweren Straftaten wie Diebstahl in der Regel ein mehrstufiges Verfahren voraus. Beim ersten Mal werden

Straftäter in der Regel nur verwarnt und ihnen wird klargemacht: „if they do that again then something is going to happen to them, if they do not believe what the leader is telling them“ (Interview Cotabato 2010).

Um eine Blutfehde zu vermeiden, bedurfte es der Einbeziehung der Gemeinschaft. Zwar entschied letztlich der *Datu*, doch basierte dieser seine Entscheidung vielfach auf die Zustimmung der Gemeinschaft inklusive der Familie des Straftäters (Interview Cotabato 2010). Darüber hinaus fußte die Autorität des *Datu* auf seinem lokalen Gewaltmonopol, das hinter jeder seiner Entscheidungen stand.

„I am the Datu, [...]. I am not showing my fire power, but everybody knows that I have the power and the monopoly. [...] First, I, as the mediator would rely on the respect I enjoy from the community. But everybody knows there is also an un verbalized statement that I can impose justice. I can enforce“ (Interview Cotabato 2010).

Während jedoch in den 1950er bis 1970er Jahren die Mediatoren- bzw. Richterfunktion der *Datus* ebenso wie sein lokales Gewaltmonopol aus Sicht der lokalen Gemeinschaften in ganzem Umfang legitimiert war, gilt dies heutzutage nicht mehr uneingeschränkt.

„Before the war, the families had a very strong connection with the ground and they had legitimacy at the ground. They did not feel threatened by their constituents [...] because there was legitimacy. [...] The war [...] destroyed a lot of the social underlying social fabric that held together the communities here. [...] this are still the same clans, but [...] the war [...] showed both to the elites as well as their constituencies that the elites can choose to ignore, the powerful can chose to ignore the powerless for the simple reason that they have the power“ (Interview Cotabato 2010).

Im Gefolge der Unterminierung der traditionellen Rolle der *Datus* als unparteiische Mediatoren und Richter treten andere Akteure an ihre Stelle, z.B. führende Vertreter der ehemaligen MNLF-Guerilla und insbesondere die noch aktive MILF-Guerilla, die ein relativ umfassendes Shariah-Gerichtssystem in den von ihr kontrollierten Gebieten aufgebaut hat. Insbesondere die MILF-Gerichtsbarkeit ist allgemein hoch angesehen, so dass einzelne Interviewpartner sogar argumentieren, dass schwere Fälle wie Vergewaltigung in den ländlichen Regionen Maguindanaos nur von der MILF beigelegt werden können. Selbst christliche Familien wenden sich in Einzelfällen an die MILF-Shariah-Gerichtsbarkeit, weil sie sich nur von dieser ein gerechtes und zügiges Urteil erwarten (Interviews Cotabato 2010). Dies gilt umso mehr, je mehr traditionelle Mediatoren und Richter als parteiisch wahrgenommen werden oder nicht mehr vor Ort anwesend sind:

„in the rural areas [...] the barangay justice does not work. The mayor is not seen, the barangay captain is not seen. So the pragmatic reason for going to the MILF is because of accessibility, [...] the one institution that is constantly present in their communities is the MILF. Why [...] approach the MILF? [...] One obviously, insofar as these communities are concerned, it has the credibility“ (Interview Cotabato 2010).

Wie die *Datus* der früheren Jahrzehnte verfügt die MILF in weiten Bereichen über eine doppelte Legitimität: Ihre Entscheidungen gelten als unparteilich und gerecht, und sie besitzt ein lokal als legitim akzeptiertes und ausreichendes Maß an bewaffneter Durchsetzungsgewalt (Interview Cotabato 2010).

Trotz dieser Rollenübernahme durch die MILF findet sich in den meisten Gebieten in der Gegenwart eine Vielzahl von potenziellen Akteuren, die je nach Bedarf und Interes-

senlage von den Konfliktparteien angerufen werden können. Mit der Vervielfältigung der Alternativen kam jedoch auch die Multiplikation opportunistischer Nutzenmaximierung über die Strategie des Forum-shopping; d.h. die Anrufung anderer Instanzen in der Hoffnung, ein für die eigene Seite möglichst günstiges Urteil zu erlangen. Da dies beide Seiten tun, ergibt sich im Effekt eine wachsende Zahl ungelöster Konflikte.

4.2.3 Die Blutfehde: von sozialer Kontrolle zum Mittel des Machtgewinns und -erhalts

Bei der Blutfehde (*Rido*) handelt es sich um ein zweiseitiges Schwert sozialer Kontrolle. Sie dient der Gewaltprävention, weil sie dem Normverletzer direkt mit der ultimativen Sanktion – nicht notwendigerweise gegen ihn selbst, sondern gegen Mitglieder seiner Familie und mit einer Eskalationsdynamik droht. Ziel des durch die Fehde unterfütterten Ehrkodex (*Maratabat*) ist es, die gesellschaftliche Ordnung aufrecht zu erhalten.

„Ideally when everyone’s maratabat is properly recognized, society will be at peace. [...] maratabat has the effect of a ‘social control’ which makes a Maranao conscious and aware of the consequences of his behavior in relation to another, lest he triggers rido which is avoided by many. [...] ,Knowing the possible consequences of rido, it becomes one of our instruments to restrain ourselves from doing anything wrong to our fellow Maranaos“ (Bartolome 2004: 97, 71, 44).

Aufrechterhaltung sozialer Ordnung über die Fehde heißt allerdings immer Aufrechterhaltung einer sozialen Ordnung über dyadische Beziehungsmuster. Die über die Blutfehde aufrechterhaltene Ordnung kennt keine „Offizialdelikte“, denen ein besonderes öffentliches Interesse zugrunde liegt, sondern nur die Selbsthilfe durch die Familie des Opfers. Es werden damit niemals abstrakte Normen verteidigt, sondern immer konkrete Schäden ausgeglichen. Dies sei am konkreten Beispiel des Drogenhandels illustriert:

„[...] if a local government official engages in the drug trade, people know that he sponsors the movement of drugs through his area, but there is no negative effect on members of the family in that municipality, [...] they would not want to eliminate that person. In fact they wouldn’t want to eliminate that identified drug-pusher, because he might be a relative of somebody and that could trigger rido. And then [...], as in the case of Jolo, [...] they found out that the drug pusher, instead of selling his drugs in Marawi or elsewhere, ended up selling drugs to somebody’s son within the community. And then he ended up, being a drug addict. So what they would have done, they would have shot the drug pusher“ (Interview Manila 2010).

Obgleich die Blutfehde im Sinne sozialer Kontrolle funktioniert, greift sie nur, wenn Mitglieder der eigenen Gruppe betroffen sind. Soziale Kontrolle durch Fehde zielt nicht auf die Unterbindung eines bestimmten Verhaltens in der Gemeinschaft als solcher. Sie etabliert weder eine spezifische, normativ gefüllte öffentliche Ordnung, noch eine öffentliche Verantwortung und begründet auch keinen öffentlichen Raum, innerhalb dessen bestimmte Verhaltensformen grundsätzlich tabuisiert würden.

