

**GESELLSCHAFT, KOSMOLOGIE UND
SOZIALISATION VON EMOTIONEN BEI
DEN TAO IN TAIWAN**

Dissertation

zur Erlangung des Grades eines
Doktors der Philosophie

am Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Leberecht Funk

Berlin, im April 2019

Erstgutachterin: Prof. Dr. Birgitt Röttger-Rössler

Zweitgutachter: Prof. Dr. Manfred Holodynski

Tag der Disputation: 27. September 2019

Sira akey kong! Sira maran kong! Sira kaka kong!

各位阿公（爺爺），各位叔叔（伯伯），各位兄弟

Ehrenwerte Großväter, ehrenwerte Onkel und ehrenwerte ältere Brüder!

Yako manig yamizeyak dojya ta yabo ko katentenna nan am yamyan so naknakem ko do vazey ya

我不好意思在這裡講話，我沒有什麼知識，但是我這裡對這個事情有一個想法

Ich fühle mich verlegen hier vor Euch zu sprechen. Ich verfüge über kein Wissen, doch ich habe zu diesem Thema eine Meinung.

Danksagung

Die vorliegende Studie zur Sozialisation von Emotionen bei den Tao in Taiwan basiert auf insgesamt zwölf Monaten Feldforschung, die ich im Januar und Februar 2010 sowie zwischen Oktober 2010 und August 2011 teilweise in Begleitung meiner damaligen Frau und unserer beiden minderjährigen Kinder in *Iranmeylek* an der Ostküste der Insel Lanyu durchgeführt habe. Die Planung, Umsetzung und Auswertung dieser Forschung wäre ohne die Unterstützung einer ganzen Reihe von Personen nicht möglich gewesen. Mein Dank gilt vor allem den Bewohner*innen von *Iranmeylek*, die trotz negativer Erfahrungen mit „außenstehenden Personen“ (*dehdeh*) – darunter auch Wissenschaftler*innen – uns gegenüber immer freundlich auftraten und Anteil an unserer besonderen Situation vor Ort nahmen. Die Zusammenarbeit mit meinen Assistentinnen Xie Laiyu (†) und Huang Yingzhen – beide in *Iranmeylek* geboren und aufgewachsen – war besonders wichtig für das Gelingen meines Forschungsvorhabens. Ohne sie hätte ich viele Zusammenhänge aus dem Alltagsleben der Dorfbewohner*innen nicht verstehen können. Auch unterrichteten sie mich in den lokalen Umgangsformen, die notwendig sind, um in der Tao-Gesellschaft anderen auf respektvolle Weise zu begegnen. Zusammen befragten wir rund 100 Personen aus *Iranmeylek* sowie gelegentlich auch aus anderen Inseldörfern zu diversen Themen. Ich weiß deren Vertrauen und Bereitschaft, „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) mit uns zu teilen, sehr zu schätzen. Ferner möchte ich Xie Qingguang und seinen Familienangehörigen sowie auch den Mitgliedern der Presbyterianischen Kirchengemeinde von *Iranmeylek* für die Gastfreundschaft danken, die sie uns während des Feldaufenthaltes entgegenbrachten.

Auf wissenschaftlicher Seite gebührt mein Dank allen Mitgliedern des bi-disziplinären Forschungsprojektes *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich*, das zwischen 2009 und 2014 am Exzellenzcluster *Languages of Emotion* an der FU Berlin angesiedelt war und von Prof. Dr. Birgitt Röttger-Rössler zusammen mit dem entwicklungspsychologischen Forschungspartner Prof. Dr. Manfred Holodynski geleitet wurde. Beide haben maßgeblich dazu beigetragen, dass meine Forschung in theoretischer, methodischer sowie auch forschungspragmatischer Hinsicht umgesetzt werden konnte. Prof. Dr. Röttger-Rössler hat zudem die gesamte Zeit über meine berufliche Laufbahn konstruktiv begleitet und mich gefördert, wo sie konnte. Prof. Dr. Holodynski hat mich – sowie auch die übrigen Mitglieder des Forschungsteams – mit großer Geduld und Hilfsbereitschaft an (entwicklungs)psychologische Forschungsperspektiven herangeführt. Als sehr inspirierend für die inhaltliche Arbeit hat sich der fortlaufende Austausch mit meinen Kolleg*innen Susanne Jung und Dr. Gabriel Scheidecker erwiesen, die bei den Minangkabau auf Sumatra in Indonesien und den Bara im westlichen Hochland von Madagaskar zwischen 2009 und 2011 ähnliche Forschungen durchführten. Die Wissenschaftlichen Hilfskräfte Susanne Brückner und Franziska Seise halfen bei der Transkription meiner Feldtagebücher sowie bei der Beschaffung von Fachliteratur. Während meines Studiums der

Ethnologie an der FU Berlin wurde meine wissenschaftliche Sichtweise – speziell mein Blick auf „Verwandtschaft“ – durch Seminare geprägt, die von Prof. Dr. Georg Pfeffer angeboten wurden. Wei-Ya Lin war mir eine besondere Hilfe bei der Erstellung der chinesisch-sprachigen Quellen. Mein Freund Henrik Flor hat mir mit der gewissenhaften Durchsicht der vielen Seiten meiner Arbeit einen treuen Dienst erwiesen. Nicht zuletzt möchte ich mich bei Prof. Dr. Heidi Fung vom Ethnologischen Institut der Academia Sinica in Taipeh für ihre Unterstützung bei der Beschaffung eines Forschungsvisums für mich und meine Familienmitglieder bedanken.

Das Forschungsprojekt *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich* (und somit auch meine Forschung auf Lanyu) wurde aus Mitteln der DFG sowie des oben genannten Exzellenzclusters finanziert. Als mir nach vier Jahren von der FU Berlin aufgrund einer strikten Auslegung des Wissenschaftszeitvertragsgesetzes eine Weiterbeschäftigung als Wissenschaftlicher Mitarbeiter verwehrt wurde, erhielt ich durch die Vermittlung von Prof. Dr. Röttger-Rössler aus Cluster-Mitteln ein 20-monatiges Stipendium für die Niederschrift meiner Dissertation. Die darüberhinaus benötigte Zeit bestritt ich aus eigenen Mitteln, die mich über meine Eltern erreichten. Allen Institutionen und Personen, die direkt oder indirekt an der Finanzierung meiner Dissertation mitgewirkt haben, möchte ich meinen Dank aussprechen.

Ein besonderer Dank gilt zudem meiner Ex-Frau Monika Funk, die großes Verständnis für meine berufliche Situation aufbrachte und sich bereit erklärte, mit mir und unseren beiden damals 1,5 und 5 Jahre alten Kindern für insgesamt acht Monate auf Lanyu zu leben. Die Gespräche mit ihr trugen maßgeblich dazu bei, dass ich ein Verständnis des lokalen Alltags entwickeln konnte. Einige der in diesem Buch aufgeführten systematischen Beobachtungen stammen von ihr. An unsere ungefragt nach Lanyu mitgenommenen Kinder richtet sich der Wunsch und die Hoffnung, dass sie während ihres Aufenthalts neben einigen irritierenden Erfahrungen auch Dinge erlebt haben, von denen sie in ihrem Leben profitieren mögen.

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung	5
Einleitung	13
Teil I: THEORIE UND METHODE	21
1 Theoretische Perspektiven auf Emotion und Sozialisation	23
1.1 Mehrkomponenten-Emotionsmodell	25
1.2 Affektives Erleben bei den Tao	28
1.3 Ethnologische Perspektiven auf Kindheit und Sozialisation	29
1.4 Die kindliche Entwicklungsnische	31
1.5 Vier Universalien der Kindererziehung	33
1.6 Sozialisierende Emotionen (bzw. Gefühle)	35
1.7 Forschungsfragen	38
2 Feldforschung unter “Geistern”	39
2.1 Epistemologische Herausforderungen	40
2.2 Ein Plädoyer für den Kulturvergleich	43
2.3 Das Dorf <i>Iranmeylek</i> und seine Bewohner*innen	44
2.4 Feldforschung mit Familie	50
2.5 Emotionen im Feld	53
2.6 Positionierung im Feld	56
2.7 Angewandte Methoden	60
2.7.1 Erhebung des emotionalen Vokabulars der Tao	61
2.7.2 Interviews zu den Ethnotheorien und elterlichen Strategien	62
2.7.3 Systematische Beobachtungen	63
2.8 Methodische Probleme bei der Durchführung der Interviews	64
2.9 Hermeneutische Methode	66
2.10 Lernen durch Beobachten	67
Teil II: GESELLSCHAFTLICHER KONTEXT	69
Einleitung zum II. Teil	71
3 Historischer Rückblick	75
3.1 Die Geschichte Lanyus	75
3.1.1 Schiffsplünderungen	75
3.1.2 Japanische Kolonialzeit und Errichtung eines Anthropologischen Reservats auf Lanyu	76
3.1.3 Krisenzeiten vs. „normale“ Zeiten	79
3.2 Inhalte kolonialer Forschung und politische Interessen	80
3.3 Der bilaterale Ansatz	82
3.4 Das patrilineare Paradigma	82
4 Hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen	87
4.1 Hierarchisch organisierte Verwandtschaftsgruppe	87
4.1.1 Kernfamilie/ Haushaltsgruppe	88
4.1.2 „Abstammungs“gruppe	88
4.1.3 Erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe	89
4.2 Altersgruppe	90
4.2.1 Freundschaft	90
4.2.2 „Geschwisterschaft“	91
4.3 Fremde	96
4.4 Feinde	97
4.5 In-group vs. out-group	97
5 Das Haus: Fokus auf „Verwandtschaft“	99
5.1 Die traditionelle Siedlungsform der Tao	100
5.2 Die Schutzfunktion der <i>vahey</i>	101
5.3 Die rituelle Reinheit der <i>vahey</i>	102
5.4 Die sozio-ökonomische Einheit der <i>vahey</i>	104

5.5	<i>Das lebendige Haus</i>	105
5.6	<i>Das Haus als „Ehe im Prozess“</i>	107
5.6.1	Zusammenleben auf Probe	109
5.6.2	Abhängigkeit	110
5.6.3	Die kulturelle Logik des Hinzufügens	110
6	Kommensalität und Nahrungstausch	113
6.1	<i>Nahrung, Blut und Milch</i>	114
6.2	<i>Kommensalität und sozialer Raum</i>	115
6.3	<i>Personenkonzept und Nahrungstausch</i>	117
6.4	<i>Kommunikation zwischen den Lebenden und den Ahnen</i>	121
6.5	<i>Sozio-ökonomischer Erfolg und Moralverständnis</i>	122
6.6	<i>Emotionale und affektive Ebene sozialer Grenzziehungen</i>	124
7	Lebenslauf-Perspektive	129
7.1	<i>Teknonyme und ihre soziale Bedeutung</i>	129
7.2	<i>Perspektivwechsel im Alter</i>	132
7.3	<i>Erlebte Mangelzustände von Kindern und jungen Erwachsenen</i>	136
7.3.1	Unregelmäßige Versorgung mit Nahrung	137
7.3.2	Vulnerabilität durch fehlende Kleidung	139
8	Sozial-räumliche Interaktionsmuster	145
8.1	<i>Altershierarchie</i>	145
8.2	<i>Männer und Frauen</i>	150
8.2.1	Starke Männer, schwache Frauen und Kinder	150
8.2.2	Genderspezifische Ernährung	152
8.2.3	Komplementarität der Geschlechter	154
8.2.4	Meidungsverhalten im Alltag	158
8.2.5	Genderspezifische Emotionalität	161
Teil III: KULTURELLE VORSTELLUNGEN		165
Einleitung zum III. Teil		167
9	<i>Tao und Anito</i>	171
9.1	<i>Kosmologische Vorstellungen</i>	171
9.2	<i>Bösartige Geistwesen</i>	173
9.2.1	Erhöhte Vulnerabilität im geschwächten Zustand und in der Alleinsituation	176
9.2.2	Sehen und Tasten vs. Hören und Riechen/ Schmecken	177
9.2.3	Manifestationen der <i>Anito</i>	180
9.3	<i>Coping-Strategien im Umgang mit den Anito</i>	182
9.3.1	Vermeidungsstrategien	182
9.3.2	<i>Masozi-</i> und <i>ipeylamney-</i> Modus	185
9.4	<i>Dichotome Ordnung</i>	187
9.4.1	Perspektivismus	188
10	Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen	191
10.1	<i>Distanziertes Verhältnis zu den <u>inapowan</u></i>	192
10.2	<i>Zuwendung und Abwendung der <u>inapowan</u> und <u>tao do to</u></i>	194
10.2.1	„Mitleid“ (<i>makarilow</i>)	195
10.2.2	„Zorn“ (<i>somozi</i>)	198
10.3	<i>Relativistische Auffassung von Moral</i>	202
10.4	<i>„Belehrungen“ (<u>nanaon</u>) vs. „Lernen in den Altersgruppen“ (<u>miyahahap</u>)</i>	204
11	Seelenvorstellungen	209
11.1	<i>Das „gutartige geistartige Doppel“ (<u>pahad</u>)</i>	209
11.1.1	Zyklisches Zeitverständnis	211
11.1.2	Anbindung von <i>pahad</i> an das „körperliche Selbst“ (<i>kataotao</i>)	213
11.1.3	„Seelenverlust“ (<i>somalap so pahad</i>)	218
11.1.4	Abwendung vom zerstörten „körperlichen Selbst“ (<i>kataotao</i>)	219
11.2	<i>Das „bösartige geistartige Doppel“</i>	221

11.2.1	Die „Anito im lebenden Menschen“ (<i>Anito no maviay a tao</i>)	222
11.2.2	Rechts-links, oben-unten	223
11.2.3	Kontaminierung mit „schlechten Dingen“ (<i>marahet ta vazvazey</i>)	228
11.2.4	„Besessenheit“ (<i>ni kovotan no anito</i>)	232
11.2.5	Gedankliche Fokussierung und Umgang mit „Ärger“ (<i>somozi</i>)	236
11.2.6	Kontrolle von Körperflüssigkeiten	238
12	Das „Bauch“-Organ <i>onowned</i>	243
12.1	<i>Lokales Emotionskonzept</i>	243
12.2	„Kulturelle Organe“	245
12.3	<i>Die Beschaffenheit des <u>onowned</u></i>	246
12.4	<i>Marahet so onowned</i>	250
12.4.1	Zusammenspiel von „Angst“/ „Scham“ und „Ärger“/ „Traurigkeit“	254
12.4.2	Lokalisierung von „Angst“ und „Scham“ im fragmentierten Selbst	255
12.4.3	Mit einem <u>marahet so onowned</u> in Verbindung stehende Gefühlsregungen	255
12.5	<i>Apiya so onowned</i>	257
12.5.1	Transformation von <i>somozi do onowned</i> in etwas „Gutes“ (<i>apiya</i>)	259
12.5.2	Sozial-relationale Auffassung von „Scham“	261
12.5.3	Überwindung von „Scham“ und „Angst“ durch „kulturelles Wissen“ (<i>katentengan</i>)	264
13	Das Brust-Organ <i>nakenakem</i>	267
13.1	Erwerb „kulturellen Wissens“ (<i>katentengan</i>) durch „Sprache“ (<i>ciring</i>)	269
13.2	Entwicklung des <i>nakenakem</i>	270
14	Sozial-relationale vs. autonome Orientierung	277
14.1	Beispiele für die sozial-relationale Orientierung des <i>nakenakem</i>	278
14.2	Beispiele für die autonome Orientierung des <i>onowned</i>	280
14.3	Soziale Emotionen, idiosynkratische Affekte und moralische Gefühle	286
14.3.1	Soziale Emotionen	286
14.3.2	Idiosynkratische Affekte	289
14.3.3	Moralische Gefühle	291
15	Ethnopsychologie der Gefühlsregulation	295
15.1	<i>Das <u>onowned</u> als Container</i>	295
15.2	<i>Modell der „Ärger“-Regulation bei den Tao</i>	297
15.2.1	Die erste regulative Kontrollinstanz des <i>nakenakem</i>	298
15.2.2	Die zweite und ultimative regulative Kontrollinstanz des <i>aktokto</i>	299
15.3	<i>Der emotionale Nexus von „Ärger“ und „Angst“ als affektiver Aushandlungsprozess</i>	301
15.3.1	Exkurs: Affektive Aushandlungsprozesse bei den Maori	304
15.4	<i>Kulturelle Organe und Nervensystem</i>	308
Teil IV: SOZIALISATION VON EMOTIONEN		311
Einleitung zum IV. Teil		313
A) INTERAKTIONEN		319
16	Interaktionen zwischen Bezugspersonen und Kindern	319
16.1	<i>Das Netz der Bezugspersonen</i>	319
16.2	<i>Säuglingsalter</i>	322
16.2.1	Liegen, sitzen, laufen	324
16.2.2	Stillen, füttern, selbst essen	325
16.2.3	Weinen, zeigen, sprechen	328
16.3	<i>Kleinkindalter</i>	332
16.3.1	Sukzessive Erweiterung des Aktionsradius	333
17	Kindheitsphase: Die Peer-Gruppe tritt in Erscheinung	337
17.1	<i>Hinwendung zu den Peers</i>	337
17.2	<i>Leben in der Gruppe</i>	339
17.3	<i>Die Ausweitung des Aktionsradius auf das Dorf und seine nähere Umgebung</i>	341
17.4	<i>Wilde Nahrung erbeuten, Nahrung für andere produzieren</i>	343