Ist die Fehde erst einmal in Gang gesetzt, muss sie durch eine zweite, einhegende Stufe ergänzt werden, da ansonsten die beteiligten Konfliktparteien nicht nur wieder und wieder Mitglieder verlieren, sondern ihr ganzes Leben den Erfordernissen der Blutrache unterordnen müssen. Die Interviewpartner betonten durchgängig, dass die Einhegung der Fehde früher besser gelang als heute, da früher eine Reihe von Personen zur Verfügung gestanden hätten, die über die personale Autorität, den sozialen Rang, den Willen und

auch die Durchsetzungsfähigkeit verfügt hätten, welche für erfolgreiche Mediation unabdingbar sind. Als herausragende Beispiele für Mediatoren werden neben den immer männlichen *Datus* immer wieder auch Frauen genannt, wie die Prinzessin Tarhata Alonto-Lucman, die nicht nur als Politikerin, sondern für ihre Fähigkeiten in der Lösung von Blutfehden, aber auch anderen lokalen Konflikten berühmt war und als solche noch heute in höchstem Ansehen steht: „Literally standing between shooting clans, Tata was able to settle the most bloody conflicts“ (Mindanews: 30.3.2008).

Trotz der teilweise dramatischen Konsequenzen ist die Blutrache bei schweren Vergehen eine gängige und gemäß des lokalen Ehrkodex die allen Alternativen überlegene Praxis. „To the Maguindanaos it's the *Maratabat*. To the Tausug it's the *Sipug*, the honor. They can fight for it, just to maintain the honor and prestige of a family. They can die for it“ (Interview Cotabato 2010).

Über 70 Prozent der Bevölkerung der ARMM sind der Meinung, dass im Fall eines Mordes, einer Vergewaltigung oder eine Körperverletzung persönlich Vergeltung genommen werden sollte (SWS 2005; Mangahas 2009). Studien verdeutlichen, dass mehr als Dreiviertel der Maranao den Tod von Verwandten nicht melden, wenn er im Kontext einer Blutfehde erfolgte. Sie nehmen vielmehr das Recht in die eigene Hand, weil sie andernfalls in der eigenen Gemeinschaft als „schwach und feige“ gelten und weil die über das Strafrecht verhängten Strafen keine kulturadäquate Reaktion auf Tötungsdelikte darstellen (Matuan 2007: 81).¹¹

Selbst wenn Einzelne dieser Praxis nicht folgen wollen, wird der Primat gewaltförmiger sozialer Kontrolle über die Blutfehde durch die lokale Gemeinschaft mittels teilweise dramatischer Sanktionen erzwungen. Bartolome berichtet, dass in Fällen, in denen Opfer nicht Rache nehmen wollen „the community forced him to make the choice between complete ostracism, becoming a nobody, and taking the offender's life and thus remain a ‚somebody‘, ‚a respectable person and clan member““ (Bartolome 2004: 63, siehe auch S. 96).

Diese Verknüpfung von Status, Ehrkodex und Blutfehde wird aber auch in der Praxis der Blutfehde selbst sichtbar, insoweit als sie immer noch überproportional ein „Oberschichtphänomen“ ist. Der typische Täter in einer Blutfehde ist besser gebildet als der lokale Durchschnitt: 52,5 Prozent haben zumindest für einige Zeit die Highschool besucht, 46 Prozent haben schon im städtischen Raum gelebt und 15 Prozent arbeiten als Regierungsangestellte (Matuan 2007: 83-84). Nimmt man dies zusammen mit der Tatsache, dass Kriminelle nicht mehr als ein Prozent der Täter stellen, so wird deutlich, dass die Blutrache von respektablen Mitgliedern der betroffenen Familien selbst durchgeführt

11 Hierin scheinen sich die Muslime im Süden der Philippinen von anderen Filipinos zu unterscheiden. In einer frühen Studie aus den späten 1960er Jahren wurden mehrere Bevölkerungsgruppen, unter ihnen auch Muslime, gefragt, unter welchen Umständen sie Tötung für legitim halten. In allen drei angegebenen Optionen (1. als Vergeltung für eine Verletzung, 2. als Vergeltung für eine Beleidigung der Ehre und 3. wegen einer politischen Fehde) lagen die positiven Antworten der Muslime deutlich über denen der anderen befragten Gruppen (Averch/Koehler/Denton 1971: 129).

wird. Der Blick auf die Opfer, die *grosso modo* in Bezug auf alle Kategorien sehr ähnliche Ausprägungen aufweisen wie die Täter, verdeutlicht, dass Blutrache immer noch ein weitgehend horizontaler Mechanismus ist.

Obgleich *Maratabat* (Ehr-/Statuskodex) und Blutfehde nachweislich zur Aufrechterhaltung der lokalen Normen in Bezug auf Sexualität, Diebstahl, Raub und Mord dienen, erfüllen sie noch eine zweite destruktive Funktion, indem sie Machtkonkurrenz mit einer existenziellen Bedeutung erfüllen. *Maratabat* ermöglicht es Eliten, behauptete Kränkungen von Status oder Ehre zu nutzen, um nach politischer und ökonomischer Macht bzw. Vorherrschaft zu greifen oder diese gegen Herausforderer zu verteidigen. Die ist umso leichter, als es gerade bei Zweifelsfällen allein im Ermessen der „geschädigten“ Partei liegt, ob sie ein bestimmtes Verhalten oder Ereignis als Kränkung von Ehre oder Status interpretieren möchte oder nicht (Matuan 2007: 80). Die Ursachen der meisten Fehden sind folglich auch Auseinandersetzungen um politische Positionen und Landkonflikte.

Betont werden muss auch, dass die Blutfehde in der Gegenwart im Vergleich zur Vergangenheit rein quantitativ nicht etwa zurückgeht, sondern im Gegenteil zahlenmäßig zuzunehmen scheint. Von 218 von Lingga registrierten Blutfehden in Maguindanao und Cotabato begannen 14 zwischen 1970 und 1974, 10 in den fünf Jahren danach, bis Mitte der 1990er Jahre blieb die Zahl stabil, um dann auf 33 Fälle in fünf Jahren (1995-1999) und dann auf 78 Fälle im Zeitraum von 2000-2004 emporzuschnellen. Insgesamt kosteten die in der Studie erfassten Blutfehden im entsprechenden Zeitraum 811 Menschenleben (Lingga 2007: 56).

Zusammengenommen verdeutlichen die beschriebenen Dynamiken, dass die Blutfehde zunehmend schwieriger einzuhegen ist, weil der Weg aus der Fehde in die Mediation häufig verweigert wird. Dies resultiert zunächst daraus, dass die Entscheidung zur Beendigung einer Blutfehde im lokalen Verständnis immer noch wie früher ausschließlich bei den Konfliktparteien selbst liegt. So erläutert ein lokaler Politiker: „[...] the revenge killing starts until it reaches a saturation point where the two sides say ‚ok, we killed him because of such and such‘. The social control is the violence of the Rido, the blood-feud“ (Interview Manila 2010).

Diese „Sättigung“ scheint immer schwieriger zu erreichen. Dies lässt sich zum einen auf die große Zahl konkurrierender, mit Waffen bestens ausgestatteter Gewaltakteure und die Vielzahl der möglichen, jedoch im Regelfall nie unstrittigen Mediatoren zurückführen, die in der Gegenwart nicht mehr über ausreichende (konkurrenzlose) lokale Zwangsgewalt verfügen. Zum anderen scheint die Blutfehde zunehmend als Mechanismus zur Verteidigung bzw. zur Eroberung überlegener Statuspositionen, gleichbedeutend mit überlegener politischer und ökonomischer Macht, benutzt zu werden.

Dieser letzte Punkt geht vor allem auf die Eingliederung der muslimischen Regionen in die philippinische Wahldemokratie zurück. Auch in der traditionellen Ordnung konnte der Kampf um Macht mit aller Gewalt ausgetragen werden, doch traten derartige Fälle relativ selten auf, weil *Datus* Territorien generell über lange Zeiträume sicher kontrollierten und auch die Kontrolle über das Land bei ihnen lag. In der Moderne findet sich ein modernes Landrecht, das Landbesitz grundsätzlich nur in individueller Form kennt, es

finden sich große Territorien, die auf niemandes Namen eingetragen sind und deren Kontrolle durch die Macht der Gewehre erobert werden kann. Noch bedeutsamer ist die über die regelmäßigen Wahlen erzwungene ständige Verteidigung und Herausforderung der politischen Macht, die in den verarmten Regionen der ARMM gleichzusetzen sind mit ökonomischer Macht. Schließlich sollte man auch die demographische Verdichtung nicht unterschätzen, durch die das letzte Jahrhundert gekennzeichnet ist. Die leeren Räume zwischen den Territorien sind allmählich verschwunden, und die Wahrscheinlichkeit für Konflikte ist entsprechend gestiegen, ohne dass Gewalt als Konfliktbearbeitungsmechanismus im gleichen Maß tabuisiert worden wäre. Eine Norm, wonach Konflikte immer beschränkte, gewaltfrei auszutragende Auseinandersetzungen sind, ist lokal nicht verankert. Hinzu kommt eine weitgehende, aber in ihrem Ausmaß kaum dokumentierbare Kriminalisierung der Politik. Politiker sind nicht nur in Korruption verstrickt, sondern scheinen in vielen Regionen auch im Drogenhandel aktiv zu sein. Es gibt eine Reihe von Aussagen, die die ARMM als Geldwäscheeinrichtung bestimmen, in der große Summen verschwinden, die sich dann lokale und nationale Eliten teilen. Dabei werden Konflikte, denen kriminelles Handeln zu Grunde liegt, durchgängig ebenfalls in der Kategorie der Blutfehde verstanden, was zu einer entsprechenden Ausweitung des damit verbundenen Kodex auf Felder führt, die, von außen betrachtet, kaum sinnvoll unter die traditionellen Codes von Status und Ehre subsumiert werden können. Gerade in diesen Bereichen ist das Eskalationspotenzial groß, weil diese Konflikte verdeckt ablaufen und nicht über Mediation eingehegt werden können. So betont Matuan:

„Potential drug-related rido cannot be mediated by the traditional, religious and political leaders, and friends or relatives because the conflicting parties are hiding the facts of their conflict. Facts are usually known after the conflict develops into a full-blown rido or when a member of one party is killed. These cases often involve non-payment of debt, non-delivery of paid merchandise, stealing from a business partner, killing under the influence of drugs, and kidnapping to force delinquent partners to pay or to force a ‘pusher’ to change ‘supplier’“ (Matuan 2007: 80).

Die moderne Waffentechnik tut ein übriges, so dass „[...] Today, rido has taken on the features of modern warfare. Large clans with modern heavy weapons fight each other behind lines, standard trenches, and foxholes“ (Durante et al. 2007: 98).

Eminent problematisch ist, dass nicht nur die Blutfehde weit in den Raum der inter-elitären Konkurrenz ausgeweitet worden ist, sondern auch die Grenze zwischen der ritualisierten und über Mediation prinzipiell einhegbaren Gewalt der Blutfehde und der unilateralen explosiven Gewalt der Machtdemonstration verschwimmt und dass Fehden zunehmend dereguliert werden. So überfiel im Februar 2010 im Kontext einer Fehde eine Gruppe Bewaffneter nachts auf Basilan ein Dorf, beschloss dort sämtliche Hütten und tötete dabei 15 Menschen (Sunstar 27.2.2010). Die Details blieben verschwommen, klar ist jedoch, dass es sich um eine Fehde zwischen dem Anführer der Angreifer und dem Dorfchef handelte, den der Angreifer für den Tod eines Verwandten verantwortlich machte (poc 1.3.2010).

Kaum anders die Situation in Nordcotabato, wo seit Oktober 2010 wiederholt bewaffnete Zusammenstöße zwischen Einheiten der MILF und MNLF gemeldet werden, die im Februar 2011 eskalierten und sechs Zivilisten das Leben kosteten. Tausende Einwohner

flüchteten aus der Kampfzone, dutzende Häuser gingen in Flammen auf, die Ernte konnte nicht eingebracht werden, viele Felder wurden in Brand gesteckt. Wie viele Kämpfer bislang ums Leben kamen ist unbekannt; ein Militärsprecher nannte zwischenzeitlich die Zahl von 13 Toten. Im konkreten Fall ging es zum einen um die Kontrolle über mehr als 3.000 Hektar Land und zum anderen um einen ungesühnten Mord aus dem Jahr 1988, in den mehrere MILF-Kommandeure verwickelt waren. Schon im Anschluss an den Mord hatten lokale (der MNLF nahestehende) Familien den Kampf gegen die MILF-Kommandeure aufgenommen und erst eingestellt, als die MILF versprach, dass die Kommandeure die Region erst wieder betreten dürften, wenn ein Urteil durch ein Shariah-Gericht gesprochen sei. 2010 kehrte einer der Kommandeure (mit seinen Kämpfern) zurück, obgleich der Fall noch nicht abgeschlossen war, was eine Ursache der Gewalt war. Obgleich sich formal Kommandeure der MILF und MNLF gegenüberstanden, konnten die Führungen der beiden Organisationen letztlich nichts zur Deeskalation tun. Da sich die Kommandeure im Kontext des Konflikts als Clanführer verstanden, hatten die Organisationen keinerlei Kontrolle mehr über sie. Und weil die Kämpfer ihren Kommandeuren immer persönlich loyal sind, konnten die Führer der Organisationen auch nicht auf die Kämpfer selbst einwirken. Zwar kamen von beiden Organisationen hochrangige Delegationen vor Ort, doch brach ein verhandelter Waffenstillstand schon zusammen, noch bevor die Delegationen auch nur den Verhandlungsort verlassen hatten (Bantay Ceasefire 2011; Luwaran 2011).

4.2.4 Die unilaterale Statusdemonstration: Willkür und Unverwundbarkeit

Während die oben genannten Beispiele als Grenzfälle gelten müssen, in denen eine Fehdelogik mit der der Machtdemonstration verschwimmt, ist die Region auch weiterhin geprägt von Beispielen, die eindeutig nur dieser letzten Kategorie angehören.

Auch hier sind die Ampatuans sicherlich herausragend, müssen aber nichtsdestoweniger als extreme Beispiele von *Datu*-Handeln und nicht als Ausnahmen von der Regel interpretiert werden. Dem Modell der Statusdemonstration folgte beispielsweise das Handeln des Clans, nachdem 2002 ein Sohn des Patriarchen durch eine Autobombe in die Luft gesprengt worden war. In Reaktion darauf töteten die Ampatuans nach Schätzungen in der Region mehr als 100 Menschen. Nach Zeugenaussagen wurde ein Teil dieser Menschen mit Kettensägen bei lebendigem Leib zerstückelt:

„We were watching because [...] when they arrived in Shariff Aguak, [an Ampatuan family member] announced to the public [...] that he was going to kill them all [...] It was [this Ampatuan] himself who killed them and chainsaw[ed] them [...] [Then he] said ‚everybody leave this place now we are going to bury these people‘“ (zitiert nach HRW 2010, 37).¹²

Dabei scheint zumindest dieser Clan eine systematische Desensibilisierungsstrategie für die eigenen Mitglieder benutzt zu haben. Ein Interviewpartner erklärte zu einem vom Ampatuan-Clan verübten Massaker von 2008:

12 Diese Darstellung wird von eigenen Interviews in den Jahren 2004, 2005 bestätigt.

„The worst thing was, I heard, that Datu Andal sent his grandchildren, who are also local officials, in their twenties, thirties, to be at the site (of the massacre; P.K.), to learn and socialize in violence. To kill themselves, so that they were to be desensitized. [...] You are socialized into killing“ (Interview Manila Januar 2010).