18	„Schikanen“ (<i>jyasnesnekan</i>) durch antagonistische Gegner und Geistwesen	345
18.1	<i>Ambivalentes Verhalten älterer Geschwister</i>	347
18.2	<i>Kindliche Sprachlosigkeit</i>	349
18.3	<i>Wechselnde Allianzen in der Peer-Gruppe: Alle gegen einen</i>	351
18.4	<i>Informelle Rangordnung innerhalb der Peer-Gruppe</i>	353
18.5	<i>Marginalisierung und Stigmatisierung</i>	356
18.6	<i>Misshandlungen und sexueller Missbrauch</i>	359
18.7	<i>Interaktionen mit Geistwesen: Die Internalisierung des <u>Anito</u>-Glaubens</i>	362
19	Proximale und distale Sozialisationsstrategien	369
19.1	<i>Proximale Sozialisationsstrategien</i>	371
19.1.1	Primäre Pflege	372
19.1.2	Körperkontakt-System	377
19.2	<i>Wechsel von proximalen zu distalen Sozialisationsstrategien</i>	378
19.2.1	Verlagerung des Körperkontakt-Systems auf die Peers	380
19.2.2	Schulterkontakt, Menschenansammlungen, Schilfhaine	380
19.2.3	Körperkontakt zu taiwanesischen Tourist*innen	382
19.3	<i>Distale Sozialisationsstrategien</i>	383
19.3.1	Face-to-Face-Kontakt	385
19.3.2	Objektstimulation und Spielverhalten	388
19.3.3	Sprach-System	390
19.3.4	Geben und Empfangen von Nahrung	394
B)	EMOTIONALE SOZIALISATION: „ANGST“, „SCHAM“, „ÄRGER“ UND „TRAURIGKEIT“	401
20	Induzierung einer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (<i>kanig</i>)	401
20.1	<i>Das 可愛 (<i>ke'ai</i>)-Konzept</i>	402
20.2	<i>„Ruhig bleiben“ (<i>mahanang</i>)</i>	405
20.3	<i>„Nicht beachten“ (<i>jiozayan</i>)</i>	410
20.3.1	<i><u>Jiozayan</u> als ein Ausdruck von „Verachtung“, „Ärger“ und „Abscheu“</i>	412
20.3.2	<i><u>Jiozayan</u> als ein Ausdruck von „Verachtung“ und „Überheblichkeit“</i>	414
20.3.3	<i><u>Jiozayan</u> als ein Ausdruck von „Scham“ bzw. „Scham-Ärger“</i>	414
20.3.4	<i>„Ärger“-Regulation durch <u>jiozayan</u></i>	418
20.3.5	<i><u>Jiozayan</u> als ein Ausdruck von „Angst“</i>	420
20.4	<i>Induzierung einer einer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (<i>kanig</i>)</i>	422
20.5	<i>Beispiele für kindliches <u>mahanang</u>- und <u>jiozayan</u>-Verhalten</i>	426
21	Sich wie ein <u>Anito</u> verhalten	437
21.1	<i>„Bedrohen“ und „ängstigen“ (<i>anianniahin</i>)</i>	438
21.2	<i>Zwicken, Kneifen und Piken</i>	443
21.3	<i>Abhärtung und Fixierung der Seele am „körperlichen Selbst“</i>	445
21.3.1	Produktion irritierender Geräusche	448
21.3.2	Unvermittelte Berührungen von hinten	450
21.3.3	Der Schultergriff	451
21.3.4	Körperanspannung	452
22	Vom „Klapsen“ (<i>kabagbag</i>) zur drohenden Schlag-Geste	455
23	Beschämung durch „auslachen“ (<i>maznga</i>)	461
23.1	<i>Missachtung zentraler kultureller Werte</i>	464
23.2	<i>Sprachliche Anomalien</i>	466
23.3	<i>Verletzung lokaler Gefühlsregeln</i>	469
23.4	<i>Mangelnde Körperbeherrschung</i>	471
23.5	<i>Diverse Bedeutungen des „Lächelns“ und „Lachens“</i>	478
23.5.1	<i>Zurückdrängen „negativer Einflüsse“ (<i>marahet ta vazvazey</i>) durch „lachen“</i>	479
23.5.2	<i>Erhabenes „Lächeln“</i>	480
23.5.3	<i>Wohlwollendes „Lachen“</i>	481
23.5.4	<i><u>Tes mori!</u></i>	482
23.5.5	<i>„Freude“ über die eigene „Wirkungsmächtigkeit“</i>	484

24	Marginalisierung von „Traurigkeit“	487
24.1	„Angst vor Seelenverlust“ (<i>maniahey so pahad</i>)	489
24.2	„Reizen“ und „necken“ (<i>pasozzi</i>) in den kindlichen Peer-Gruppen	489
24.3	„Falsches Weinen“ (<i>假哭 jiaku</i>)	491
24.4	Frühzeitiges Erlernen der intrapersonalen Emotionsregulation	492
24.5	Umgang mit Schmerzen, Krankheitszuständen und Müdigkeit	497
25	Aufziehen, ärgern, irritieren	501
25.1	„Ärger“/ „Wut“ hervorlocken	501
25.1.1	Wegnehmen	506
25.1.2	Festhalten	508
25.2	„Beschämung“ aggressiven Verhaltens	509
25.2.1	„Er/ sie ist wütend geworden!“	509
25.2.2	Derbe Scherze auf Kosten anderer	511
25.3	Ableitung des „Ärgers“ auf Jüngere/ Schwächere	512
25.4	Ambivalente und diffuse Praktiken	515
25.4.1	Wechselspiel zwischen fürsorglichem und bedrohlich-feindseligem Verhalten	515
25.4.2	Infragestellung sozialer Beziehungen	518
25.4.3	Grimassen schneiden	519
25.4.4	Scherze respektabler älterer Personen gegenüber Kindern	520
25.4.5	Vergleich mit den nord-kanadischen Inuit	521
C)	BINDUNG	523
26	Bindungsverhalten und emotionale Wärme	523
26.1	Die Tao als ein Problem für die Bindungsforschung	523
26.1.1	Keine exklusive Mutter-Kind-Bindung	524
26.1.2	Geben von Nahrung als primäre distale Sozialisationsstrategie	526
26.1.3	Induzierung von „Angst“ und „Scham“	528
26.1.4	Frühe psychische Autonomie	529
26.1.5	„Geschwister“-Bindungen	530
26.1.6	Bindungen zu Geistwesen und Objekten	532
26.2	Emotionale Wärme durch das Geben und Empfangen von Nahrung	533
26.2.1	Mit dem Geben und Empfangen von Nahrung verbundene Gefühle	536
26.2.2	Das Begehren von Nahrung	539
26.2.3	Sich „satt essen“ können	543
26.2.4	Statusbewertungen: Menge, Qualität und Reihenfolge	545
26.3	Der Entwicklungsaspekt: „Körper“, Nahrung und „kulturelles Wissen“	547
26.3.1	Vom umsorgten Säugling zum Nahrung empfangenden Kleinkind	548
26.3.2	Vom kindlichen Nahrungsempfänger zum jugendlichen Nahrungsversorger	549
26.3.3	Hilfe zur Selbsthilfe durch sukzessiven Erwerb „kulturellen Wissens“	549
26.4	Generierung von „Sicherheit“ durch Nahrungstausch	550
26.4.1	Sichtbarwerdung der Gefolgschaft	551
26.4.2	Vitaler „Ärger“ erzeugt Nahrung	552
26.4.3	Probleme heutiger junger Tao bei der Überwindung von „Angst“ und „Scham“	553
	Affektives und Emotionales bei den Tao	555
	Wichtige Ergebnisse der Arbeit und Ausblick	569
	Summary of Findings in English	587
	Literatur	591
	Literatur in europäischen Sprachen	591
	Literatur in ostasiatischen Sprachen	604

Einleitung

Die Tao sind eine Gruppe von über 4.000 Menschen, die auf der Insel Lanyu (蘭嶼) südöstlich von Taiwan leben und in kultureller und linguistischer Hinsicht mit den Bewohner*innen¹ der nördlichen Philippinen verwandt sind. Sie betreiben traditionellerweise Fischfang und Gartenbau. Seit den 1980er Jahren spielt außerdem der Tourismus eine immer größer werdende Rolle. Nach dem II. Weltkrieg hat sich die Mehrheit der Tao dem christlichen Glauben zugewandt.² Trotzdem kommt der traditionellen Weltanschauung und dem Glauben an die Wirkungsmächtigkeit der „Ahnen“ (*inapowan*) weiterhin eine große Bedeutung zu. Die relative Isolation der Insel hat dazu geführt, dass sich bis in die Gegenwart hinein viele traditionelle Bräuche und Vorstellungen erhalten haben.

Wer sich nach Lanyu begibt, betritt eine Welt von eigentümlicher, schroffer Schönheit. Das Innere der Insel besteht aus steil aufragendem Vulkangestein, nur entlang eines sanft ansteigenden schmalen Küstenstreifens können menschliche Siedlungen errichtet und terrassierte Taro-Felder angelegt werden. In den Wintermonaten ist das Meer wochenlang rau und stürmisch, sodass kein Fischfang möglich ist und die Verkehrsverbindungen zur Hauptinsel Taiwan vorübergehend zum Erliegen kommen. Im Herbst wird Lanyu regelmäßig von Taifunen getroffen, die verheerende Wirkungen zeigen können. Bei andauernden Seewinden und ausbleibenden Regenfällen droht eine Versalzung der Felder.

Die Tao³ nehmen ihre Umwelt als „gefährlich“ (*ikeynanawa*) wahr und verlassen ihre Dörfer in der Regel nur um diverse Subsistenztätigkeiten zu erledigen. Die in der Umwelt verorteten „Gefahren“ gehen von böartigen *Anito*-Geistwesen aus, die den Menschen nach ihren Seelen trachten. Die Tao versuchen, sich die *Anito* vom Leibe zu halten, indem sie „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*) demonstrieren sowie „furchterregend“ (*masozi*) auftreten.⁴ Auf diese Weise sollen die böartigen Geistwesen an einem Näherkommen gehindert werden. Bis vor wenigen Jahrzehnten trugen Männer Helme und Brustpanzer aus Rottang, wenn sie in andere Dörfer oder zu „gefährlichen“ Aktivitäten aufbrachen. Die Rüstungen dienten dazu, „den Seelen am Körper Halt zu gewähren“ (*panaptan so pahad*). Außerdem führten sie Speere und Ritualdolche mit sich, da allgemein angenommen wurde (und nach wie vor

¹ Ich versuche in dieser Arbeit den verschiedenen Geschlechtsidentitäten gerecht zu werden, indem ich Maskulina und Feminina möglichst differenziert verwende. Es gibt in der Tao-Gesellschaft allerdings viele Tätigkeiten, die ausschließlich oder ganz überwiegend von nur einem Geschlecht ausgeführt werden, sodass konsequentes Sternchen-Gendern fälschlicherweise den Eindruck einer generell gegebenen Austauschbarkeit von Männern und Frauen erzeugen würde.

² Es bestehen auf Lanyu verschiedene Konfessionen, von denen die Katholische Kirche und die Presbyterianer die zahlenmäßig größten Gemeinschaften stellen.

³ In meiner Arbeit führe ich vergleichsweise häufig Formulierungen auf, die mit „Die Tao glauben...“ etc. beginnen. Ich bin mir darüber im Klaren, dass es sich hierbei streng genommen um unzulässige Verallgemeinerungen handelt. Da die im öffentlichen Leben formulierten Auffassungen bei den Tao sehr stark an einer „Mehrheitsmeinung“ (多數意見 *duoshu yijian*) orientiert sind, besteht aber tatsächlich häufig die Situation, dass eine überwiegende Mehrheit an Individuen dieselben Standpunkte vertritt. Ich verwende generalisierende Bemerkungen über kulturelle Vorstellungen und soziale Praktiken der Tao ausschließlich dann, wenn ich mir sicher bin, dass eine absolute Mehrheit der Tao die entsprechenden Ansichten teilt.

⁴ Dieses Verhalten ist bei Männern stärker ausgeprägt als bei Frauen.

angenommen wird), dass die *Anito* sich vor Metallklingen fürchten. Diese Ausrüstung wird auch heute noch angelegt, wenn sich im Dorf ein Todesfall ereignet hat.

Vor allem kleine Kinder sind den Attacken der *Anito* schutzlos ausgesetzt. Ihre Seelen dürfen sich weder „erschrecken“ (*maogto*) noch Frustration empfinden, weil sie dann in ihrer „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) „panikartig davonfliegen“ (*somalap so pahad*). Bis zum Alter von zwölf Jahren, wenn Kinder in *Iranmeylek* – dem Ort meiner Feldforschung – die örtliche Grundschule abschließen, dürfen sie das Dorf und seine unmittelbare Umgebung aus Sicherheitsgründen nicht verlassen. Der ihnen zugestandene Aktionsradius umfasst insgesamt nur eine Fläche von der Größe weniger Fußballfelder.

Die Tao glauben an die Wirkungsmacht von „Sprache“ (*ciring*). Die kosmischen Mächte werden durch sprachliche Akte auf den Plan gerufen, weshalb ein kontrollierter und vorsichtiger Umgang mit diesem Medium zwingend erforderlich ist. Böartige ebenso wie gutartige Geistwesen verfügen über einen suprahumanen Gehör- und Geruchssinn – hierin gleichen sie wilden Tieren. Von den *Anito* wird angenommen, dass sie jegliche menschliche Unterhaltung belauschen, weshalb die Tao ihre Pläne und Vorhaben nur ungern verbalisieren. Da Kinder „die Dinge noch nicht verstehen“ (還沒懂事情 *hai mei dong shiqing*)⁵ sollen sie besser „schweigen“ (*jimizyak*), um sich und andere nicht in „Gefahr“ zu bringen.

Diese wenigen einleitenden Worte sollen verdeutlichen, dass viele soziale Praktiken der Tao nur verstanden werden können, wenn eine gewisse Vertrautheit mit dem lokalen sozio-kulturellen Kontext besteht. Dies gilt insbesondere in Bezug auf die im Mittelpunkt der vorliegenden Arbeit stehende Frage nach der emotionalen Sozialisation der Tao-Kinder. Es handelt sich hierbei um ein komplexes und vielschichtiges Thema, bei dem mehrere Ebenen miteinander verknüpft werden müssen. Im Wesentlichen sind dies: 1. die zeitliche Ebene (wozu ich den sozialen Wandel als auch den Prozess der Kindesentwicklung zähle); 2. die Ebene des Verhaltens, d. h. der sozialen Interaktionen und sozialen Praktiken; 3. der sozio-kulturelle Kontext; 4. die epistemologische Ebene, die mit dem Kulturvergleich in Verbindung steht sowie 5. die emotional-affektive Ebene.

Eine der Herausforderungen dieser Arbeit besteht in der Schaffung einer sinnvollen Gliederung, die es vermag, all diesen Ebenen gerecht zu werden, sie nacheinander einzuführen und aufeinander zu beziehen. Für eine genaue Betrachtung der Emotionssozialisation bei den Tao ist es notwendig, die mannigfaltigen Verflechtungen zu diskutieren, die zwischen den komplexen sozialen Strukturen, kulturellen Wertvorstellungen sowie auch politischen und historischen Zusammenhängen bestehen. Da

⁵ Die Tao sind heute bilingual: Ältere Personen sprechen in der Regel die lokale malayo-polynesisische Sprache *ciriciring no tao* (Linguist*innen auch als *Yami* bekannt), jüngere hingegen Mandarin-Chinesisch. Ich gebe zentrale Konzepte in der Regel auf *ciriciring no tao* an. Gelegentlich weiche ich jedoch auf das Chinesische aus, da mir bestimmte Angaben nur in dieser Sprache gemacht wurden.

es so gut wie keine neueren Ethnographien über die Tao gibt, auf denen meine Untersuchung der emotionalen Sozialisation aufbauen könnte (eine Ausnahme ist KAO 2012), analysiere und interpretiere ich den sozio-kulturellen Kontext der Tao in meiner Arbeit auf neuartige Weise (siehe Teile II+ III). Ein weiteres Ziel meiner Arbeit besteht somit darin, einen fundierten Beitrag zur Ethnographie Südostasiens zu leisten.

Der Sozialisationsprozess bei den Tao lässt sich in grundsätzlich zwei einander überlappende Phasen unterteilen: eine frühkindliche *Priming-Phase* und eine spätere Phase, in der die eigentliche *Erziehung* beginnt. In dieser Arbeit konzentriere ich mich auf die Priming-Phase, d. h. auf die Darstellung der von den unterschiedlichen Bezugspersonen der Kinder (Erwachsenen, aber auch älteren Kindern und Peers) angewandten sozialen Praktiken, die mit der frühkindlichen *Sozialisation* in Verbindung stehen. In den ersten Lebensjahren sind Kinder noch nicht in der Lage, komplexere Lerninhalte kognitiv zu durchdringen. Auch ist ihr emotionales Erleben und Verstehen noch nicht derart ausgereift, dass sie sich als soziale Personen innerhalb der Gesellschaft verorten könnten. Die in der Priming-Phase zur Anwendung gelangenden kulturspezifischen *Sozialisationspraktiken* und *Abhärtungsübungen* bereiten Tao-Kinder auf später zu erlernende kulturelle Wissensinhalte vor. Das Resultat des *Prädispositionalen Primings* (QUINN 2005) ist eine frühkindliche „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) von Tao-Kindern. Der teilweise parallel, im Wesentlichen aber nachfolgend einsetzende Erziehungsprozess baut auf den in den ersten Lebensjahren erworbenen kindlichen Dispositionen auf. Er wird in dieser Arbeit nur am Rande behandelt, da er mit qualitativ andersartigen Praktiken – den Erziehungsmethoden der Tao – verbunden ist.

An dieser Stelle ist es notwendig, die Begriffe *Sozialisation* und *Erziehung* voneinander zu unterscheiden. Grundsätzlich besteht ein Problem der Definition und Abgrenzung beider Begriffe, da sie auf dieselben Prozesse und Inhalte verweisen, aber unterschiedliche Akzente setzen. Nach LÖW & GEIER (2014: 24-5) ist Sozialisation der umfassendere Begriff, da er sowohl „ungeplante und unbeabsichtigte Einflüsse“ umfasst als auch die gesamte Lebensspanne über andauert. Erziehung ist konkreter und expliziter, da sie das Ziel verfolgt, Heranwachsende auf geplante Weise zu beeinflussen, um sie zu „vollwertigen Mitgliedern einer Gesellschaft zu machen“ (LÖW & GEIER 2014: 24). Nach DURKHEIM (1972 [1911]) ist das Ziel von Erziehung die Gesellschaftlichkeit des Menschen, also letztlich seine normative Anbindung an soziale Regeln und kulturelle Wertvorstellungen. Diese gesellschaftliche Verankerung wird im Sozialisationsbegriff zwar nicht explizit ausgeschlossen, doch fokussiert er verstärkt auf „unbewusste Aneignung jeglicher Form des Gesellschaftlichen“. Im Gegensatz zur Bildung und Erziehung wird Sozialisation deshalb als „unumgänglich“ begriffen (LÖW & GEIER 2014: 25).

Erziehung ist mit dem Verstand und der Sprache verbunden, von Kindern wird erwartet, dass sie den Sinn bestimmter Lektionen verstehen können. Sozialisation beinhaltet darüber hinaus eine kulturelle Modulierung des Körpers, ein Embodiment bestimmter kultureller Praktiken, das sich sowohl bei den Bezugspersonen als auch den betroffenen Kindern einer bewussten Reflexion entzieht. Nach meiner Auffassung sind die Begriffe Sozialisation und Erziehung auf implizite Weise mit einem Körper-Geist-Dualismus verbunden, der in westlichen Kulturen immer auch als ein hierarchischer aufgefasst werden muss, da körperliche Prozesse für gewöhnlich den geistigen untergeordnet werden bzw. diesen zeitlich vorausgehen. Es erscheint mir aus oben genannten Gründen sinnvoll, die Kinderpflege im Säuglingsalter sowie zu Beginn der Kleinkindphase der Sozialisation zuzuordnen und die vom Kleinkindalter an erfolgende Vermittlung „kultureller Wissensinhalte“ (*katentengan*) einer Erziehung im eigentlichen Sinn.

Die während der Kindheit von den Bezugspersonen und ggf. auch weiteren Interaktionspartnern angewandten sozialen Praktiken orientieren sich am kindlichen Entwicklungsstand. Zum besseren Verständnis ist es wichtig, die verschiedenen Kindheitsphasen bei den Tao zeitlich einzugrenzen und die diversen sozialisationsrelevanten sozialen Praktiken begrifflich zu differenzieren. Die Tao betrachten die gesamte „Kindheit“ (*no kanakan*) als ein Kontinuum, das von ihnen selbst nicht in Phasen eingeteilt wird. Ich nehme hier dennoch eine Phaseneinteilung vor, die auf meinen systematischen Beobachtungen der sozial-räumlichen Interaktionsmuster sowie der angewandten sozialen Praktiken beruht, die in Abhängigkeit vom Lebensalter der Kinder signifikante Veränderungen durchlaufen. Auch in meinem Interviewmaterial zu den elterlichen Sozialisationsstrategien und Ethnotheorien von Kindheit, Entwicklung und Erziehung finden sich entsprechende Hinweise auf eine implizite Phaseneinteilung bei den Tao. So wird z. B. der Spracherwerb als ein wichtiger Meilenstein der kindlichen Entwicklung angesehen, weil das Kind nun anfängt „die Dinge zu verstehen“, was neue Umgangsformen mit ihm ermöglicht. In der vorliegenden Arbeit bezeichne ich mit *Säuglingsphase* ein Entwicklungsalter, das von der Geburt bis 1,5 Jahre andauert, mit *Kleinkindphase* ein Alter von 1,5 – 3,5 Jahren und mit *Kindheitsphase* ein Alter von 3,5 – 12 Jahren.⁶ Da es sich hierbei um allmähliche Phasenübergänge handelt, die individuell unterschiedlich verlaufen können, dienen die von mir angegebenen Zeiträume lediglich der groben Orientierung.

Die Priming-Phase beginnt mit *elterlichen Strategien* der Säuglingspflege, die unmittelbar nach der Geburt einsetzen und teilweise bis in die Kindheitsphase hineinreichen. KELLER (2007, 2011) unterscheidet diesbezüglich zwischen proximalen (Primäre Pflege, Körperkontakt und Körperstimulation) und distalen Strategien (Face-to-Face-Kontakt, Sprechverhalten und

⁶ Ich weiche somit von dem in der Entwicklungspsychologie verbreiteten Schema ab, nach dem die Säuglingsphase die ersten zwei Lebensjahre umfasst, die Kleinkindphase das dritte und vierte Lebensjahr und die Kindheitsphase mit vier Jahren einsetzt.

Objektstimulation).⁷ Mit ca. zehn Monaten setzen parallel hierzu qualitativ andere Formen des Primings ein, die ich als *Sozialisationspraktiken* (und als eine spezielle Form derselben auch als *Abhärtungsübungen*) bezeichne. Diese Praktiken und Übungen dauern innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe bis zum Ende der Kleinkindphase an, also bis zu einem Alter von etwa 3,5 Jahren. Aufgrund der sich in diesem Alter verändernden sozial-räumlichen Interaktionsmuster ist es Kindern fortan möglich, sich den von ihnen als „bedrohlich“ empfundenen Sozialisationspraktiken *innerhalb der Verwandtschaftsgruppe* durch „Weglaufen“ (*miyoyohyo*) zu entziehen. Die Sozialisationspraktiken kommen damit jedoch nicht zum Erliegen, sie verlagern sich nun in die *Peer-Gruppe*, in der Machtkämpfe um Status und Einfluss ausbrechen, bei denen ältere Kinder geringfügig jüngere Kinder auf vielfältige Weisen „schikanieren“ (*jyasnesnekan*). Da das Verhalten der Kinder untereinander die zuvor erlebten Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen der Bezugspersonen widerspiegelt bzw. eine Weiterentwicklung derselben darstellt, behandle ich die Auseinandersetzungen unter Peers in der vorliegenden Arbeit, d. h. im Zusammenhang mit der Priming-Phase.

Ich verstehe unter Sozialisationspraktiken (und Abhärtungsübungen) ein Verhalten der Bezugspersonen, älteren (Geschwister-)Kinder und Peers, das auf ambivalente und diffuse Weise verläuft und dessen Sinn von den betroffenen Kindern zunächst nicht durchschaut werden kann. Häufig handelt es sich um inszenierte Situationen, in denen Säuglinge und Kleinkinder von ihren Bezugspersonen absichtlich irritiert werden, um ein bestimmtes Verhalten bei ihnen hervorzulocken, das dann sogleich wieder durch „Lachen“ (*maznga*) zum Verschwinden gebracht wird. Sozialisationspraktiken sind in der Regel non-verbal, sie fokussieren auf den Körper, der durch Kneifen und Zwicken malträtiert wird und dessen Muskelanspannung unter Kontrolle gebracht werden muss. Die betroffenen (älteren) Säuglinge und Kleinkinder haben in der Regel keinen anderen „Fehler“ begangen als sich von ihren Bezugspersonen „reizen“ (*pasozzi*) zu lassen. Der kulturelle Sinn dieser Praktiken besteht in einer Fixierung der kindlichen „Seele“ (*pahad*) an das „körperliche Selbst“ (*kataotao*). Hierzu zählt u. a. die kulturelle Überformung des Schreck-Reflexes, der von ca. 2,5 Jahren an von Tao-Kindern in Momenten des „Erschreckens“ erfolgreich unterdrückt wird. Allgemeiner formuliert bewirken die Sozialisationspraktiken eine umfassende Stärkung des Kindes, das dadurch lernt sich in allen Lebenssituationen kontrolliert, d. h. auf willkürliche Weise, zu verhalten.

Der eigentliche Erziehungsprozess (auf den ich hier nicht näher eingehen kann) setzt bereits während der Priming-Phase in einem Alter zwischen 1–1,5 Jahren ein. Aus Sicht der Tao ist der mit der kognitiven Reifung der Kinder einsetzende Spracherwerb die Voraussetzung für den Beginn einer Erziehung durch „Belehren“, „Ermahnen“ und „Instruieren“ (*nanaon*). Von älteren Säuglingen wird

⁷ LEVINE (1988) spricht in diesem Zusammenhang von *customs of child care* und QUINN (2005) bezeichnet dergleichen Praktiken als *child-rearing practices*.

erwartet, dass sie den Anweisungen ihrer Bezugspersonen Folge leisten und sei es nur, dass sie ein bestimmtes Verhalten unterlassen, nachdem diese sie auf drohende Weise mit einem „Das darfst du nicht!“ („不可以!“ „*Bu keyi!*“) „ermahnt“ haben. Die diversen Erziehungsmethoden der Tao basieren allesamt auf dem *nanaon*-Konzept, das aus Sicht der Tao den „Königsweg der Erziehung“ darstellt. Kinder werden zunächst „belehrt“ und falls das nichts hilft von ihren Bezugspersonen „ausgeschimpft“ (*ioya*). Das „Schimpfen“ oder „Anblaffen“ wird oft von einer Schlag-Geste begleitet, die dazu führt, dass Kinder umgehend „Reißaus nehmen“ und „weglaufen“. Bei schweren Vergehen kommt es auch heute vor, dass Kinder von ihren Bezugspersonen (zumeist vom Vater) „geschlagen“ (*kabagbag*) werden – jedoch nie vor den Augen der Dorfföfentlichkeit, sondern nur im Inneren des Wohnhauses.⁸ Die oben genannten erzieherischen Maßnahmen können nicht isoliert voneinander betrachtet werden, da sie miteinander verwoben sind. Das „Geschlagen-Werden“ – auch wenn es in der Praxis nur selten vorkommt – ist letztlich die Konsequenz, die sich für ein Kind ergibt, das „Belehrungen“ und „Beschimpfungen“ beharrlich ignoriert.⁹

Eine exakte Differenzierung zwischen Sozialisationspraktiken und Erziehungsmethoden ist allerdings nicht immer möglich, da sich beide z. T. mit denselben Inhalten befassen und auch hinsichtlich ihrer Durchführung und Umsetzung Ähnlichkeiten aufweisen. Auch gehen bestimmte Erziehungsmethoden wie das „Anblaffen“ mit der zur Schlag-Geste erhobenen rechten Hand aus dem frühkindlichen „Klapsen“ hervor.¹⁰

Meine Arbeit gliedert sich in vier Teile. In Teil I behandle ich theoretische Perspektiven auf Sozialisation und Emotion, die Positionierung von mir und meiner Familie¹¹ im Feld und die während meiner Forschung angewandten Methoden. In den Teilen II und III widme ich mich dem historischen, sozialen und kulturellen Kontext, ohne den sich die sozialen Praktiken der Tao und die Sozialisation von Emotionen nicht verstehen lassen. Ich fasse zunächst die Geschichte Lanyus zusammen und beschreibe die soziale Organisation der Tao (Teil II), um dann hieran anschließend die lokalen kulturellen Modelle von Person, Emotion und Entwicklung zu behandeln (Teil III). Teil IV bildet den

⁸ Die Tao haben nach eigenen Angaben die Erziehungsmethode des „Schlagens“ von den Japanern und Taiwanern übernommen. Auch heute noch wird das „Schlagen“ von Kindern von den Tao negativ evaluiert, da es die kindliche „Seele in Angst und Schrecken versetzt“ (*maniahey so pahad*) und zu einem „Wegfliegen der Seele“ (*somalap so pahad*) führen kann. Bezugspersonen, die Kinder „schlagen“, erleiden einen Kontrollverlust. In der traditionellen Zeit konnte dieser durch andere sozial-räumliche Muster des Zusammenlebens normalerweise verhindert werden. Die damals bestehende größere Autonomie der Kinder ermöglichte es diesen sich so lange der väterlichen „Wut“ (*somozi*) zu entziehen bis diese sich in Luft aufgelöst hatte.

⁹ Eine weitere hier nicht weiter ausgeführte Erziehungsmethode ist das „Ignorieren“ bzw. „Nicht-Beachten“ (*jiozayan*) des Kindes durch seine Bezugspersonen.

¹⁰ Das „Klapsen“ wird von mir als eine Sozialisationspraktik gewertet, weil es häufig auf eine Weise erfolgt, die von den betroffenen Säuglingen nicht nachvollzogen werden kann. Die Bezugspersonen lenken z. B. einen (älteren) Säugling durch intensiven Augenkontakt ab und schlagen ihm dann unvermittelt gegen das Bein. Der Säugling ist dann zunächst noch nicht in der Lage, die ursächlichen Bezüge, die zur Berührung an seinem Bein geführt haben, herzustellen.

¹¹ Während der ersten acht Forschungsmonate waren meine damalige Frau und unsere beiden Kinder (damals 1,5 und 5 Jahre) mit mir zusammen im Feld. Ich werde hierauf im Methoden-Kapitel ausführlich eingehen.

Hauptteil meiner Arbeit, da ich in ihm sozialisationsrelevante sozial-räumliche Interaktionsmuster, proximale und distale elterliche Strategien (KELLER 2007; 2011) sowie die diversen bei den Tao anzutreffenden Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen vorstelle. Ziel des IV. Teils ist die Skizzierung eines frühkindlichen Entwicklungsverlaufes, der maßgeblich durch die Evozierung einer „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) geprägt wird. Außerdem diskutiere ich, welche Bedeutung dem Beispiel der Tao für die Bindungsforschung zukommt und stelle ein Konzept von emotionaler Wärme vor, das auf dem Geben und Empfangen von Nahrung basiert.

Teil I: THEORIE UND METHODE

1 Theoretische Perspektiven auf Emotion und Sozialisation

Innerhalb der Sozial- und Kulturanthropologie gibt es bislang kaum ethnographische Arbeiten, die sich explizit mit der Sozialisation von Emotionen beschäftigen. Dieses wichtige Thema wurde in der Vergangenheit von einigen Autor*innen zwar am Rande behandelt (siehe u. a. BRIGGS 1982, 1998; FIRTH 1957 [1936]; H. GEERTZ 1959, 1961; LEVINE 1960; LEVY 1973; LUTZ 1983, 1988; MORTON 1996; M. ROSALDO 1980), jedoch nicht auf systematische Weise erforscht. Lediglich für die taiwanesischen Mittelschicht liegen einige detaillierte Ergebnisse zur Emotionssozialisation vor (FUNG 1999; MILLER et al. 1996; MILLER et al. 1997; MILLER et al. 2012). Die in diesem kulturellen Kontext festzustellende „Scham“-Sozialisation wurde bisweilen einem westlichen Entwicklungsmodell auf kontrastive Weise gegenübergestellt, in deren Rahmen die Herausbildung eines „Selbstbewusstseins“ (*self-esteem*) – einhergehend mit der Empfindung von „Stolz“ (*pride*) – die prägende emotionale Erfahrung von Kindern darstellt (HOLODYNKI & FRIEDLMEIER 2006: 158-61; MILLER et al. 2002: 234; LEVINE et al. 1994; QUINN 2005).