Die in diesem Handeln sichtbare Kontrolle ist total, weil der Staat, vor Ort vor allem in Form der Armee präsent, nicht dagegen einschreitet. So berichtet ein CVO-Mitglied der Ampatuans:

„There was a councilor in a barangay who the mayor had arrested by the army. When we got to the rough part of the road, the army men made the councilor go down and face the mayor who was waiting in a van. I couldn't hear what they were talking about because I was in another vehicle. But I could see the mayor's face and he looked angry. Suddenly, the mayor started kicking the councilor. Later, I heard a gun shot. The councilor fell and the army men picked up his body and dumped it in a canal near the side of the road“ (Interview Nasir/Rudy o.J.).

In derartigem Handeln geht Statusdemonstration in den letzten Jahrzehnten zunehmend in eine reine Machtdemonstration über, der kein abweichendes Verhalten vorangegangen sein muss. Die entsprechenden Handlungen bekommen immer mehr die Züge reinen Terrors, der allein auf die Einschüchterung der Terrorisierten abzielt, ohne dass spezifische normative Inhalte der Ordnung darin verteidigt würden.

In diesem Zusammenhang ist insbesondere auch sexuelle Gewalt zu erwähnen. Sexuelle Gewalt (Vergewaltigung, Kindesmissbrauch, Inzest) ist in den muslimischen Regionen extrem tabuisiert. Folgt man den Aussagen der Interviewpartner, findet sie praktisch nicht statt und wenn doch, wird sie drastisch bestraft – in der Regel durch die Tötung des Täters. Gleichzeitig findet sich eine Reihe von Berichten, wonach Mitglieder mächtiger Familien wahllos Frauen und Mädchen vergewaltigen, ohne jemals für ihre Taten zur Rechenschaft gezogen zu werden. Auch dies wird von den Interviewpartnern bestätigt. Der Widerspruch löst sich auf, wenn man derartige sexuelle Gewalt als spezifische Form der Machtdemonstration begreift, welche die Unangreifbarkeit der Herrschenden in herausragender Weise demonstriert.

So trat im September 2009 erstmalig eine Gruppe junger Muslima aus Sulu an die Öffentlichkeit, die angaben, vergewaltigt worden zu sein. Nach Berichten handelt es sich um über 100 Fälle, zumeist Schülerinnen und junge Frauen, die nach einem wiederkehrenden Muster in Fahrzeugen verschleppt und anschließend über Stunden, vereinzelt auch Tage vergewaltigt und misshandelt wurden. Damalige Medienberichte wie Online-Foren und auch spätere Interviews gingen durchweg davon aus, dass es sich bei den Tätern um die Söhne lokaler Politiker handelte, in einem Fall auch um den Sohn eines hoch angesehenen islamischen religiösen Führers. Nachdem die lokale Polizei wie auch der Provinzgouverneur Sakur Tan über Wochen bestritten, dass es das Problem überhaupt gab, willigten sie schließlich gezwungenermaßen in die Bildung einer Sonderkommission der Polizei ein, deren Arbeit ergebnislos im Sande verlief. Der Polizeichef erläuterte allen Ernstes, dass „(m)ost of those complaints filed here had been withdrawn by the complainants, who later claimed that they agreed to have sex with their supposed attackers“ (Usman Pingay, Polizeichef von Jolo; zitiert nach Inquirernet 30.9.2009).

Nach Aussagen mehrerer Interviewpartner wurde das Problem über Blutgeld gelöst. Allerdings nicht im Sinn einer freiwilligen Übereinkunft der Konfliktparteien. Eine mit diesen Fällen vertraute muslimische Interviewpartnerin erzählte:

„There is as many as one hundred in one report made by father Villanueva, [...] and this happened over a span of several years, the 100, the number. As far as I know, those who were able to come out and to try to bring these cases to the judicial system, they were eventually pressured not to do it. [...] Because the Governor is very powerful and the person who was supposed to be helping these women [...] is now on the run (Cocoy Tulawie; P.K.). And we cannot get to them anymore. [...] It was also shocking to hear from father Villa this has been going on prior to 2008 and the stories are really horrendous, there is mutilation, there is a kind of slavery, white slavery¹³ going on“ (Interview Davao 2010).

Auf die Frage, inwieweit für die Familien der Opfer die Möglichkeit der Blutrache (*Pagbunu*) offen stehe, war die Antwort eindeutig: „If they can wage pagbunu with a very powerful man? No chance. They would be massacred“ (Interview Davao 2010).

Ein anderer Interviewpartner betonte: „What happened in Sulu, [...] the victims and their families were dealt with [in] two ways: a combination of being paid off and threatened“ (Interview Cotabato City 2010).

Dass es sich in diesem Fall nicht um eine Ausnahme handelt, bestätigt ein dritter Interviewpartner, der ihn mit einem Fall aus Maguindanao vergleicht:

„Now for the authorities, basically the problem is, majority of the perpetrators are rich. Sometimes they are the sons of politicians. So authorities here will find it hard. There was one case here in Cotabato City was gang rape. Now she went to the police and to a point that there was a lawyer from Manila who offered help. Now they were supposed to investigate on her case. The perpetrators were all sons related to big political families here in Cotabato City. The victim decided not to push through with the case because they were threatened. It's not only the victim but the whole family and even the lawyer was threatened by the family. So, they ended up, you know, it went to nothing“ (Interview Cotabato City 2010).

All diesen Fällen ist ein Muster eigen: Sie sind willkürlich, ausgeübt von Mächtigen gegenüber Mitgliedern des „einfachen Volkes“. In ihrer Brutalität und Straflosigkeit können sie zwar nicht als intendierte soziale Kontrolle charakterisiert werden, sehr wohl aber wirken sie in einem entsprechenden Sinn, als in ihnen die fundamentale Machtasymmetrie zum Ausdruck gebracht wird, die als einzigen (wenngleich prekären) Schutz für die einfache Bevölkerung die totale Unterwerfung vorsieht.

13 „White slavery“ meint Mädchenhandel.

5. Persistenz und Verformung traditioneller Mechanismen gewaltbasierter sozialer Kontrolle

5.1 Gewalt als Fundament sozialer Ordnung

Die muslimischen Regionen der Philippinen sind geprägt durch eine Vervielfältigung der Gewalt, die zum Zweck sozialer Kontrolle angedroht oder ausgeübt wird und die in ihren grundlegenden Formen über die Jahrhunderte weitgehend stabil geblieben ist. Drei Stränge der Kontrolle lassen sich unterscheiden: Mediation/Gerichtswesen, die Blutfehde und die Statusdemonstration. Während die erste Form danach strebt, Gewalt zu verhindern, und auch selbst gewaltfrei ist, sind die beiden anderen Formen eminent gewaltträchtig.

Mediation und Gerichtswesen sind insofern voluntaristisch, als sie keine Institutionen kennen, die per se bestimmte Normverletzungen ahnden. Vielmehr werden die Verfahren nur in Gang gesetzt, wenn beide Parteien zustimmen, ihren Konflikt in diesem Rahmen zu regeln. Grundsätzlich obliegt es immer der geschädigten Partei, eine Normverletzung festzustellen und entsprechende Verfahren einzuleiten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen (Sünden gegen Gott und Vergehen gegen die lokale Gemeinschaft), gibt es keine öffentlichen Güter, die durch eine Rechtsordnung geschützt würden, sondern nur private Güter. Infolgedessen ist die Verletzung einer Norm immer als Konflikt zwischen zwei Parteien kodiert, dessen Bearbeitung dann in Form von Mediation bzw. Schlichtung erfolgt. Hierfür gibt es weder Standardverfahren, noch festgelegte Strafen. Beide werden in jedem Einzelfall neu bestimmt. Die „Strafe“ erfolgt zumeist in Form von Zahlungen von Geld oder Sachmitteln und wird im lokalen Kontext auch nicht als Strafe, sondern als Ausgleich für vorangegangenen Schaden verstanden. Dass in derartigen Verfahren unter Umständen hohe Machtgefälle zwischen den Konfliktparteien bestehen, die sich auch in den Konfliktlösungen widerspiegeln, wird vor Ort kaum reflektiert. Ziel des Verfahrens ist nicht, die Wahrheit über einen Sachverhalt festzustellen, sondern den Konflikt zu lösen und Rache zu verhindern. Dabei ist ein Oktroi konzeptionell nicht denkbar, da für beide Parteien bis zur Übereinkunft jederzeit der Rückzug aus dem Verfahren offensteht. Lokal erscheint jede Übereinkunft als gerecht, insoweit die Parteien ihr zustimmen. Die in der Mediation zur Debatte stehende Beziehung ist daher nicht die zwischen Tat und rechtlichem Kodex, sondern die zwischen den Konfliktparteien, zwischen denen ein Ausgleich hergestellt werden muss. Eine Strafe für Devianz findet sich nur in Ausnahmefällen, in denen die göttliche Ordnung beschädigt oder die gemeinschaftliche Ordnung fundamental herausgefordert wird, bei allen anderen Fällen geht es um die Wiederherstellung eines durch die auslösende Tat aus dem Gleichgewicht geratenen Verhältnisses zwischen privaten Konfliktparteien.

Der Staat war und ist zu keinem Zeitpunkt eine relevante Alternative zur traditionsbasierten Mediation; zum einen, weil er sich als weitestgehend inkompetent erweist, aber auch, weil die dem staatlichen Handeln zugrunde liegende Perspektive der individuellen Strafe dem etablierten Code in keiner Form entspricht.

Die letzten Jahrzehnte führten dieses traditionelle System in eine fundamentale Krise, da die *Datu*-Klasse zunehmend an traditioneller Legitimität verloren hat und in vielen

Regionen ihre Herrschaft vor allem auf den „drei G“ der philippinischen Politik aufbaut: guns, goons and gold. Während in der Vergangenheit die traditionell legitimierten Mediatoren auch in der Lage waren, die einmal getroffenen Übereinkünfte zu erzwingen, gilt dies heutzutage nicht mehr uneingeschränkt. Zum einen sind Waffen weit verbreitet, so dass das lokale Monopol der Zwangsgewalt, über das noch die *Datus* der 1950er und 1960er Jahre weitgehend sicher verfügten, vielfach nicht mehr besteht. Zum anderen scheinen traditionelle Legitimation und politische Macht, die sich idealerweise zu legitimer Herrschaft zusammenschließen, zunehmend auseinanderzufallen. Die Funktionsfähigkeit des traditionellen Systems basiert wie die jeden anderen Systems sozialer Kontrolle darauf, dass die Ergebnisse als kulturadäquat und gerecht wahrgenommen und in der Regel ohne Androhung oder Anwendung von Gewalt umgesetzt werden, obgleich klar ist, dass ein entsprechender Sanktionsapparat notfalls zur Verfügung steht. Genau dies ist nicht mehr der Fall. Respektierte Mediatoren kontrollieren nicht mehr notwendigerweise die Mittel der Gewaltsamkeit. Politiker, die dies tun, genießen nicht notwendigerweise den Respekt und das Vertrauen lokaler Konfliktparteien. Die einen können zwar vermitteln, ihnen fehlt aber die „eiserne Faust“ im Samthandschuh sozialer Kontrolle. Die anderen verfügen über diese Mittel, sind aber oft nicht als Mediatoren und Schlichter akzeptiert. So bestehen Konflikte unterschiedlichster Art fort.

Dies hat vermutlich zu einer „Demokratisierung“ und Steigerung der Blutfehdegewalt geführt. Demokratisierung meint, dass die ursprünglich im Wesentlichen aristokratische Gewaltform durch die ganze lokale Gesellschaft diffundiert ist und sich nun Fehden auf allen Ebenen finden – wenngleich immer noch tendenziell häufiger zwischen statushöheren Gruppen. Als in der Gegenwart eminent problematisch hat sich erwiesen, dass praktisch alle Formen von Konflikten als ehr- bzw. statusbezogen aufgefasst werden und folglich zu Blutfehden eskalieren können. Egal ob sexuelle Übergriffe, Diebstahl oder Konflikte über Landbesitz, die Niederlage in einer Wahl – alles wird in der Kategorie von Ehre und Status kodiert. Da diese unbedingt aufrechterhalten werden müssen, multiplizieren sich Fehden. In Anbetracht der umfänglichen Verbreitung moderner Waffen steigert sich die Todesrate. Da gleichzeitig die Autorität der Mediationsinstitutionen vielfach in Frage gestellt ist, fehlen zentrale Optionen der Deeskalation, was die Konflikte perpetuiert.

Zumindest in den letzten Jahrzehnten spielen traditionelle Faktoren als Auslöser von Blutrache nur noch eine sekundäre Rolle. Vielmehr dominieren Konflikte um Macht – sei es in Form von Landbesitz oder politischen Ämtern. Insofern erweist sich die Blutfehde zwar immer noch als ein Instrument zur Prävention von bzw. zur Reaktion auf die Verletzung einer ganzen Reihe traditioneller sozialer Normen, sie ist jedoch auch zu einem zentralen Mittel im Kampf um die soziale, ökonomische und politische Vorherrschaft geworden. Die Deutung von Macht in den Kategorien der Ehre entgrenzt und existenzialisiert Konflikte, bei denen Machtverlust droht. Die Multiplikation politischer, durch Wahl zu erlangender Positionen im demokratischen Staat und die regelmäßige Wiederkehr dieser Wahlen befördern die Fehde, da im Vorfeld der Wahlen etablierte Politiker herausgefordert, damit ihre Statusposition in Frage gestellt und Wahlniederlagen als Demütigung erfahren werden. Während sich im traditionellen Kontext die Machtfrage nur selten stellt, ist sie ein systemischer Bestandteil der modernen Wahldemokratie.

Obgleich sie formal staatliche Akteure sind, gelten in der Region Polizei und staatlich finanzierte Bürgerwehren und Milizen (CVO, CAFGU) durchgängig als „Privatarmeen“ der lokalen politischen Eliten. Während die Polizei jedoch im Rahmen von Fehden und gewaltförmigen Machdemonstrationen in der Regel nicht in Erscheinung tritt, spielen die Milizen im lokalen Gewaltkontext eine Schlüsselrolle. Sie sind zentral in allen aus dem Fehdekontext entspringenden Gewaltdynamiken, spielen jedoch auch in den Statusdemonstrationen eine große Rolle. Letztere scheinen seit einigen Jahren zunehmend außer Kontrolle zu geraten. Sie verstärken dramatisch die ohnehin weitverbreitete „Kultur der Angst“ und „Kultur der Hilflosigkeit“, die zu einer vollständigen Unterwerfung der Masse der Bevölkerung führen.