In den letzten Jahren hat die Berliner Schule der Kindheits- und Sozialisationsforschung am Arbeitsbereich Psychologische Anthropologie des Instituts für Sozial- und Kulturanthropologie der FU Berlin dazu beigetragen, dass diese Forschungslücke mehr und mehr geschlossen wird. Die Forschungstätigkeit umfasst Studien zur Emotionssozialisation in Indonesien (RÖTTGER-RÖSSLER 2013), bei den Bara im Hochland von Madagaskar (SCHEIDECKER 2017) und interkulturelle Vergleiche des emotionalen Sozialisationsprozesses zwischen den Minangkabau in West-Sumatra/Indonesien und den Bara (RÖTTGER-RÖSSLER et al. 2013) sowie den Tao in Taiwan und den Bara (FUNK et al. 2012; RÖTTGER-RÖSSLER et al. 2015). Allen diesen Arbeiten ist eine interdisziplinäre Orientierung gemeinsam, die sich in der Bereitschaft ausdrückt, über den eigenen disziplinären Tellerrand zu schauen und wichtige theoretische Anleihen aus anderen Wissenschaftsdisziplinen in die eigene Arbeit zu integrieren.

In meiner Dissertation verfolge ich eine bi-disziplinäre Perspektive, die an der Schnittstelle zwischen Ethnologie und Entwicklungspsychologie angesiedelt ist. Diese Perspektive besitzt den Vorteil, dass sie die „grauen Felder“ beider Disziplinen hinsichtlich der Emotionssozialisation in den Blick zu nehmen vermag. In der interkulturell arbeitenden Entwicklungspsychologie fehlt ebenso wie auch in den anderen an kulturellen Themen interessierten Subdisziplinen der Psychologie das Wissen um die Komplexität sozio-kultureller Zusammenhänge. Dies ist u. a. der vorwiegend experimentellen methodologischen Arbeitsweise der Psychologie geschuldet, die in der Regel auf einige wenige Faktoren fokussiert, jedoch keine hermeneutische oder holistische Erfassung eines lokalen Settings ermöglicht. All dies vermag die Sozial- und Kulturanthropologie zu leisten, sie bedarf jedoch entwicklungspsychologischer Einsichten und Modelle, um ethnografische Daten bezüglich ihrer

entwicklungspsychologischen Bedeutung analysieren und in einen Vergleichsrahmen stellen zu können. Die Sozialisation von Emotionen ist somit ein Thema, das von vornherein nicht monodisziplinär angegangen werden kann.

Anders als in weiten Teilen der Sozial- und Kulturanthropologie üblich, sind meine zentralen Forschungsfragen hypothesengeleitet. Die Übernahme bestimmter in der Empirie zu überprüfender Vorannahmen ergab sich zum einen aus meiner Teilnahme am Forschungsprojekt *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich*¹² und zum anderen aus meiner Überzeugung, dass ein möglichst reflektierter Umgang mit eigenkulturellen Konzeptionen gegenüber einer Verschleierung bzw. Nicht-Thematisierung derselben den Vorteil besitzt, dass diese auf systematische Weise infrage gestellt bzw. modifiziert werden können. Letztlich ist ethnologisches Arbeiten aber immer eine Verschränkung induktiver und deduktiver Vorgehensweisen – ob dies nun bewusst reflektiert wird oder nicht.

Im Folgenden werde ich das meiner Arbeit zugrunde liegende Mehrkomponenten-Emotionsmodell skizzieren und beschreiben, wie sich in den vergangenen 90 Jahren sozial- und kulturanthropologische Ansätze zur Erforschung von Kindheit und Sozialisation herausgebildet haben. Dann führe ich in Anlehnung an HARKNESS & SUPER (1986) den Begriff der *kindlichen Entwicklungsnische* ein, der vor allem in der kulturpsychologischen Sozialisationsforschung Verwendung findet und drei zentrale Untersuchungsdimensionen aufzeigt, die auch für die Sozialisation von Emotionen bedeutsam sind. Als nächstes stelle ich eine kulturvergleichende theoretische Studie zur Kindererziehung von QUINN (2005) vor, in der emotionale und affektive Erregung als wichtige Elemente des Sozialisationsprozesses genannt werden. Aufbauend auf QUINNs Überlegungen haben meine Kolleg*innen und ich den Begriff der *sozialisierenden Emotionen* geprägt (FUNK et al. 2012; RÖTTGER-RÖSSLER et al. 2013; RÖTTGER-RÖSSLER et al. 2015), der auch für die vorliegende Arbeit bedeutsam ist, da er bestimmten Emotionen innerhalb des emotionalen Entwicklungsprozesses – im vorliegenden Fall „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) – eine Schlüsselrolle zukommen lässt. Meine theoretischen Ausführungen schließen mit einer Auflistung konkreter Fragestellungen, die es in meiner Arbeit zu beantworten gilt.¹³

¹² Das Forschungsprojekt *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich* (2009 – 2014) wurde von Prof. Birgitt RÖTTGER-RÖSSLER (Ethnologie) und Prof. Manfred HOLODYNSKI (Entwicklungspsychologie) geleitet und war am Exzellenz-Cluster *Languages of Emotion* an der FU Berlin angesiedelt. Meine Kolleg*innen Susanne JUNG, Gabriel SCHEIDECKER und ich verfolgten einen komparatistischen Ansatz, da wir in drei Gesellschaften (Minangkabau, Bara und Tao) auf systematische Weise dieselben Fragen zur Emotionssozialisation untersuchten.

¹³ Eine exzellente und sehr ausführliche theoretische Einführung in die Sozialisation von Emotionen aus sozial- und kulturanthropologischer sowie kulturpsychologischer Sicht findet sich in der Dissertation meines Kollegen SCHEIDECKER (2017), auf die ich an dieser Stelle gerne verweisen möchte.

1.1 Mehrkomponenten-Emotionsmodell

Die meisten Emotionsforscher*innen sind sich einig, dass Emotionen sowohl biologische als auch kulturelle Anteile aufweisen, auch wenn sie diese recht unterschiedlich gewichten. Die meisten Anhänger*innen eines naturwissenschaftlichen Lagers betrachten Emotionen als prinzipiell biologisch determiniert (z. B. EKMAN 1992; IZARD 1997; DAMASIO 2005) und weisen dem Faktor Kultur eine zu vernachlässigende Funktion zu. Vertreter*innen eines konstruktivistischen Ansatzes innerhalb der Sozial- und Kulturanthropologie sehen Emotionen hingegen als primär kulturell und/ oder sozial determiniert an, d. h. sie drehen den Spieß um und weisen dem Biologischen eine marginale Rolle zu (z. B. LUTZ 1988; ABU-LUGHOD 1986). Eine Kritik dieser deterministischen Sichtweisen findet sich u. a. bei REDDY (1997) und RÖTTGER-RÖSSLER (2002, 2004).

Aus meiner Sicht ist die Frage nach einer Hierarchisierung des Verhältnisses von Biologie und Kultur obsolet, da beide Bereiche unauflösbar ineinander verschränkt sind und sich keine „reinen“ Anteile ausfindig machen lassen, die ausschließlich dem einen oder dem anderen Lager zuzurechnen wären (vgl. LEAVITT 1996; HINTON 1993, 1999; SVASEK & MILTON 2005; RÖTTGER-RÖSSLER & MARKOWITSCH 2009). Es bedarf demnach eines dynamischen Emotionsmodells, in dem sowohl bio-psychische als auch sozio-kulturelle Facetten Platz haben und in ihrer wechselseitigen Prozesshaftigkeit erfasst werden können. Ich orientiere mich in dieser Arbeit an einem Mehrkomponenten-Ansatz, so wie er erstmals von SCHERER (1984) formuliert und in jüngerer Vergangenheit auch innerhalb der Entwicklungspsychologie aufgegriffen wurde (HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER 2006).¹⁴

HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER (2006: 40) definieren eine Emotion als „ein funktionales psychisches System innerhalb des individuellen Tätigkeitssystems mit der Funktion, die Handlungen in ihren motivelevanten Aspekten zu regulieren“. Als systemische Komponenten einer Emotion nennen sie 1. das *Appraisal*; 2. die *Handlungsbereitschaft*; 3. die *Ausdrucksreaktion*; 4. die *Körperregulation* sowie 5. das *subjektive Gefühl*. Das synchrone Zusammenspiel dieser Komponenten bewirkt den Erhalt des emotionalen Gesamtsystems und verleiht ihm Stabilität. Meine folgende Darstellung der fünf emotionalen Komponenten orientiert sich an HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER 2006: 42-3).

Das *Appraisal* stellt einen situativen kognitiven Einschätzungsprozess dar, bei dem eine Person das von ihr Wahrgenommene hinsichtlich der Erfüllung ihrer Motive und Wünsche evaluiert. Die Blockierung eines Handlungsziels löst im Allgemeinen „Ärger“ aus, das Gewahrwerden eines als bedrohlich empfundenen Objekts hingegen „Angst“ oder „Furcht“. Appraisalprozesse können sowohl reflexhaft als auch auf (vor-)bewusster Ebene ablaufen. Bestimmte situative Einschätzungen können als

¹⁴ Die generelle fachübergreifende Abwendung von statischen Modellen hat dazu geführt, dass das dynamische Mehrkomponenten-Emotionsmodell auch in anderen Disziplinen Einzug erhalten hat, z. B. in der Kulturpsychologie (MESQUITA & MARKUS 2004; SHWEDER et al. 2007) und Soziologie (VON SCHEVE 2011).

universal gelten, wohingegen andere an die persönliche Lebenserfahrung und an sozio-kulturelle Faktoren gebunden sind.

Unsichtbare Kräfte wie Winde, Kälteempfindungen oder bestimmte Formen affektiven und emotionalen Erlebens stellen nach Auffassung der Tao Machenschaften bössartiger *Anito*-Geistwesen dar. Bestimmte negativ konnotierte Emotionen wie „Ärger“ (*somozi*), „Angst“ (*maniahey*) oder „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) werden von den Tao als externe Kräfte erfahren, die in „schwache“ (*jimoyat*) und unachtsame Personen eindringen. Vor allem „Angst“-Empfindungen dürfen von den Tao nicht zugelassen werden, da sie den Verstand benebeln und zu irrationalen Handlungen führen. Eine Person, die „panikartige Angst“ (*maniahey so pahad*) empfindet, „verliert ihre Seele“ (*somalap so pahad*). Der animistisch geprägte Denk- und Fühlrahmen der Tao führt in vielen Situationen zu kulturspezifischen Einschätzungsprozessen.

Unter *Handlungsbereitschaft* ist die mit einer Emotion zusammenhängende motivdienliche Handlungstendenz zu verstehen, die entweder als Handlungsreaktion vollzogen werden kann oder aber aufgrund einer Kontrolle des Handlungsimpulses lediglich auf einer mentalen Ebene erfolgt. Eine typische Handlungsbereitschaft angesichts einer drohenden „Gefahr“ ist das „Weglaufen“. Da sich soziales Handeln in der sozialen Interaktion abspielt, orientiert es sich an normativen Regeln, die je nach Kultur und Gesellschaft variieren können.

Bei den Tao wird die Handlungsbereitschaft in einer Emotionsepisode z. B. maßgeblich durch die Regeln der Altershierarchie geprägt. Jüngere Personen müssen den Worten der Älteren Folge leisten und dürfen ihnen nicht offen „widersprechen“ (*patonggalen*). Auf keinen Fall dürfen sie respektablen Älteren gegenüber „wütend“ (*somozi*) werden. Die Handlungsbereitschaft ist eng an das Appraisal geknüpft, das seinerseits kulturspezifischen Einflüssen unterliegt.

Die *Ausdrucksreaktion* einer Person umfasst diverse körperliche Ausdruckszeichen, die in Mimik (z. B. Lächeln), Blickverhalten (z. B. jd. anstarren), Gestik (z. B. die Faust ballen), Körperduktus (z. B. breitbeiniges Stehen), Raumverhalten (z. B. sich von jd. abwenden), Intonation (z. B. Schreien) sowie Berührung (z. B. jd. umarmen) unterschieden werden können. Kommunikatives Ausdrucksverhalten verläuft auf indexikalische und symbolische Weise, es ist in gewisser Weise mit der Sprache vergleichbar. Beim Empfinden einer Emotion werden Ausdrucksreaktionen von Kindern zunächst offen artikuliert, im Verlauf der Ontogenese jedoch von den Betroffenen mehr und mehr als mentale Repräsentationen erfahren – so die Annahme von HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER (2006). Wohingegen bestimmte Ausdruckszeichen universal verstanden werden können, sind andere hochgradig kulturspezifisch.

In der frühkindlichen Sozialisation bei den Tao wird von älteren Säuglingen und Kleinkindern z. B. erwartet, dass sie in Distress-Momenten „ruhig bleiben“ (*mahanang*) und ihren „Blick“ von den Bezugspersonen „abwenden“ bzw. diese „nicht beachten“ (*jiozayan*).

HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER (2006) klassifizieren Handlungsbereitschaft und Ausdrucksreaktion als eine zusammenhängende Komponente, weil beide eine instrumentelle und/ oder kommunikative Funktion innerhalb des emotionalen Gesamtsystems einnehmen und darüber hinaus von der betreffenden Person als Bestandteile des motorischen Systems auf willkürliche Weise reguliert

werden können. Ich habe beide Prozesse jedoch separat aufgeführt, weil die Analyse der kulturspezifischen Ausdruckszeichen der Tao in meiner Arbeit einen besonderen Stellenwert einnimmt.

Anders als die Prozesse des motorischen Systems verläuft die *Körperregulation* weitestgehend unwillkürlich. Sie ist mit dem autonomen Nervensystem verbunden und umfasst u. a. auch endokrinologische Prozesse. Eine Person, die „Angst“ empfindet, nimmt z. B. wahr, dass ihr Herz schneller schlägt und sich die Atmung intensiviert, doch vermag sie dergleichen Prozesse nicht direkt zu regulieren. Das Körperregulationssystem ist phylogenetisch älter und auch bei Tieren anzutreffen. Die mit ihm verbundenen Prozesse dienen dem eignen physischen Überleben, sie regulieren Angriff und Verteidigung. Da die Körperreaktion mit dem Appraisal-System und der Handlungsbereitschaft verbunden ist, kann sie über diesen Umweg indirekt modifiziert werden.

Die Tao versuchen z. B. durch diverse Strategien der „Nicht-Beachtung“, „Umdeutung“ und „Meidung“ (*jiozayan; naziboan*) das Ausbrechen der Symptome von „Angst“ (*maniahey*) zu unterbinden, da aus ihrer Sicht jegliches Entgleiten einer Kontrolle über die eigenen Handlungen mit „Besessenheit durch bösertige Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) oder „Seelenverlust“ (*somalap so pahad*) erklärt wird.

Das *subjektive Gefühl* verhält sich auf besondere Weise zu den übrigen genannten Subsystemen, da es die von ihnen ausgehenden intern wahrnehmbaren Empfindungen widerspiegelt. Das Gefühl entzieht sich objektiver Messungen, es ist rein subjektiv. Es übt im emotionalen Gesamtsystem eine Überwachungs- und Selbstkontrollfunktion aus. Eine Person nimmt in einer Emotionsepisode ihre Körperregulationsprozesse wahr, wird sich ihrer motividienlichen Handlungsbereitschaft bewusst, die wiederum mit dem von ihr vorgenommenen Einschätzungsprozess zusammenhängt und registriert an sich selbst ein bestimmtes emotionales Ausdrucksverhalten. Aus all diesen bewusst registrierten Rückmeldungen ergibt sich ein spezifisches Gefühl, das nun idealerweise einen Selbstregulationsprozess einleitet, der ein möglichst reibungsloses Funktionieren des emotionalen Gesamtsystems gewährleisten soll.

Ich kann nicht genau beschreiben, wie die Tao sich während einer bestimmten Emotionsepisode fühlen; ich kann nur aufgrund aller übrigen mir vorliegenden Informationen hierauf schließen. Während meiner Feldforschung entstanden durch meine Anpassung an die „gesellschaftlichen und kulturellen Verhaltensregeln der Tao“ (*iwawalam so tao*) neuartige Gefühle in mir, die sich möglicherweise denen der Tao in gewisser Hinsicht annäherten (siehe 2.5).

Das oben beschriebene „Internalisierungsmodell der Emotionsentwicklung“ von HOLODYNKI & FRIEDLMEIER verfolgt das Ziel, einen Internalisierungsprozess nachzuzeichnen, der sich im Verlauf der Ontogenese von Emotionen allmählich herausbildet. Vereinfachend gesagt gehen die Autoren davon aus, dass bei Kindern der euro-amerikanischen Mittelschicht im Vorschulalter (4-6 Jahre) vermehrt intrapersonale Regulationsmuster auftreten, die aus interpersonalem Regulationsstrategien hervorgegangen sind. Dies erscheint logisch, da Neugeborene und jüngere Säuglinge zunächst nicht in der Lage sind, ihre eigenen Bedürfnisse auf autonome Weise zu befriedigen. Stattdessen müssen sie

ihre Bezugspersonen z. B. durch „Weinen“ (*amlavi*) auf sich aufmerksam machen, um so die Fremdregulation eines von ihnen als unangenehm empfundenen Zustandes zu erreichen. Im Zuge ihrer kognitiven Reifung ist es ihnen in der Kindheitsphase jedoch möglich, bestimmte Handlungen zu antizipieren und ihre eigene Handlungsbereitschaft sowie auch ihre Ausdrucksreaktionen zu regulieren. Sie werden zunehmend in die Lage versetzt, sich selbst zu helfen und als unabhängige Akteur*innen auch in emotionaler Hinsicht aufzutreten. Wann dieser Internalisierungsprozess genau einsetzt und auf welche Weise er verläuft, ist kulturübergreifend allerdings noch nicht hinreichend erforscht worden. Es besteht Grund zur Annahme, dass er bei Tao-Kindern in einem deutlich früheren Entwicklungsalter einsetzt als dies bei westlich geprägten Mittelschichtskindern oder bei der chinesischen Bevölkerungsmehrheit Taiwans der Fall ist.

1.2 Affektives Erleben bei den Tao

Während meiner Forschung habe ich ausschließlich mit dem von HOLODYSKI & FRIEDLMEIER (2006) entworfenen Mehrkomponenten-Emotionsmodell gearbeitet. Erst bei der Auswertung meiner Daten habe ich mich mit dem Affekt-Begriff befasst, der mir in bestimmten Zusammenhängen geeigneter erscheint, um die Gefühlswelten der Tao zu beschreiben. Ich versuche in dieser Arbeit zwischen Emotionen und Affekten zu unterscheiden; als Behelfsbegriffe, die beides umfassen, verwende ich darüber hinaus „Gefühl“ und „Empfindung“ (siehe auch THONHAUSER 2019 über den Begriff *feeling*).

Der Affekt-Begriff ist schwierig zu fassen, weil er in den unterschiedlichen mit ihm arbeitenden Disziplinen (z. B. Neurowissenschaften, Psychologie, Philosophie, Kulturwissenschaften, Soziologie, Sozial- und Kulturanthropologie) nicht einheitlich verwendet wird. Ein zentraler Aspekt des Affektiven ist die ihm innewohnende Relationalität und somit seine Verortung *zwischen* den individuellen Akteuren und ihrer sozialen und materiellen Umgebung (VON SCHEVE 2016; SLABY 2016; SLABY & RÖTTGER-RÖSSLER 2018; SLABY & MÜHLHOFF 2019). Affektives Erleben findet nicht ausschließlich als internes subjektives Gefühl statt, die Grenzen zwischen Innen und Außen werden porös und durchlässig. SLABY & RÖTTGER-RÖSSLER (2018: 2) beschreiben das Affektive deshalb als „flüchtigen Moment“, als ein „Flirren“ oder „Schimmern“, als „das, was sich noch nicht gezeigt oder geformt hat“, als etwas „Präreflektives“ oder als eine „nuancierte Präsenz von irgendetwas, das im jetzigen Zustand weder reflektiert noch artikuliert werden kann“. Die Unfassbarkeit des Affektiven bewirkt ferner, dass affektive Zustände von den Betroffenen oftmals als ambivalent und diffus erfahren werden. Sie werden als Intensitäten wahrgenommen und nicht als klar konturierte und benennbare Emotionen.

Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dem Affektiven bei den Tao erfolgt zum Ende der Arbeit hin, weil ich erst dann ohne vorweg zu greifen in der Lage sein werde, Theoretisches mit

Ethnographischem zu verbinden (siehe auch 14.3.2 über über *idiosynkratische Affekte*). An dieser Stelle werde ich mich auf zwei Beispiel beschränken, um die Anwendbarkeit des Affekt-Begriffes im Gefühlsleben der Tao zu illustrieren:

Die Tao dürfen bestimmte Gefühle wie z. B. „Angst“ (*maniahey*) nicht an sich heranlassen, weil dadurch die fragile Einheit von „Seele“ (*pahad*) und „körperlichem Selbst“ (*kataotao*) gefährdet wird. Wenn „Angst“ auf affektiv-phänomenologische Weise von einer Person wahrgenommen wird und keine effektive Regulation dieses Gefühlszustandes erfolgen kann, droht die „Seele“ in ihrer „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) „panikartig davonzufliegen“ (*somalap so pahad*), was negative Auswirkungen für die Gesundheit der betreffenden Person hat. Die kulturell gegebene Notwendigkeit, jegliche „Angst“-Empfindung nach Möglichkeit abzuwehren, deutet darauf hin, dass in diesen Situationen kein *emotionales* Erleben im strengeren Sinne stattfindet. Es wäre stattdessen angebrachter, von einer erworbenen *affektiven* „Angst“-Disposition zu sprechen.

Einige Emotionswörter des *cirisiring no tao* sind konzeptuell nur schwer fassbar, da sie diverse negativ evaluierte Gefühlszustände bezeichnen, deren bewusstes Erleben von den Tao als schädlich aufgefasst wird. Der polysemische Sammelbegriff *marahet so onowned* beschreibt z. B. ein „schlechtes Inneres“, in dem so distinkte Gefühlsregungen wie „Ärger“, Traurigkeit“, „Angst“ und „Scham“ enthalten sind. Es stellt sich von daher die Frage, ob die Tao den *marahet so onowned*-Zustand nicht vielmehr als eine affektive Intensität und nicht so sehr als eine Emotion wahrnehmen.

1.3 Ethnologische Perspektiven auf Kindheit und Sozialisation

Seit den 1920er Jahren ist die Sozialisationsforschung ein Teilgebiet der Ethnologie. Sie nahm ihre Anfänge in der interdisziplinär ausgerichteten US-amerikanischen Kulturanthropologie, innerhalb derer sich in der Zeit vor dem II. Weltkrieg die sogenannte *Kultur- und Persönlichkeitsschule* etablierte. Insbesondere die Studien von Margaret MEAD (2001 [1928], 2002 [1935]) erreichten in der amerikanischen Öffentlichkeit eine große Verbreitung. MEAD und anderen wichtigen Vertreter*innen dieser Schule (z. B. KARDINER 1939; BENEDICT 2005 [1946]; DuBOIS 1944) ist es maßgeblich zu verdanken, dass Persönlichkeitsmerkmale von nun an nicht mehr als angeboren, sondern als soziokulturell geprägt aufgefasst wurden. Allerdings sind die damaligen Schriften zur Sozialisation aus heutiger Sicht in vielerlei Hinsicht bedenklich, da sie auf bestimmten psychosexuellen Annahmen der damals einflussreichen Psychoanalyse basieren. Sozialisationspraktiken wie (Ab-)Stillen und Toiletten-Training lassen keine empirisch verifizierbaren Rückschlüsse über kulturspezifische Persönlichkeitsmerkmale erwachsener Personen zu – auch wenn eben dies bei *Studien zum Nationalcharakter* verfeindeter Weltkriegsmächte von führenden Ethnolog*innen postuliert wurde. In vielen Studien wurde die Variabilität der Entwicklung nicht genügend in den Blick genommen, da es vor allem darum ging, eine *modale Persönlichkeit* zu konstruieren, die dann für die Persönlichkeitsmerkmale in einer bestimmten Kultur repräsentativ sein sollte. Konstrukte wie *basale Persönlichkeitsstrukturen* lassen sich empirisch kaum überprüfen, in vielen Fällen müssen sie als „Hirngespinnste“ der Ethnograph*innen gelten. Auch der Einsatz projektiver Testverfahren stellt ein Problem dar, weil dergleichen Material nicht ohne weiteres von einer Kultur auf eine andere übertragen werden kann (für eine Kritik der Kultur- und Persönlichkeitsschule siehe BOCK 1980).

Nachdem die Kultur- und Persönlichkeitsschule um 1950 aufgrund der genannten Kritikpunkte jäh zum Erliegen kam, gab es verschiedene Versuche sozial- und kulturanthropologische Sozialisationsstudien neu zu beleben. Zu nennen wäre hier die *Whiting-Schule*, aus der namhafte Vertreter*innen hervorgegangen sind, die teilweise immer noch im akademischen Bereich aktiv sind (HARKNESS & SUPER 1986; LEVINE et al. 1994; SHWEDER 1999; WEISNER 2002). John und Beatrice WHITING sowie auch ihr Mitstreiter Irvin CHILD versuchten auf der Grundlage des *Human Relations Area Files* (HRAF), der 1949 von MURDOCK an der Yale University gegründet wurde, kulturübergreifende systematische Analysen zur Kindesentwicklung vorzunehmen (WHITING & CHILD 1953; WHITING & WHITING 1974). Im Rahmen ihrer akribischen Vergleichsstudien mussten sie einsehen, dass das von FREUD (2007 [1905]) prognostizierte Stufenmodell der psychosexuellen Kindesentwicklung durch ihr Material nicht bestätigt wurde, da die untersuchten Gesellschaften in der Regel anderen Aspekten wie dem Umgang mit Aggressionen oder dem Nicht-mehr-getragen-Werden (*weaning from the back*) wesentlich mehr Aufmerksamkeit widmeten. Die Forscher*innen der *Whiting-Schule* wandten sich in der Folge von Körperfunktionen ab und konzentrierten sich auf eine Erforschung interpersonaler Beziehungen (WHITING 1994). In der von den WHITINGs initiierten *Six Culture-Studie* werden Kinder in ihrem sozialen Interaktionsverhalten auf systematische Weise von den teilnehmenden Forscher*innen beobachtet, sodass sich aus den aggregierten Datensätzen eindeutige Aussagen über das Sozialverhalten der Kinder treffen lassen (LEVINE 2007: 253).¹⁵ Den WHITINGs und ihren Schüler*innen ist es zu verdanken, dass sich die Sozialisationsforschung innerhalb der Kulturanthropologie kontinuierlich weiterentwickelt hat und von einem psychoanalytischen zu einem interaktionistischen Ansatz gelangt ist.

Neben den USA hat es auch in anderen Ländern sozialanthropologische Studien zur Sozialisation und Kindheit gegeben. Da jedoch insbesondere britische und deutsche Ethnolog*innen der Psychologie eine bisweilen feindliche Haltung entgegenbrachten, kam es hier bis in die jüngere Vergangenheit hinein nie zu einer interdisziplinären Befruchtung. Stattdessen erforschten britische Sozialanthropolog*innen im Rahmen ihres strukturfunktionalistischen Paradigmas die Funktionen von Altersgruppen und Initiationsriten (für eine Zusammenfassung britischer Forschungstätigkeit siehe MAYER 1970). Dieser statische Ansatz ist jedoch nicht in der Lage den *Prozess* der Sozialisation abzubilden und von daher für eine Sozialisation von Emotionen zu vernachlässigen.

Ein Verdienst der britischen ethnologischen Kindheitsforschung besteht jedoch darin, Kinder nicht mehr als „passive Objekte“ und „hilflose Zuschauer“ aufzufassen, sondern vielmehr als eigenständige Akteur*innen innerhalb einer kindlichen Subkultur (HARDMAN 1973: 87). In den

¹⁵ Auch während meiner Forschung konnten viele Zusammenhänge über das affektive und emotionale Erleben von Tao-Kindern nur über das systematische Beobachten in Erfahrung gebracht werden, nicht jedoch über informelle Gespräche oder Informanten-Befragung (siehe Kap. 2).

1980er- und 1990er-Jahren entstand mit den *New Social Studies of Childhood* (NSSC) ein neuer interdisziplinärer Ansatz, der sich u. a. dadurch auszeichnete, dass er erwachsenenzentrierten Sichtweisen kritisch gegenüberstand. Durch die Integration des Entwicklungsaspekts in die Kindheitsforschung haben sich die Perspektiven der beiden transatlantischen Lager heute weitestgehend angeglichen. Gegenwärtig gibt es verschiedene Ansätze das reichhaltige aber größtenteils auf unsystematische Weise erhobene Material zu kindlichen Lebenswelten zu bündeln und zu einer Anthropologie der Kindheit zusammenzufassen (HIRSCHFELD 2002; MONTGOMERY 2008; LANCY 2008).

Auch die Kognitive Anthropologie (z. B. D'ANDRADE 1995; QUINN 2005), *Person-Centered-Ethnography* (z. B. LEVY & HOLLAN 1998) und Ethnopsychologie (z. B. LUTZ 1988) müssen als Subdisziplinen der Kulturanthropologie bei einer Beschäftigung mit der Sozialisation von Emotionen Berücksichtigung finden, da sie das Verhältnis von Psyche und Kultur behandeln und Aussagen über den kindlichen Sozialisations- und Entwicklungsprozess zu treffen vermögen. Als Vertreter*innen einer interkulturell arbeitenden Entwicklungspsychologie sind vor allem KELLER (2007), ROGOFF (2003), SUPER & HARKNESS (1986) sowie TRONICK et al. (1992) zu nennen.

1.4 Die kindliche Entwicklungsnische

In diesem Abschnitt werde ich ein für meine Arbeit zentrales Sozialisationsmodell skizzieren, das auf einer Weiterentwicklung des *cultural learning environment* von WHITING (1977) basiert. Es handelt sich hierbei um einen interaktionistischen Ansatz, der wechselseitige Beziehungen zwischen Individuen und ihrer sozio-kulturellen Umwelt berücksichtigt und der gegenwärtig vor allem in der interkulturell ausgerichteten Entwicklungspsychologie verbreitet ist. Das Sozialisationsmodell von SUPER & HARKNESS (1986), die sogenannte *developmental niche*, stellt im Wesentlichen eine Weiterentwicklung von WEISNERs (1984) *ecocultural niche* dar. Wohingegen letztere vor allem in einer physisch-sozialen Erfassung der kindlichen Umgebung besteht, treten bei der *developmental niche* außerdem psychologische Aspekte hinzu. Der Begriff der „Nische“ soll vergegenwärtigen, dass sich ein kulturelles Gemeinwesen in einem historischen Prozess an eine bestimmte naturräumliche Umgebung angepasst hat. Im Wesentlichen bezieht sich das von SUPER & HARKNESS vertretene Sozialisationsmodell auf die folgenden drei Dimensionen: 1. das physisch-soziale Umfeld, in dem ein Kind aufwächst; 2. die kulturspezifischen sozialen Praktiken, die in der Kinderbetreuung und -erziehung von den Bezugspersonen angewandt werden sowie 3. die elterlichen Ethnotheorien.

Das *physisch-soziale* Umfeld bezeichnet das sozio-kulturelle Setting, in dem ein Kind aufwächst sowie die in ihm anzutreffenden sozialisationsrelevanten Interaktionsmuster. Es beinhaltet die naturräumliche Umgebung, das Wetter, die vorherrschende(n) Wirtschaftsweise(n) und politischen Konstellationen, die allesamt Auswirkungen auf das soziale Betreuungsarrangement zeigen. Es ist

wichtig zu betonen, dass Säuglinge und Kleinkinder bereits als eigenständige Akteur*innen auftreten, die durch ihr Verhalten den Sozialisationsverlauf beeinflussen. In vielen Studien lag der Fokus auf Müttern als primäre Bezugspersonen, wobei bisweilen übersehen wurde, dass Säuglinge und Kleinkinder nicht selten durch ein erweitertes Netzwerk an Bezugspersonen betreut werden, das auch ältere (Geschwister-)Kinder umfassen kann.

Bei den Tao ist darüber hinaus auch die Gruppe der Peers für den Sozialisationsprozess bedeutsam, denn hier herrschen deutlich andere Regeln als in der hierarchisch orientierten Verwandtschaftsgruppe. Des Weiteren treten in bestimmten Situationen Personen aus antagonistischen Gruppen in Erscheinung, die Kindern gegenüber feindlich gesonnen sind. Die „Feinde“ (*ikavosoyan*) der eigenen Verwandtschaftsgruppe müssen deshalb als ein wichtiger Bestandteil der Entwicklungsnische aufgefasst werden. Aus emischer Perspektive muss der Begriff des „Sozialen“ in Anlehnung an LATOUR (1996) jedoch wesentlich weiter gefasst werden, da er nach Auffassung der Tao auch autonom agierende Geistwesen mit einschließt. Aus der Perspektive der Tao sind die in der Umgebung des Dorfes anzutreffenden böserartigen *Anito*-Geistwesen *reale* Gestalten.