5.2 Gewalt als Fundament politischer Herrschaft

Die muslimischen Regionen im Süden der Philippinen lassen sich als unorthodoxe Beispiele für die Machtverschiebung lesen, die Jessica Mathews in einem einflussreichen Artikel in der Zeitschrift *Foreign Affairs* aus dem Jahr 1997 konstatierte. Wo Mathews jedoch die (internationale) Zivilgesellschaft und die immer zahlreicheren NGOs als Kerne der Bewegung weg vom Staat ausmachte und damit eine progressive, emanzipatorische Entwicklung skizziert, wo sie vor allem eine Machtverschiebung nach oben hin in eine inter- bzw. transnationale Sphäre beobachtet, da findet sich in den Philippinen, und insbesondere in den peripheren – mehrheitlich von Muslimen bewohnten – Regionen eine Verschiebung nach unten oder in die Gesellschaft hinein, genauer in die dominanten Segmente der Gesellschaft. Die Beziehungen dieser dominanten Segmente, organisiert auf Verwandtschaftsbasis, lässt sich analog zum klassischen Modell eines partiell verregelten anarchischen Staatensystems denken: „occasionally cooperating but generally competing [...], each defined by its territory and representing all the people therein“ (Mathews 1997: 61).

Auf die Region als Ganze bezogen lässt sich von einem Oligopol gewaltbasierter sozialer Kontrolle sprechen. Innerhalb der von den einzelnen Familien kontrollierten Regionen handelt es sich um Monopole (Mehler 2004: 539). Das Gewaltniveau ist grundsätzlich relativ hoch, weil es nur selten gelingt, das Oligopol in ein Kartell zu verwandeln, das sich aus lokalen Monopolen zusammensetzt. Dies gilt insbesondere wegen des demokratischen Rahmens der Politik, der die lokale Monopolstellung als *Barangay-Captain*, Bürgermeister, Kongressabgeordneter oder Gouverneur immer wieder neu zur Disposition stellt.

„Der Staat“ bietet keine Option auf eine Veränderung der dramatischen Situation. Und das nicht nur, weil er in weiten Bereichen unter familialer Kontrolle steht und die Strafverfolgungsbehörden keinen positiven Beitrag zu einer rechtsgebundenen sozialen Kontrolle leisten können, sondern schon allein deshalb, weil fundamentale Prinzipien sozialer Kontrolle denen einer kodifizierten staatlichen Gerichtsbarkeit mit einem staatlichen Gewaltmonopol fundamental widersprechen. Die Konfliktparteien suchen immer noch respektierte lokale Führer, um Konflikte zu schlichten und einen Ausgleich herbeizuführen, anerkennen aber auch das Recht jeder Konfliktpartei zur Selbstjustiz im Kontext einer Blutfehde und damit das Recht auf legitime Gewaltausübung zum Zweck sozialer Kontrolle.

Da derartige traditionelle Ordnungsmuster weiterhin durchgängig positiv besetzt sind, scheint es auf den ersten Blick sinnvoll, auf diesen traditionellen Mustern aufbauende Mechanismen der sozialen Kontrolle im Sinne „indigenen Rechts“ wiederzubeleben, bzw. zu stärken, wären da nicht die dauerhaft über Jahrhunderte nachweisbare repressiv-gewaltförmige Dimension und der über die letzten Jahrzehnte beobachtbare Zerfall der normativen Grundlage und Funktionsfähigkeit der traditionellen Ordnung. In vielen Gebieten ist die soziale Ordnung im Sinn einer an gemeinschaftlichen Normen guten Verhaltens orientierten Ordnung weitgehend abgelöst durch eine Ordnung, die dem Recht des Stärkeren folgt. Während die mediationsbasierten Konfliktbearbeitungsmechanismen ihre Funktionsfähigkeit in weiten Bereichen einbüßen, gewinnen Blutfehdegewalt und einseitige gewaltförmige Machtdemonstrationen zunehmend an Bedeutung.

Insofern ist eine Stärkung traditioneller Mechanismen ausnehmend kritisch zu beurteilen: Zum einen ist ihre Geschichte auch eine Geschichte von Gewalt und Repression, zum anderen haben sich diese Mechanismen während der letzten Jahrzehnte als zu schwach erwiesen, den individuellen und familialen Egoismen sowie den bewaffneten Einheiten der lokalen Eliten zu trotzen. Es gibt keinen Anlass anzunehmen, dass sich daran zukünftig etwas ändern würde. Zumindest diese Region in den Philippinen ist ein Beispiel dafür, dass die von Boege et al. beschworene Option hybrider Ordnungen, die theoretisch zusätzliche Optionen der Konfliktprävention oder -lösung beinhalten könnte (Boege et al. 2008), in der Praxis durchaus nicht das Beste der verschiedenen Welten, sondern unter Umständen auch das Schlechteste miteinander vereint und damit die zivilisatorischen Potenziale, die in der Tradition bestanden haben mögen und im Idealtypus des demokratischen Nationalstaates angelegt sind, nicht etwa zur Entfaltung bringt, sondern unterminiert.

5.3 Quo vadis Muslim-Mindanao?

Die skizzenhafte Analyse der präkolonialen Ordnung bis in die letzten Jahre der spanischen Ära hat verdeutlicht, dass die Macht der *Datus* über die einfache Bevölkerung extrem hoch war. Auch die Distanz zwischen dieser über geheiligte Abstammung selbst-legitimierten herrschenden Klasse und der Bevölkerung war ideologisch stark ausgeprägt. Willkür spielte zu allen Zeiten eine grundsätzlich unbestreitbare Rolle. Gerade diese letzte Dimension der Brutalität einer Willkürherrschaft war und ist ein Tabuthema der seit Jahrzehnten vorangetriebenen Gegen-Nationsbildung, durch die sich die „Moros“ als eigenständige, nicht-philippinische Subjekte der Geschichte imaginieren, die schon in der Zeit der Sultanate als Völker mit (proto-)Staaten kategorisiert werden möchten.

Interessanterweise fordern die reformorientierten lokalen Politiker und zivilgesellschaftlichen Akteure wie auch die MILF-Führung keine Rückkehr zum „Vorkriegsmodell“ der *Datu*-Herrschaft. Im Zentrum der vielfältigen Bemühungen um eine Neufundierung der lokalen Ordnung steht vielmehr das Konzept einer umfänglichen Islamisierung der lokalen Ordnung. Schon die sezessionistische Rebellion der 1970er Jahre beinhaltete gleichermaßen eine Dimension der sozialen Revolution gegen eine als degeneriert wahrgenommene indigene Elite. Schon damals ging es zumindest für Teile

der Revolutionäre darum, dem Islam seinen Platz als umfassende, das gesamte gesellschaftliche Leben formende Kraft zukommen zu lassen.