Die im Sozialisationsprozess relevanten *kulturspezifischen sozialen Praktiken* umfassen das, was ich in der Einleitung als elterliche Strategien, Sozialisationspraktiken und Erziehungsmethoden bezeichnet habe. Soziale Praktiken können auf systematische Weise beobachtet und ggf. auch in Ton und Bild festgehalten werden. Auf diese Weise lassen sich überprüfbare Aussagen über die Beziehung zwischen Kindern und ihren Bezugspersonen treffen.

Eng mit den sozialen Praktiken verbunden sind die *elterlichen Ethnotheorien* von Kindheit, Entwicklung und Erziehung.¹⁶ Überall auf der Welt verfügen Bezugspersonen über bestimmte kulturelle Vorstellungen, was gut bzw. wichtig für ihre Kinder ist. Diese Vorstellungen sind Teil eines komplexen kulturellen Bedeutungsgewebes, das u. a. auch weltanschauliche sowie religiöse Dimensionen umfasst. Theorie und Praxis bedingen sich hierbei selbst, d. h. die praktischen Erfahrungen bestätigen die lokalen theoretischen Modelle und andersherum. Die Bezugspersonen können die von ihnen angewandten sozialen Praktiken nicht immer explizit begründen, da nicht alle Zusammenhänge auf einer bewussten Ebene reflektiert werden.

In Hinblick auf die Sozialisation von Emotionen bei den Tao ist es notwendig die bestehenden kulturellen Modelle von Person und Emotion aus einer emischen Perspektive heraus zu verstehen, da die den elterlichen Ethnotheorien zugrunde liegenden sozialen Praktiken ansonsten nicht auf „korrekte“ Weise interpretiert werden könnten.

Es ist wichtig zu betonen, dass die in einer kindlichen Entwicklungsnische bestehenden *kulturellen Entwicklungspfade* (GREENFIELD et al. 2003) immer im Plural gedacht werden müssen. Auch in zahlenmäßig kleinen Gesellschaften mit einer relativ einheitlichen Lebensweise – zu denen die Tao zählen – findet keine uniforme Entwicklung statt.

¹⁶ Der Begriff elterliche Ethnotheorien besagt im Grunde dasselbe wie *parental belief systems* (HARKNESS & SUPER 1992) oder *cultural models of child-rearing* (QUINN 2005). Ein einheitliches Vokabular ist innerhalb der sozial- und kulturanthropologischen sowie kulturpsychologischen Sozialisationsforschung erst noch im Entstehen.

Die Lebensbedingungen und Verhaltensweisen eines Tao-Kindes orientieren sich in einem nicht geringen Maße an der Größe und sozialen Stellung der Verwandtschaftsgruppe, in die es hineingeboren wurde. Ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis innerhalb der Haushalts- bzw. Verwandtschaftsgruppe ist auch heute noch entscheidend für seine Versorgung mit Nahrung. Auch die Geschwisterfolge hat Auswirkungen auf den Sozialisationsprozess, da hierdurch bestimmt wird wie viel Aufmerksamkeit die Mutter und andere Bezugspersonen dem Kind entgegenbringen können und ob es später bei den Auseinandersetzungen innerhalb der Peer-Gruppe Gefährten hat, die ihm beistehen. Gegenwärtig wachsen mehr als ein Drittel der Kinder in *Iranmeylek* bei ihren Großeltern auf, weil die Eltern sich aus Gründen des Gelderwerbs vorübergehend oder längerfristig in Taiwan aufhalten. Die Betreuung eines nicht unbedeutenden Anteils an Kindern durch Großeltern bewirkt, dass diese vermehrt sozialen Praktiken ausgesetzt sind, die auf der traditionellen Weltanschauung der Tao basieren.

1.5 Vier Universalien der Kindererziehung

Das Konzept der kindlichen Entwicklungsnische und das Mehrkomponenten-Emotionsmodell bilden Ansätze, die es ermöglichen, den Sozialisationsprozess sowie das emotional-affektive Erleben theoretisch zu fassen und in ihren jeweiligen Wirkungsweisen zu beschreiben. Doch wie soll nun das Emotionale und Affektive mit dem Sozialisationsprozess zusammengebracht werden um die Sozialisation von Emotionen bei den Tao zu erforschen?

Ein theoretischer Leitfaden für meine Arbeit finden sich in Naomi QUINNs einflussreichem Artikel „*Universals of Child Rearing*“, der 2005 in *Anthropological Theory* erschienen ist und in dem sie die Ansicht vertritt, dass Säuglinge und Kleinkinder in allen Gesellschaften von ihren Bezugspersonen *durch bestimmte emotional erregende Sozialisationspraktiken* auf später zu erlernende Lektionen vorbereitet werden. Kleine Kinder werden durch die Bahnung eines bestimmten emotional-affektiven Entwicklungspfades auf kulturspezifische Weise prädisponiert, was dazu führt, dass ihnen in einer späteren Entwicklungsphase nachfolgende Erziehungsinhalte besser zugänglich sind.

Inspiziert durch die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse des Hirnforschers LEDOUX (2002), der davon ausgeht, dass Lernprozesse besonders effektiv sind, wenn sie zu dauerhaften synaptischen Verbindungen führen, unternahm QUINN ein *Close Reading* einschlägiger ethnographischer Literatur über Kindserziehung. Zur Auswertung gelangten u. a. ethnologische Studien von MILLER et al. (1996, 1997) zur taiwanesischen Mittelschicht, von LUTZ (1988) zu den Bewohner*innen des mikronesischen Atolls Ifaluk, von BRIGGS (1982, 1998) zu den kanadischen Inuit und von LEVINE & LEVINE (1966) zu den Gusii in Kenia. Den in diesen Gesellschaften anzutreffenden Erziehungsmethoden sind nach QUINN vier Mechanismen gemeinsam, die sie als Universalien postuliert. Hierbei handelt es sich um:

1. **Prädispositionales Priming (*predispositional priming*).** Die Vorbereitung (*priming*) eines Kindes auf später zu erlernende Lektionen. Durch bestimmte kulturspezifische Sozialisationspraktiken wird ein Kind durch seine Bezugspersonen vor dem Erlangen des Spracherwerbs auf eine bestimmte Weise prädisponiert, um es auf diese Weise empfänglich für die in den darauffolgenden Jahren zu erlernenden Erziehungsziele zu machen.

2. **Konstanz der Erfahrung (*experiential constancy*).** Die Sozialisationsstrategien der Bezugspersonen weisen eine große Regelmäßigkeit und Konstanz der Erfahrung auf, so dass Kinder kaum Widersprüche in ihren Erziehungserfahrungen erleben.
3. **Emotionale Erregung (*emotional arousal*).** Gleichbleibende Disziplinierungsmaßnahmen der Bezugspersonen führen immer wieder zu einer spezifischen emotionalen Erregung im Kind. Unterschiedliche Disziplinierungsmaßnahmen wie z. B. Schlagen, Ängstigen, Aufziehen, Beschämen oder Loben evozieren unterschiedliche emotionale Qualitäten, sodass in emotionaler Hinsicht von divergenten Entwicklungsverläufen ausgegangen werden muss.
4. **Billigung/Missbilligung (*approval/disapproval*).** Bezugspersonen evaluieren das Verhalten ihrer Kinder auf verbale und non-verbale Art und Weise, um eine Anbindung an die Normen und Werte der Gesellschaft zu erzielen. Evaluationen an sich sind emotional erregend, da die Missbilligung kindlichen Verhaltens die sozialen Bindungen des Kindes infrage stellt.

QUINNs Studie deutet an, dass es in den von ihr berücksichtigten Gesellschaften trotz gravierender Unterschiede in den sozialen Strukturen, Verhaltensstandards und Wertvorstellungen (und somit Erziehungszielen) ein limitiertes Set von Erziehungspraktiken gibt, um Kinder gemäß der normativen Regeln und kulturellen Werte ihrer jeweiligen Gesellschaft zu sozialisieren oder wie sie sich ausdrückt: “for rearing children to be valuable adults” (2005: 490).

Für die Sozialisation von Emotionen ist besonders der dritte von QUINN erwähnte Punkt bedeutsam, da er explizit auf eine vom Kind immer wieder erfahrene emotionale Erregung verweist. Um herauszufinden, welche emotionalen Qualitäten bei den Tao-Kindern während des Sozialisationsprozesses eine zentrale Rolle spielen, ist es also nach den theoretischen Annahmen von QUINN erforderlich, die elterlichen Erziehungsziele in Verbindung mit den von den Bezugspersonen angewandten Sozialisationspraktiken und Erziehungsmethoden zu erheben, um auf diese Weise Rückschlüsse auf die im Sozialisations- und Erziehungskontext evozierten Emotionen ziehen zu können. Die hieraus abgeleiteten Fragen lauten: *Welche Sozialisationspraktiken werden von den Bezugspersonen der Tao-Kinder angewandt und welche emotionalen Qualitäten werden von ihnen während des Priming-Prozesses erlebt?*

Anhand meines Datenmaterials kann ich aufzeigen, dass QUINNs Überlegungen auch auf die Tao zutreffen, wobei es notwendig ist, den zweiten von ihr genannten Punkt der „Konstanz der Erfahrung“ zu modifizieren, da bei den Tao ein von ihr nicht berücksichtigter (oder zumindest nicht explizit genannter) Sonderfall besteht. Wie ich aufzeigen werde, sind die im späten Säuglingsalter einsetzenden Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen *ambivalent* und *diffus*, sodass Tao-Kinder widersprüchliche Erfahrungen im Umgang mit Bezugspersonen und anderen Interaktionspartnern machen und auch *machen sollen*. Im Falle von Tao-Kindern besteht die „Konstanz der Erfahrung“ demnach nicht in immer wiederkehrenden und gleichbleibenden Verhaltens- und Reaktionsweisen ihrer Bezugspersonen, sondern vielmehr in der Erfahrung, dass die Welt um sie herum unberechenbar ist.

1.6 Sozialisierende Emotionen (bzw. Gefühle)

QUINNs (2005) Auswertung der einschlägigen ethnographischen Literatur zur Kindererziehung hat ergeben, dass in verschiedenen kulturellen Settings unterschiedliche Sozialisationsstrategien wie z. B. Schlagen, Ängstigen, Aufziehen, Beschämen oder Loben dominieren, die jeweils bestimmte emotionale Qualitäten hervorbringen, die von den betroffenen Kindern während dieser Disziplinarmaßnahmen in einem Zustand der Erregung empfunden werden und im späteren Entwicklungsverlauf durch die Antizipation bestimmter Reaktionen auch in anderen Situationen ausgelöst werden können. Es ist zu erwarten, dass weltweit eine bestimmte (aber nicht beliebig große) Spannbreite an erzieherischen Möglichkeiten und dem hiermit verbundenen emotionalen Erleben besteht. Diese Eingrenzung ergibt sich einerseits aus der Diversität kultureller Lebenswelten und andererseits aus der *conditio humana*, die alle Menschen miteinander teilen. Aus dieser Überlegung lässt sich ableiten, dass es prinzipiell möglich sein müsste, eine kulturübergreifende Systematik emotionaler Entwicklungsverläufe zu erstellen.

Ein möglicher Ansatzpunkt für ein derartiges Unterfangen besteht in der Fokussierung auf die primär am Sozialisationsprozess beteiligten Emotionen, die meine Kolleg*innen und ich in früheren Publikationen als *sozialisierende Emotionen* bezeichnet haben (FUNK et al. 2012; RÖTTGER-RÖSSLER et al. 2013; RÖTTGER-RÖSSLER et al. 2015):

Emotionen, die durch emotionalisierende Erziehungspraktiken direkt induziert werden und unmittelbar an der Sozialisation beteiligt sind, indem sie Individuen dazu veranlassen, sich an den Werten und Normen ihrer Kultur zu orientieren, nennen wir sozialisierende Emotionen. (FUNK et al. 2012: 220)

Ich gehe hier davon aus, dass sich sozialisierende Emotionen zu psychologischen Kontrollmechanismen entwickeln können, wodurch es Kindern (bzw. allgemein den Mitgliedern einer gegebenen Gesellschaft) möglich ist, ihr Verhalten, aber auch ihr gesamtes Emotionsrepertoire an die Gefühls- und Darbietungsregeln ihrer Gesellschaft anzupassen. Sozialisierende Emotionen besitzen also die Fähigkeit, andere emotionale Qualitäten in ihren kulturspezifischen Ausprägungen zu formen.

Der Begriff sozialisierende Emotionen weist Parallelen zum Konzept der „moralischen Emotionen“ (HAIDT 2003; TANGNEY et al. 2007) bzw. den „moralischen Affekten“ (ROSALDO 1984) auf. Ein zentraler Unterschied ist aber, dass *sozialisierende Emotionen* die Aspekte der Prozesshaftigkeit und Agency herausstellen und sich deshalb von dem eher statischen Konzept der moralischen Emotionen bzw. Affekte unterscheiden. Sozialisierende Emotionen sind keine vorgegebenen Entitäten, sie werden im Prozess der Sozialisation immer wieder aufs Neue von Bezugspersonen und Kindern ko-konstruiert.

Durch das Konzept der sozialisierenden Emotionen ist es möglich, eine Reihe kulturspezifisch verschiedener Emotionen hinsichtlich ihrer *Funktion* miteinander zu vergleichen. So führt z. B. die gegenwärtig in Westeuropa und Nordamerika zu beobachtende Sozialisationspraxis des Lobens und

eine allgemein wertschätzende Behandlung von Kindern zur Herausbildung von „Stolz“ und „Scham“ als sozialisierende Emotionen (HOLODYSKI & FRIEDELMEIER 2006: 158-61; MILLER et al. 2002: 234).

Dagegen wenden chinesische Bezugspersonen Beschämung als eine Strategie an, um in ihren Kindern eine „Scham“-Sensibilität zu erzeugen (FUNG 1999; MILLER et al. 1996; MILLER et al. 1997; MILLER et al. 2012). Auch in Indonesien werden von den Bezugspersonen diverse Strategien wie z. B. Auslachen angewandt, um ihren Kindern das „Schämen“ zu lehren (H. GEERTZ 1959, 1961; COLLINS & BAHAR 2000; RÖTTGER-RÖSSLER 2013). Besonders interessant hier ist die nach wie vor einflussreiche ethnologische Studie von Hildred GEERTZ (1959), in der sie von einem dreistufigen Entwicklungsprozess javanischer Kinder ausgeht: Aus einer anfänglichen kindlichen „Angst“-Disposition (*wedi*) differenzieren sich graduell verschiedene „Scham“-Komponenten (*isin*; etwa: „Scham“, „Schüchternheit“, „Verlegenheit“) heraus, die am Ende des emotionalen Entwicklungsprozesses schließlich in „Respekt“ (*sungkan*) transformiert werden. Bereits bei H. GEERTZ ist der auch für die vorliegende Arbeit bedeutende Hinweis enthalten, dass „Angst“ und „Scham“ ontogenetisch betrachtet miteinander verbunden sind und dass letztere Emotion aus ersterer hervorgeht.

Nicht wenige Sozial- und Kulturanthropologen haben „Furcht“ als sozialisierende Emotion in den Gesellschaften, in denen sie geforscht haben, feststellen können. So schreibt BRIGGS (1998: 148) über die kanadischen Inuit:

It is [...] a fear of being disapproved of, criticized, scolded. [...] *ilira* is a socializing and socialized fear, one that children have to *learn* to feel.

LUTZ (1983: 256) beschreibt wie die Bewohner*innen des mikronesischen Atolls Ifaluk ihre Kinder ängstigen und ihnen mit böartigen Geistwesen drohen. Die auf diese Weise induzierte „Furcht“ (*metagu*) besitzt eine sozialisierende Wirkung:

To the Ifaluk way of thinking, fear is what keeps people good. The person who fears the justifiable anger of others is one who carefully watches her own behavior's 'social wake,' always attentive to the risk of rocking another's boat. (LUTZ 1988: 201)

Eine Frage, die durch meine Arbeit aufgeworfen wird, ist, ob „Furcht“ sowohl bei den Inuit als auch den Ifaluk eine adäquate Übersetzung darstellt und ob nicht „Angst“ die treffendere Bezeichnung wäre (siehe auch RÖTTGER-RÖSSLER et al. 2015)?

In kulturellen Settings, in denen Kinder mit einem Stock geschlagen werden und die lokale sozialisierende Emotion nicht durch Anwendung psychischer Gewalt induziert wird, erscheint eine Übersetzung mit „Furcht“ dagegen als sinnvoll (vgl. SCHEIDECKER 2017). So ruft nach LEVINE (1960: 55) die Sanktionierungspraxis des Schlagens bei kenianischen Gusii-Kindern eindeutig „Furcht“ als sozialisierende Emotion hervor:

Fathers threaten their sons with punishment, and administer harsh beatings with wooden switches, explicitly intending to make the sons fearful and therefore obedient.

Ich gehe davon aus, dass Kinder, die im Säuglings- und Kleinkindalter diversen ambivalenten Sozialisationspraktiken ausgesetzt sind, bei denen sich (zumindest aus Kinder-Perspektive) kein eindeutiges Muster erkennen lässt, aufgrund der diesen Praktiken inhärenten Unberechenbarkeit „Angst“ als eine sozialisierende Emotion entwickeln. Die von den Tao gegenüber älteren Säuglingen und Kleinkindern inszenierten Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen gleichen auf frappierende Weise dem von BRIGGS (1982, 1998) beschriebenen Verhalten der kanadischen Inuit im Umgang mit ihren Kindern. Ich vermute, dass viele weitere *zahlenmäßig kleine Gruppen mit einem animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmen* vom bedrohlichen Inszenieren gesellschaftlicher und kultureller Kerninhalte in einem frühen Kindesalter als Teil eines Präpositionalen Primings Gebrauch machen, da diese Gruppen auf *existenzielle* Weise mit ihrer Umwelt verbunden sind und folglich im kindlichen Erleben von „Respekt“, „Angst“, „Furcht“, „Scham“ und „Verlegenheit“ eine moralische Tugend sehen. Die Emotionen des „Scham“-Clusters treten zusätzlich zur „Angst“ hinzu, weil in zahlenmäßig kleinen Gesellschaften in der Regel *egalitäre* und somit *flexible* soziale Ordnungen anzutreffen sind. Diffuse soziale Grenzziehungen verstärken das Klima allgemeiner Unsicherheit, da auf soziale Bindungen an sich kein Verlass sein kann, sofern diese nicht in einem fortlaufendem Prozess durch das Geben und Empfangen von Nahrung oder durch gegenseitige Hilfeleistung revitalisiert werden. Die in diesen Gesellschaften anzutreffende „existenzielle Angst“ wird somit zusätzlich durch „Sozialangst“ als weitere sozialisierende Emotion erweitert, wobei beide emotionalen Qualitäten in vielen Situationen auf unauflösbare Weise miteinander verschmelzen. „Angst“ und „Scham“ ist gemeinsam, dass sie in den betroffenen Individuen eine *Hemmung* auslösen, die Bedachtsamkeit und Vorsicht fördert, d. h. Verhaltensweisen, die in einer als „gefährlich“ wahrgenommenen Umgebung das physische Überleben absichern können. Bei diesen Überlegungen handelt es sich allerdings um Hypothesen, die erst durch weitere Forschungen bestätigt werden müssen.

Ein wesentlicher Vorteil bei einer Fokussierung auf sozialisierende Emotionen besteht in der Möglichkeit eines direkten und überprüfbaren Zugangs durch systematische Beobachtung und Protokollierung bestimmter am Sozialisations- und Erziehungsprozess beteiligter emotionaler Episoden. In einem Schlussfolgern auf der Basis aggregierter und auf systematische Weise durch Beobachtung erhobener Daten sehe ich ein wichtiges Vermächtnis der WHITING-Schule, das insbesondere im Rahmen der *Six-Culture-Studie* Anwendung fand. Die Forschung meiner Kolleg*innen und mir steht in dieser Tradition.

Da ich in dieser Arbeit sowohl mit dem Emotions- als auch mit dem Affekt-Begriff operiere, ziehe ich es vor, sozialisierende *Emotionen*, moralische *Emotionen* und moralische *Affekte* nicht von vorneherein als etwas „Emotionales“ oder „Affektives“ festzulegen. Stattdessen verwende ich im

Folgenden die neutrale Bezeichnung *Gefühl*, die es mir erlaubt affektive und emotionale Prozesse gleichermaßen zu berücksichtigen. Denn eine Besonderheit bei den *sozialisierenden* und *moralischen Gefühlen* der Tao besteht darin, dass sie je nach situativem Kontext als Emotion oder als Affekt empfunden werden können (siehe 14.3).

1.7 Forschungsfragen

Die eingangs formulierte allgemeine Forschungsfrage, wie Tao-Kinder in emotionaler Hinsicht sozialisiert werden, lässt sich nun durch eine Reihe konkreter Fragestellungen präzisieren. Die genauen Fragen ergeben sich aus dem Mehrkomponenten-Emotionsmodell, dem Sozialisationsmodell der kindlichen Entwicklungsnische sowie dem QUINN'schen Postulat der *Vier Universalien der Kindererziehung*. Sie lassen sich wie folgt bündeln:

Fragen zum emotionalen Repertoire der Tao:

- Welche Emotionen spielen in der Gesellschaft der Tao eine wichtige Rolle?
- Welche kulturspezifischen Appraisals, Handlungsbereitschaften, Ausdrucksreaktionen, Körperreaktionen und subjektiven Gefühlsregungen sind mit diesen Emotionen verbunden?
- Welche Emotionen sind maßgeblich am Sozialisationsprozess von Tao-Kindern beteiligt?
- In welcher Reihenfolge treten Emotionen im emotionalen Entwicklungsprozess auf?
- Was sind die sozialisierenden Emotionen bei den Tao?
- Gibt es weitere Emotionen, die durch die sozialisierenden Emotionen kulturell überformt werden?

Fragen zu den sozio-kulturellen Faktoren:

- Was für allgemeine Umweltbedingungen bestehen bei den Tao und welcher Art sind ihre Auswirkungen auf den emotionalen Sozialisationsprozess?
- Inwiefern beeinflussen soziale Strukturen und Organisationsformen die emotionale Sozialisation von Tao-Kindern?
- Inwiefern beeinflussen kulturelle und weltanschauliche Vorstellungen die emotionale Sozialisation von Tao-Kindern?
- Welche allgemeinen und sozialisationsrelevanten sozialen Interaktionsmuster bestehen in der Tao-Gesellschaft?
- Welche Sozialisations- und Erziehungsziele bestehen auf Seiten der Bezugspersonen?
- Was sind die elterlichen Ethnotheorien der Tao über Kindheit, Entwicklung und Erziehung?
- Was sind die kulturellen Modelle der Tao von Emotion und Person?

Fragen zu den sozialen Praktiken:

- Welche sozialen Praktiken lassen sich bei den Tao innerhalb des Sozialisations- und Erziehungsprozesses feststellen?
- Welche dieser Praktiken lassen sich als Priming-Prozesse verstehen?
- In welcher Reihenfolge treten sie auf?
- Welche Emotionen werden durch die sozialen Praktiken in Tao-Kindern hervorgerufen?
- Welche Formen des Bindungsverhaltens bestehen bei den Tao?

2 Feldforschung unter “Geistern”

Jede längere stationäre Feldforschung ist eine komplexe Herausforderung, bisweilen auch eine Überforderung. Die zwölf Monate, die ich zwischen 2010 und 2011 auf Lanyu verbrachte und von denen ich acht Monate lang von meiner damaligen Frau und unseren beiden Kindern (1,5 und 5 Jahre) begleitet wurde, waren in vielerlei Hinsicht die anstrengendste Zeit meines Lebens.¹⁷

In diesem Kapitel möchte ich verschiedene Themen ansprechen, die im weitesten Sinne mit Methoden und ihrer Anwendung zu tun haben. Darunter fasse ich auch die bedeutenden epistemologischen Unterschiede, die zwischen den Tao und dem westlich geprägten Mittelschichtsdiskurs, der teilweise eng mit dem allgemeinen Wissenschaftsdiskurs verschränkt ist, bestehen und die mich sowohl im Feld beschäftigt haben als auch noch bei der Niederschrift der Arbeit bewegten.

Als nächstes beschreibe ich das Dorf *Iranmeylek*, in dem ich gelebt habe und in dem ein Großteil meiner Forschung stattgefunden hat.

Des Weiteren gehe ich auf die Tatsache ein, dass ich im Feld von meiner Familie begleitet wurde. All dies hatte mannigfaltige Auswirkungen auf meine bzw. unsere Positionierung im Feld, unser emotionales Erleben sowie auch meinen Forschungs- und Erkenntnisprozess als solchen. Überhaupt erscheint es mir von größter Wichtigkeit zu sein, das eigene emotionale Empfinden während der Forschung mit angemessener Ausführlichkeit zu thematisieren, da die kulturelle Umgebung Lanyus und die in ihr gültigen Gefühlsregeln (HOCHSCHILD 2003 [1983]) auf affektive Weise auf mich abfärbten. Ich entwickelte eine Sensibilität für „Scham“ (*masnek*) und fühlte mich oft „verlegen“ (*manig*) und „gehemmt“ (*kanig*) – was ich in dieser Weise zuvor nicht an mir feststellen konnte.

Anschließend widme ich mich den von mir im Feld angewandten Methoden, die mich in ihrer Umsetzung vor große Herausforderungen stellten. Der Glaube der Tao an überall lauernde böartige *Anito*-Geistwesen erschwerte die Durchführung bestimmter Methoden beträchtlich. Bei den diversen Interviews, die ich auf Lanyu führte, musste ich immerzu berücksichtigen, dass diese Wesen jedes gesprochene Wort belauschen, um herauszubekommen, wie sie einem schaden können. Folglich sind viele Inhalte verbal nicht kommunizierbar, hierunter fällt auch alles, was mit „Angst“ (*maniahey*) zu tun hat, da aus Selbstschutz niemand bereit ist, sich selbst in irgendeiner Weise als „schwach“ (*jimoyat*) darzustellen. Ein Ausweg aus diesem Forschungsdilemma besteht in einem vermehrten systematischen Beobachten emotionaler Episoden. Dies entspricht im Übrigen der Art und Weise wie auch Tao-Kinder lernen bzw. die Tao allgemein sich viele Zusammenhänge erschließen.

¹⁷ Ich verbrachte im Januar und Februar 2010 einige Wochen auf Lanyu, um meine Forschung vorzubereiten. Ein längerer Forschungsaufenthalt erfolgte von Oktober 2010 bis August 2011.

2.1 Epistemologische Herausforderungen

In der Auseinandersetzung mit meinem Forschungsthema begann ich die gegenwärtige Sozialisation von Emotionen in der deutschen Mittelschicht – zu der auch ich mich zähle – immer kritischer zu sehen. Mir wurde z. B. bewusst, dass dem hiesigen vermehrten Eingehen auf kindliche Bedürfnisse auch eine Schattenseite anhaftet, die sich u. a. darin äußert, dass Kinder bei Nicht-Erfüllung ihrer Wünsche aggressive Verhaltensweisen zeigen und ihren Unmut lautstark artikulieren. Hatte ich das kindliche Protestieren bis dahin als etwas „Normales“ betrachtet, so erschien es mir nun vor dem Hintergrund der Tao-Kultur, in der jedes noch so kleine Anzeichen ungerechtfertigten „Ärgers“ (*somozi*) verpönt ist und von den Bezugspersonen auf harsche Weise unterbunden wird, als eine „interessante“ kulturspezifische Verhaltensweise. Ich erfuhr als Ethnograph am eigenen Leib, dass ich so, wie ich mich in das Feld hineinbegeben hatte, nicht wieder aus ihm herauskam. Unbeabsichtigt bin ich während meiner Feldforschung zu einer Person mit teilweise anderen Überzeugungen und Wertvorstellungen geworden (vgl. FUNK 2020).

Ich möchte die epistemologischen Unterschiede, die zwischen den kulturellen Vorstellungen der Tao und einer westlich geprägten (speziell: deutschen) Mittelschicht bestehen, an verschiedenen Stellen meiner Arbeit explizit zum Thema machen, da ich auf diese Weise meinen eigenen Erkenntnisprozess beschreiben kann und zugleich eine Reihe eigenkultureller Konzeptionen kritisch zu durchleuchten vermag.¹⁸ Dies ist umso wichtiger, da eigentlich alle zentralen Begrifflichkeiten, mit denen ich in dieser Arbeit operiere, konzeptuelle Konnotationen aufweisen, die selbst im sozial- und kulturanthropologischen Diskurs oftmals nicht hinterfragt werden. Auch stellt sich die praktische ebenso wie theoretische Frage, wie ich die Sozialisation von Emotionen bei den Tao sprachlich darstellen kann, wenn weder „Natur“ noch „Kultur“, „Emotion“, „Bindung“, „Psyche“, „Person“, „Kindheit“, „Körper“, „Entwicklung“, „Krankheit“ und „Zufall“ Konzeptionen darstellen, die von den Tao in ihren wesentlichen Prämissen geteilt werden. Mir bleibt nichts anderes übrig, als zwischen den verschiedenen Epistemologien, die ich grundsätzlich als gleichwertig betrachte, zu oszillieren (d. h. eine hermeneutische Betrachtungsweise zu entwickeln) und bisweilen etwas sperrige Formulierungen zu finden, um zwischen emischer und etischer Perspektive zu vermitteln.

Die traditionelle kulturelle Sichtweise der Tao besitzt den großen Vorteil, dass sie auf holistische Weise relationale Zusammenhänge erstellt und maßgeblich zur Bewahrung der Schöpfung, d. h. der kultur-ökologischen Umgebung Lanyus, zu der auch die Fischgründe und Korallenriffe gehören, beiträgt. Die „Ahnen“ (*inapowan*) der Tao haben in einem langwierigen Prozess teilweise unter Einsatz ihres Lebens herausgefunden, nach welchen Regeln eine weitestgehend harmonische Ko-

¹⁸ Ich bin mir bewusst, dass die von mir gewählte Formulierung „westlich geprägte Mittelschichtsgesellschaften“ eine grobe Vereinfachung und Komplexitätsreduzierung darstellt. Ich kann in dieser Arbeit jedoch nicht auf die zwischen den verschiedenen westlichen Mittelschichtsgesellschaften bestehenden Unterschiede zu sprechen kommen, da dies den Rahmen meiner Dissertation sprengen würde.

Existenz der beseelten Entitäten des Kosmos möglich ist. Die von ihnen überlieferten „Tabu-Regelungen“ (*makanyo*) sind ein Leitfaden für die Nachkommen, wie diese auf bestmögliche Weise ihr eigenes (Über-)Leben auf Lanyu absichern können. Überschreitungen der „Tabus“ sind „Angst“ auslösend, da mit supernatürlicher Vergeltung zu rechnen ist, wobei niemand wissen kann, wann und auf welche Weise sie einen selbst oder aber einen der eigenen Nachkommen treffen wird. Die Tao verbleiben Teil ihres kulturellen Bezugsrahmens, sie maßen sich nicht an „stolz“ und „überheblich“ (*mazwey*) aufzutreten und wie der „Großvater in den obersten Gefilden des Himmels“ (*akey do langangarahen*) „von oben“ auf die mit Leben angefüllte Welt herab zu blicken.

In der euroamerikanischen Welt wird die Positionierung des Menschen innerhalb des Kosmos jedoch grundsätzlich anders vorgenommen, was sich u. a. darin zeigt, dass wir uns die Welt untertan machen wollen. Im Zeitalter der Aufklärung überwandern die Vertreter*innen einer westlich geprägten Wissenschaft ihre „Angst“ und „Furcht“ vor supernatürlichen Vergeltungsschlägen und widmeten sich fortan einer *rationalen* Erforschung der Welt. Die Perspektive, die sich nun herausbildete und die sie allmählich einnahmen, war eine übergeordnete und abstrakte, denn sie maßen sich an, eine Position einzunehmen, die zuvor einer göttlichen Autorität vorbehalten war. Die westliche epistemologische Perspektive ist an sich objektivierend, auch wenn es im Laufe der Geschichte immer wieder Gegenbewegungen gegeben hat (und nach wie vor gibt), die das, was eigentlich zusammengehört, als etwas Ganzheitliches zu betrachten suchen.

Nach den Vorstellungen der Tao verfügen beseelte Entitäten – zu denen neben Menschen, Geistwesen, Tieren und Pflanzen auch Steine, Dolche und Boote gehören – über Wirkungskräfte, die in der Lage sind, „Körper“ zu durchdringen und nach ihren Interessen zu manipulieren. Die Beziehungen der beseelten Dinge innerhalb des lokalen kosmischen Gefüges basieren auf der Einhaltung *räumlicher Distanzen*. Auch die Erklärungsmuster für Ursache und Wirkung sind direkt an diesen räumlichen Bezugsrahmen gekoppelt. Die *Anito*, die eine Verkörperung des „Schlechten“ (*marahet*) an sich darstellen, müssen nach dieser Ordnungsidee „an einem Näherkommen gehindert werden“ (不讓他們靠近 *bu rang tamen kaojin*), um „schlechte Dinge“ (*marahet ta vazvazey*)¹⁹ von einem selbst so wie auch dem sozialen Gemeinwesen fernzuhalten bzw. abzuwehren. Wer heute ein gottgefälliges christliches Leben führen will, sollte sich in allen Bereichen des Lebens „Gott annähern“ (靠近上帝 *kaojin shangdi*). Des Weiteren bestehen räumliche Meidungsgebote zwischen Männern und Frauen sowie auch Kindern und hochbetagten, schwachen Alten, um gegenseitige (negative) Beeinflussungen auszuschließen und die Beziehungen zueinander zu regulieren. Auch die Organisation der Tao-

¹⁹ *Marahet ta vazvazey* werden von den Tao weder als etwas ausschließlich Essenzielles noch als etwas ausschließlich Materielles gedacht. Sie stellen vielmehr eine undefinierbare Mischform dar, die sich einer Kategorisierung gemäß des Cartesianischen Dualismus verweigert. Aus diesem Grund übersetze ich *marahet ta vazvazey* sowohl mit „schlechten Ereignissen“ als auch „verunreinigenden Dingen/ Substanzen“.