Durchgängig wird dabei davon ausgegangen, dass eine derartige islamisch inspirierte Ordnung demokratisch sein müsse, ohne dass freilich in der Regel spezifiziert würde, was Demokratie in diesem konkreten lokalen Kontext meint. *Musjawarah* und *Mufakat* – Beratung und Übereinstimmung/Konsens, ein gern benutzter Hinweis auf ein angebliches islamisches Demokratie-Äquivalent, bleibt unterbestimmt, weil unklar bleibt, inwieweit damit die Pflicht der Herrschenden gemeint ist, die vielfältigen Interessen anzuhören und/oder zu berücksichtigen, inwieweit *Musjawarah* weitergehend ein Mitspracherecht meint, das nach dem Mehrheits- oder Konsensprinzip funktioniert. *Mufakat* – die Notwendigkeit der letztendlichen Übereinstimmung aller – verweist auf einen weiteren deutlichen Unterschied zur demokratischen Vorstellung der Mehrheitsherrschaft und insbesondere der zentralen Rolle von Opposition. Nichtsdestoweniger wird vielfach einer Islamisierung eine umfassende „heilende“ Kraft zugeschrieben:

„I believe that, if they (the MILF; P.K.) gain upper hand and they enforce Islam as a way of life in political, economic, social, cultural then probably there would be less of a problem. In so far as it is not only social, but political control can be there“ (Interview Cotabato City 2010).

Diese weit verbreitete Position übersieht jedoch, dass die von der MILF aber auch zivilgesellschaftlichen Reformkräften anvisierte Islamisierung der muslimischen Gesellschaft, durch die der auffindbare Volksislam quasi von seinen nicht-islamischen Komponenten gereinigt werden soll und die Herrschaftskonzepte ethisch aufgeladen werden sollen, weniger eine Renaissance als vielmehr eine Neukonstruktion darstellt, durch die zentrale bestehende Ordnungsmuster mit neuen Bedeutungen überschrieben würden. Aufgrund der allgemeinen Akzeptanz des Islam als Leitfaden moralischen Handelns kann ein verstärkter Rekurs darauf durchaus positive Kraft entfalten. Problematisch erscheint, dass bislang keinerlei konkretisierte Visionen einer entsprechenden politischen und sozialen Ordnung existieren. Eine wirkliche Islamisierung müsste an erster Stelle die immer noch fundamentale genealogische Legitimation politischer Herrschaft in Frage stellen. Dies ist jedoch praktisch nie der Fall. Auch Vertreter einer Islamisierung halten an dem genealogisch begründeten Herrschaftsanspruch der *Datu*-Klasse fest, betonen jedoch, dass Denken und Handeln der *Datus* auf den Islam verpflichtet werden müssten und sich individueller Führungsanspruch ganz im Sinne des Korans aus einer moralisch überlegenen Position ableite. Auf die Widersprüchlichkeit von genealogischer und meritokratischer Legitimation angesprochen, wird generell darauf verwiesen dass nur ein „guter“ *Datu*, d.h. ein *Datu*, der gleichzeitig ein guter Muslim ist, Führung übernehmen soll.

In derartigen Zukunftsvisionen einer islamisierten Ordnung wird durchgängig ein Faktor, der die obige Darstellung wie ein roter Faden durchzog, ausgeblendet: Gewalt durch die Herrschenden im Kampf untereinander wie auch in der Kontrolle der Bevölkerung. Solange sich aber die lokalen Eliten und die Gegeneliten der Gewalt der eigenen Ordnung nicht stellen, solange gehen alle Diskussionen und Reformbemühungen am Kern der inneren Probleme der lokalen Gesellschaft vorbei.

Literatur

Bücher und wissenschaftliche Artikel

- Aguillar, Filomeno V. Jr.* 1998: Clash of Spirits: The History of Power and Sugar Planter Hegemony on a Visayan Island, Honolulu.
- Aquino, Rachel S.* 2008: Five Municipal Case Studies on the Philippine Barangay (Village) Mediation System. www.ausdispute.unisa.edu.au/apmf/2008/papers/28-RACHEL%20S.AQUINO.pdf (19.4.2011).
- Averch, Harvey A./Koehler, John E./Denton, Frank H.* 1971: The Matrix of Policy in the Philippines. Princeton NJ.
- Bartolome, Claribel D.* 2004: Maratabat and Rido: Implications for Peace and National Development, in: Mindanao Journal, Jg. 27, S. 32-111.
- Beckett, Jeremy* 1982: The Defiant and the Compliant: The Datus of Magindanao under Colonial Rule, in: Alfred W. McCoy and Ed C. deJesus (Hrsg.), Philippine Social History: Global Trade and Local Transformations, Honolulu.
- Beckett, Jeremy* 1993: Political Families and Family Politics among the Muslim Maguindanaon of Cotabato, in: Alfred W. McCoy (Hrsg.): An Anarchy of Families: State and Family in the Philippines, Madison WI.
- Bentley, Carter* 1983: Maranao Mediation and the Reproduction of Social Hierarchy, in: Windsor Yearbook of Access to Justice, Jg. 3, S. 270-288.
- Bentley, Carter* 1984: Hermeneutics and world construction in Maranao disputing, in: American Ethnologist, Jg. 11/4. November, S. 642-655.
- Boege, Volker et al.* 2008: On Hybrid political orders and emerging states: State formation in the context of ‚Fragility‘, www.berghof-handbook.net/documents/publications/boege_et_al_handbook.pdf (11.4.2011).
- Camacho, Agnes Zenaida-V./Puzon, Marco P./Ortiga, Yasmin Patrice* 2005: Children and Youth in Organized Armed Violence in the Philippines: Contextualization, Personal Histories and Policy Options, www.childprotection.org.ph/monthlyfeatures/archives/july2k5a.html (31.11.2006).
- Chirino, Pedro* 1604. Relacion de las Islas Filipinas. In B+K = Blair, Emma Helen/Robetson, James Alexander (transl.+ed) o.J. The Philippine Islands 1493-1898, Jg. 13, Cleveland OH. S. 7-65.
- Claridad, Gladys* 2006: Mediation Among Filipinos: Indigenizing the Methods of Mediation into the Philippine Context, unpublished paper, www.ausdispute.unisa.edu.au/apmf/2006/papers/claridad.pdf (14.11.2009).
- Davis, George W.* Major General 1903: Annual Report from October 1, 1902 to July 26, 1903, Manila.
- Durante, Ofelia L./Gomez Norma T./Sevilla Ester O./ Mañego Howard J.* 2007: Management of Clan Conflict and Rido among the Tausug, Magindanao, Maranao, Sama, and Yakan Tribes, in: Torres, Wilfredo Magno (Hrsg.): Rido: Clan Feuding and Conflict Management in Mindanao. Makati City, S. 97-126.
- Gerry Roxas Foundation* 2006: Impact Assessment of Barangay Justice Service System V Dalam sa Kalinaw Mindanaw (Road to Peace) Project. November 13, Report to USAID, Executive Summary.
- Golub, Stephen* 2003: Non-state Justice Systems in Bangladesh and the Philippines. Paper prepared for the United Kingdom Department for International Development, January,
- Holbrook, Justin* 2009: Legal hybridity in the Philippines: Lessons in legal Pluralism from Mindanao and the Sulu Archipelago, <http://ssrn.com/abstract=1486169> (22.10.2010).
- Human Rights Watch (HRW)* 2010: „They Own the People“: The Ampatuans, State-Backed Militias, and Killings in the Southern Philippines, New York, NY, et al.
- Interview Nasir/Rudy* ohne Jahr/ohne Titel: Interview mit Nasir (23) und Rudy (25), zwei CVO aus Marang (alles Pseudonyme); www.coav.org.br/publique/media/Philippines.doc (4.2.2011).
- Jagor, Fedor/Comyn Tomas de/Wilkes Chas./Virchow, Rudolf* 1916: The Former Philippines thru Foreign Eyes, www.gutenberg.org/cache/epub/10770 (3.2.2011).
- Jundam, Hadji Mashur Bin-Galib* 2006: Tunggal Hulah-Duwa Sarah: Adat and Sharee'ah Laws in the Life of the Tausug. Diliman, Quezon City.

- Junker, Laura Lee* 1999: *Raiding, Trading, and Feasting: The Political Economy of Philippine Chiefdoms*. Honolulu.
- Kiefer, Thomas M.* 1967: Power, Politics and Guns in Jolo: The Influence of Modern Weapons on Tausug Legal and Economic Institutions, in: *Philippine Sociological Review* Nr. 15, S. 21-29.
- Kiefer, Thomas M.* 1972: *The Tausug: Violence and Law in a Philippine Moslem Society*. New York, NY, et al.
- Lingga, Abhoud Syed M.* 2007: Dynamics and Management of Rido in the Province of Maguindanao, in: Torres, Wilfredo Magno (Hrsg.): *Rido: Clan Feuding and Conflict Management in Mindanao*. Makati City, S. 50-70.
- Loyre, Ghislaine* 1991: *The Institutions of Maguindanao*. General History of the Philippines Part VI, Jg. 1., Manila.
- MacArthur, Arthur* 1901: Annual Report of Major General Arthur MacArthur, U.S. Army, Commanding, Division of the Philippines. Military Governor in the Philippine Islands, Jg. 1, Manila (archive.org – Internet).
- Mangahas, Mahar* 2009: Social Climate: The scale of ‘rido’ in Mindanao. 27.11., [http://opinion.inquirer.net/\(6.7.2010\)](http://opinion.inquirer.net/(6.7.2010)).
- Mathews, Jessica T.* 1997: Power Shift, in: *Foreign Affairs* January/February, S. 50-66.
- Matuan, Moctar I.* 2007: Inventory of Existing Rido in Lanao del Sur (1994 –2004), in: Torres, Wilfredo Magno (Hrsg.): *Rido: Clan Feuding and Conflict Management in Mindanao*, Makati City, S. 71-96.
- McKenna, Thomas* 1998: *Muslim Rulers and Rebels: Everyday Politics and Armed Separatism in the Southern Philippines*, Berkeley CA.
- Mehler, Stefan* 2004: Oligopolies of violence in Africa south of the Sahara, in: *Nord-Süd aktuell*, 3/2004, S. 539-548.
- Migdal, Joel S.* 2001: *State in Society*, New York, NY.
- Mindanao Cross*, various years.
- Mintz, Malcom* 2006: Crime and Punishment in Pre-Hispanic Philippine Society, in: *Intersections: Gender, History and Culture in the Asian Context*, Issue 13, August, <http://intersections.anu.edu.au/issue13/mintz.html> (19.4.2009).
- Pew Research Center* 2009: Mapping the Global Muslim Population, Washington DC, <http://pewforum.org/uploadedfiles/Topics/Demographics/Muslimpopulation.pdf> (21.4.2011).
- Phelan, John Leddy* 1959: *The Hispanization of the Philippines: Spanish Aims and Filipino Responses 1565-1700*, Madison WI.
- Plasencia, Juan de* 1589: Customs of the Tagalogs, in: Blair, Emma Helen/Robertson, James Alexander (transl.+ed) 1903, *The Philippine Islands 1493-1898*, Bd. 7, Cleveland OH, S. 173-198.
- Plasencia, Juan de* 1609: Customs of the Pampangas in their lawsuits, in: Blair, Emma Helen/Robertson, James Alexander (transl.+ed) o.J., *The Philippine Islands 1493-1898*, Bd. 16, Cleveland OH (Gutenberg project printout: html document), S. 84-87.
- Saleeby, Najeeb M.* 1976: Studies in Moro History, Law and Religion, in: *Publications of the Filipiniana Book Guild*, Jg. XXIV, Manila, S. 1-120.
- Scheerer, Sebastian/Hess, Henner* 1997: Social Control: a Defence and Reformulation, in: Bergalli Roberto/Summer, Colin (Hrsg.): *Social Control and Political Order. European Perspective at the end of the century*, London, S. 96-130.
- Scott, William Henry* 1984: *Prehispanic Source Materials for the Study of Philippine History*, rev. edition, Quezon City.
- Scott, William Henry* 1994: *Barangay: Sixteenth Century Philippine Culture and Society*. Manila.
- Silliman G. Sidney* 1985: A Political Analysis of the Philippines’ Katarungang Pambaragnay System of Informal Justice through Mediation, in: *Law & Society Review*, Jg. 19/2, S. 279-301.
- Suarez, Reynaldo I.* 2001: Mediation in the Philippine Islands, www.ausdispute.unisa.edu.au/apmf/2001/presenters/Reynaldo%20Suarez.htm (14.06.2010).
- Social Weather Stations (SWS)* 2005: Violence in ARMM Mostly Due to Family or Clan Conflict, www.sws.org.ph/pr050224b.htm (5.8.2009).

- Tabucanon, Gil Marvel P./Wall, James A/Yan, Wan* 2008: Philippine Community Mediation, Katarungang Pambarangay, in: Journal of Dispute Resolution, Nr. 2, S. 501-513.
- Ugarte, Eduardo* 2008: The phenomenon of kidnapping in the southern Philippines, in: South-East Asia Research, Jg. 16/3, S. 293-341.
- White, Joyce C.* 1995: Incorporating Heterarchy into Theory on Socio-Political Development: The Case from Southeast Asia, in: Ehrenreich, Robert M. et al. (Hrsg.): Heterarchy and the analysis of complex societies. Archeological Papers of the American Anthropological Association, Nr. 6, Arlington TX, S. 101-123.

Zeitschriftenartikel und sonstige Internetquellen

- Bantay Ceasefire* 14.2.2011: Bantay Ceasefire Fieldreport Kabacan, <http://mpc.org.ph/> (22.2.2011).
- Olarte, Avigail* 2007: Why you should doubt the Maguindanano election results, www.pcij.org/blog (22.2.2011).
- Mindanews* 22.10.2010: 2 members of Mangudadatu clan accused of rape, <http://mindanews.com> (14.3.2011).
- Inquirer.net* 30.9.2009: Sulu residents slam police inaction on rape cases, <http://newsinfo.inquirer.net> (12.3.2011).
- Inquirer.net* 20.10.2010: Maguindanao vice mayor tagged in nurse's rape to appear before NBI, <http://newsinfo.inquirer.net> (12.3.2011).
- GMAnews* 18.6.2008: Cotabato puts up bounty for 3 members of clan accused of rape, sodomy, www.gmanews.tv (12.3.2011).
- Mindanews* 1.3.2011: Arrest warrant out for 2 Mangudadatus accused of rape, <http://mindanews.com> (12.3.2011).
- Mindanews* 30.3.2008. Moro women, second to none, www.mindanews.com (7.3.2011).
- Luwaran* 2011: 3,300 ha. land causes fighting in North Cotabato town, in: www.luwaran.com (6.4.2011).
- Poc* 1.3.2010: 12 killed in raid in Basilan, www.thepoc.net (4.4.2011).
- Sunstar* 27.2.2010: 11 killed in Basilan raid, www.sunstar.com.ph (2.3.2011).

Unveröffentlichte Daten

- Cotabato City Police Headquarters Crime Data Sets*; dem Autor vor Ort in elektronischer Form (Excel-Tabellen) zur Verfügung gestellt (Stand: Oktober 2010).