Gesellschaft in generationsspezifische und gleichgeschlechtliche Altersgruppen (s. u.) erfüllt die Funktion einer Separierung, um ein gegenseitiges Durchdringen mit unterschiedlichen körperbasierten Eigenschaften und Wirkungskräften zu verhindern.

Die Tao sind spätestens nach dem Abschluss der Kindheitsphase dafür verantwortlich, dass sie sich selbst keinem „schlechten Einflüssen“ aussetzen. Durch den sukzessiven Erwerb „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) erlernen sie kulturspezifische Strategien im Umgang mit den *Anito*, die allgemein für die „Schlechtigkeiten“ (*marahet*) in der Welt verantwortlich gemacht werden. Um das „Übel“ von sich fern zu halten, um es zu demotivieren und an sich abprallen zu lassen, ist es unbedingt notwendig, „Entschlusskraft“ und „Stärke“ (*moyat*) zu demonstrieren.

„Moralische Rechtschaffenheit“ (*apiya so nakenakem*) ist bei den Tao kein abstrakter Wert, sie besteht vielmehr in einem sozial-räumlichen Meidungsverhalten, das auch Formen sozialer Ausgrenzung wie das „Abwenden“ und „Nicht-Beachten“ (*jiozayan*) umfasst. Durch räumliche Nähe mit „Schlechtem“ findet eine Übertragung negativer Eigenschaften statt, die in bestimmten Fällen von den Tao als „Besessenheit mit *Anito*-Geistwesen“ (*ni kovotan no Anito*) interpretiert wird.

Ein sensibles Thema stellt die Nahrungsaufnahme dar, da sich die Eigenschaften eines Nahrungsmittels unweigerlich auf die es verzehrende Person übertragen. So darf in *Iranmeylek* eine bestimmte sich rückwärts fortbewegende Krebsart nicht gegessen werden, da befürchtet wird, dass eben dieses Verhalten ansonsten auch bei den Menschen auftritt, die dieses Tier verspeisen. Es ließen sich hunderte weitere „Tabu-Vorschriften“ benennen, aus denen diese Denkweise klar hervorgeht (vgl. ARNAUD 1994: 17f). Die Tao haben ein komplexes System von Analogien geschaffen, in dem „gute“ (*apiya*) und „schlechte“ (*marahet*) Eigenschaften oder Verhaltensweisen einander gegenüber und in einen Sinnzusammenhang gestellt werden.

Diesen Faden werde ich im III. Teil dieser Arbeit bei der Besprechung der kulturellen Modelle von Person und Emotion wieder aufnehmen. An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, dass es bei der Einnahme einer emischen Perspektive der Tao nicht ausreichend ist, auf *punktueller* Weise Klarheit über einzelne zentralen Konzepte zu gewinnen, die in dieser Arbeit bedeutsam sind. Darüber hinaus muss ein generelles und *ganzheitliches* Verständnis der lokalen Denk- und Fühlweise entwickelt werden, wie sie der animistisch geprägte Bezugsrahmen mit seinem analogischen Bedeutungssystem vorgibt. Das Denken in diesem System verläuft *relational* und *zirkulär* und unterscheidet sich somit auf gravierende Weise von unserer durch die Aristotelische *Logik* geprägten Sichtweise auf die Welt und die in ihr vorhandenen Dinge.

Aus der lokalen Epistemologie der Tao lässt sich ferner ableiten, dass dem *sozial-räumlichen Verhalten* bei einer Beschreibung des Affektiven und Emotionalen eine besondere Bedeutung zukommt. Aus diesem Grund führe ich zusätzlich zu den elterlichen Strategien, Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen *sozial-räumliche Interaktionsmuster* als eine weitere Ebene der Analyse ein.

Sozial-räumliches Verhalten, Körper und Nahrung sind miteinander zu einem sinngebenden Komplex verbunden, auf den in der Kultur der Tao immer wieder referiert wird. Denn das zur Verfügung Stellen von Nahrung und die räumliche Nähe zu fürsorglichen, einem wohl gesonnenen Personen dienen in einem essenziellen Sinne dazu, das eigene „körperliche Selbst“ vor feindlichen Einflüssen zu schützen. Die Tao verspüren in solchen Situationen ein „Sicherheitsgefühl“ (*mahanang so onowned*; 安全感 *'anquangan*), das sich u. a. auch deswegen einstellt, weil die „Freiseele“ (*pahad*) beim „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) weilt und fest mit ihm verbunden ist.

2.2 Ein Plädoyer für den Kulturvergleich

Ein Thema, das mit den verschiedenen Epistemologien, also mit dem Einnehmen einer emischen und etischen Sichtweise zusammenhängt, ist der Kulturvergleich. Ein regionaler Kulturvergleich kann dazu beitragen, dass bestimmte Merkmale der sozialen Organisation und des kulturellen Lebens als allgemeine Muster innerhalb einer bestimmten Region erkannt werden. Meine Analyse des soziokulturellen Kontextes der Tao basiert u. a. auf einer Gegenüberstellung dieser Gruppe mit den Ifugao, Ilongot, verschiedener Gruppen „taiwanesischer Ureinwohner“ (台灣原住民 *Taiwan yuanzhumin*; im Folgenden: TYZM), den Ifaluk, Maori, Tahitianern und Samoanern, die allesamt der austronesischen Sprachgruppe angehören. Auch wenn Sprache und Kultur in keinem deterministischen Verhältnis zueinanderstehen, lässt ein Vergleich dieser Gruppen konzeptuelle Übereinstimmungen erwarten.²⁰

Ethnologisches Arbeiten schließt immer einen – wenn auch oft impliziten – Kulturvergleich mit ein, da sich der beobachtende Blick in der Regel zunächst auf all das „Fremde“, das Unvertraute richtet. Dies gilt auch für ethnologische Untersuchungen innerhalb der eigenen Gesellschaft, in der meist unbekannte Lebensbereiche betrachtet werden. Ich halte es für erforderlich, mit den sich einstellenden kulturellen Differenzen offensiv umzugehen und diese nicht zu verschleiern. In der Auseinandersetzung mit der als fremd wahrgenommen Kultur können die Lernprozesse der Ethnolog*innen nachgezeichnet und diverse eigenkulturelle Voreinstellungen dekonstruiert werden.

Auch Leser*innen nehmen bewusst oder unbewusst einen Kulturvergleich vor. Bei bestimmten Themen, wie z. B. der Kindererziehung, die mit zentralen Werten einer Kultur verbunden sind, besteht zudem häufig eine geringe Bereitschaft, eine kulturrelativistische Position einzunehmen, was durchaus auch wissenschaftliches Fachpersonal betreffen kann, da der Prozess einer Infragestellung und Relativierung der eigenen Werte ein schwieriger und irritierender Prozess ist, der nie abgeschlossen werden kann.

²⁰ Ein Kulturvergleich kann sich außerdem als sinnvoll erweisen, wenn die Lebensweisen und daraus resultierenden kosmologischen Vorstellungen Parallelen aufweisen. So ähneln die Sozialisationspraktiken der von BRIGGS (1970, 1998) erforschten kanadischen Inuit in vielerlei Hinsicht denen der Tao.

Die Tao wollen (ebenso wie Eltern überall auf der Welt), dass ihre Kinder das Leben gut bewältigen und ihnen hierfür die notwendigen Voraussetzungen mitgeben. Aufgrund anders gelagerter Vorstellungen über Kindheit, Emotion, Person und Entwicklung verhalten sich Tao in vielen Situationen allerdings in einer Weise, die für Angehörige einer westlich geprägten Mittelschicht irritierend ist.

Meine Aufgabe sehe ich nun darin, eine kulturelle Vermittlung zwischen den Tao und meiner Leserschaft (von der ich annehme, dass sie zu einem Großteil eben dieser westlichen Mittelschicht entstammt) vorzunehmen. Ich werde versuchen, Befremdliches auf eine Weise zu erklären, die es ermöglicht, den hinter den diversen sozialen Praktiken verborgenen Sinn zu erfassen und zu begreifen. Eines der Ziele dieses Buches liegt in der offenen und kritischen Betrachtung der bei den Tao anzutreffenden moralischen Gefühle „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*), die in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften stark negativ evaluiert werden. Ich möchte meiner Leserschaft vermitteln, dass diesen beiden Gefühle zumindest in der traditionellen Lebensweise der Tao eine wichtige Überlebensfunktion zukam und sie entsprechend zu betrachten sind.

2.3 Das Dorf *Iranmylek* und seine Bewohner*innen

Das Dorf meiner Feldforschung liegt an der Ostküste Lanyus, die infrastrukturell weniger stark entwickelt ist. Der Inselhauptort *Yayo*, in dem sich der Hafen, die Tankstelle, die Gemeindeverwaltung, die Mittelschule sowie einige Restaurants und Einkaufsmöglichkeiten befinden, liegt etwa 20 Kilometer von *Iranmylek* entfernt. Auch der Flughafen, das Gemeindekrankenhaus und die Post befinden sich an der Westküste. In *Iranmylek* selbst gibt es eine Grundschule, eine Polizeistation sowie drei kleinere Läden, in denen man alkoholische Getränke, Süßigkeiten, Fischkonserven und Fertig-Nudelsuppen kaufen kann.²¹

Iranmylek liegt an einem sanft ansteigenden Hang und somit an einer der wenigen Stellen der Insel, an der ein Siedlungsbau überhaupt möglich ist. Das Dorf bildet heute ein schachbrettartig angelegtes Cluster aus einfachen Zementbauten, von denen die meisten in der jüngeren Vergangenheit um ein zweites Stockwerk erweitert wurden. In den 1970er und 80er Jahren beschloss die damalige taiwanesishe Regierung eine Modernisierung der traditionellen Wohnanlagen, bei der die Tao nicht mit einbezogen wurden, und die sie stillschweigend „erdulden“ (*pahekheken o onowned*) mussten. Viele Tao bedauern auch heute noch den Topozid an ihrer traditionellen Siedlungsform, die aus einem semi-terrestrischen Wohnhaus, einem Arbeitsschuppen, einer erhöhten Sitzplattform sowie einer Freifläche bestand und auf ihre Lebensgewohnheiten abgestimmt war.

²¹ Während der Niederschrift meiner Arbeit eröffnete in *Iranmylek* eine Filiale der in Taiwan sehr verbreiteten internationalen Ladenkette *7-Eleven*. Noch 2011 hielt ich es für unmöglich, dass eine der in *Iranmylek* ansässigen Familien an „Außenstehende“ (*dehdeh*) Land verkaufen würde. Das Beispiel zeigt wie schnell der auf Lanyu allgegenwärtige Transformationsprozess voranschreitet.

Der traditionellen ebenso wie der modernen Siedlungsform ist gemeinsam, dass sie ein verdichtetes Ganzes bildet, so als bestünde ein psychologisches Bedürfnis der Tao, so nahe wie möglich an einander zu rücken. Erst in den letzten Jahren setzte ein Zersiedlungsprozess ein, bei dem sich jüngere Tao mangels Alternativen neue Wohnhäuser inmitten der das Dorf umgebenden Felder errichteten. Das Dorf bildet den Kernbereich der „Zivilisation“, die – konzentrischen Kreisen gleich – von einer „Halbwildnis“ aus Taro-Feldern und Obstgärten umgeben ist, die wiederum allmählich in eine dschungelartige „Bergwildnis“ übergeht, in der ein Fortkommen nur entlang der Flussläufe möglich ist. In dieser „Bergwildnis“ leben verschiedene Tiere, die gefährlich sein können, auch kann sich eine unerfahrene Person (z. B. ein Kind) dort schnell verlaufen und erst nach einigem Umherirren wieder den Weg zurück ins Dorf finden. Aus Sicht der Tao erhöht sich die Wahrscheinlichkeit, einem böartigen *Anito*-Geistwesen zu begegnen, je weiter man sich vom Dorf entfernt und in die „Wildnis“ eindringt.

In den drei Dörfern an der Ostküste Lanyus haben sich viele Elemente der traditionellen Kultur besser erhalten als an der stärker sinisierten Westküste. Der andauernde soziale Transformationsprozess, der mit voller Wucht erst seit den 1970er Jahren einsetzte, hat dazu geführt, dass sich die heute lebenden Generationen hinsichtlich ihrer Vorstellungen und Lebensweise bedeutend voneinander unterscheiden. Da Tao-Kinder von diversen Bezugspersonen aller Altersgruppen betreut werden, besteht die Notwendigkeit, auf diese innergesellschaftlichen Differenzen im Detail einzugehen. Traditionelle Sichtweisen sind nach wie vor bedeutsam, wie etwa das Festhalten an einer Fülle von „Tabus“ (*makanyo*) belegt.²² Auch haben sich die meisten lokalen Emotionskonzepte – wie später ausgeführt wird – noch nicht auf die neue sozio-ökonomische Realität, die heute auf Lanyu anzutreffen ist, umgestellt. Gegenwärtiges emotionales Erleben kann in seiner Komplexität nur auf der Basis traditioneller Weltanschauung, sozialer Ordnung und Lebensführung verstanden werden.

Personen über 60 Jahren pflegen auch heute noch einen weitestgehend traditionellen Lebensstil. Die meisten von ihnen verfügen – wenn überhaupt – nur über eine rudimentäre Schulbildung, die bei den ältesten lebenden Personen noch aus der japanischen Kolonialzeit stammt. Ihre Denk- und Fühlweise entspricht der traditionellen Tao-Kultur.²³ Auch wenn heute viele von ihnen Christen sind,

²² Die jüngeren Leute befolgen die „Tabu-Vorschriften“ mitunter nicht aus persönlicher Überzeugung, sondern weil sie sich an den Regeln der Altershierarchie orientieren und respektablen Älteren nicht „widersprechen“ (*patonggalen*) wollen. Überhaupt ist in der Kultur der Tao die „innere Einstellung“ nicht das Entscheidende, sondern vielmehr das „rechtschaffende Verhalten“ (*apiya so iyangey*).

²³ Ich verwende in meiner Arbeit an verschiedenen Stellen die Begriffe „traditionelle Tao-Kultur“ und „traditionelle Zeit“, um auf diverse kulturelle Vorstellungen und soziale Praktiken zu verweisen, die vor dem Kulturkontakt mit Japan und Taiwan bestanden und auch heute noch in bestimmten Bevölkerungsschichten (z. B. bei älteren Tao) fortexistieren. Ich will damit keine imaginäre vorkoloniale Zeit heraufbeschwören, die angeblich frei von äußeren Einflüssen sowie internen Transformations- und Innovationsprozessen gewesen ist – auch wenn die Isolationspolitik der Japaner eben dies bezweckte (siehe Kap. 3). Von einem essentialistischen Kulturverständnis möchte ich mich klar distanzieren. Meine Verweise auf die „traditionelle Zeit“ sind deskriptiver Art und dienen der Abgrenzung älterer Formen des Denkens und Fühlens von neueren

begehen sie nach wie vor die traditionellen Festtage. Häufig sprechen sie nur ein rudimentäres Chinesisch, das aus einigen wenigen Floskeln besteht. Ihr Leben richtet sich nach dem traditionellen Kalender der Tao, der die jahreszeitlichen Aktivitäten vorgibt. Wenn sich Männer mit etwa 70 Jahren vom Fischfang zurückziehen, begleiten sie ihre Frauen zur täglichen Feldarbeit. Alte Leute bleiben bis zum Ende ihres Lebens Selbstversorger. Es ist auf Lanyu kein ungewöhnlicher Anblick, humpelnde alte Leute mit gebeugtem Rücken auf ihr Feld gehen zu sehen.

Die mittlere Generation – Personen zwischen 30 und 60 Jahren – bezeichnen sich selbst als „sehr mitleidserregend“ (很可憐 *hen kelian*), weil sie weder in der traditionellen Lebenswelt noch in der taiwanesischen Form der Moderne wirklich zuhause sind. Sie sind auf traditionelle Weise erzogen worden, haben aber durch ihren Schulbesuch eine gedankliche Parallelwelt kennengelernt, die zum einen ihren Horizont bedeutend erweiterte, zum anderen jedoch mit vielen ihrer tiefsten Überzeugungen in einem Widerspruch steht. Die Einführung der Ganztagschule im Jahr 1967 führte dazu, dass die Angehörigen der mittleren Generation als Kinder nur noch in einem geringen Maße an den Subsistenzaktivitäten ihrer Eltern teilnehmen konnten, sodass sich der Erwerb „kulturellen Wissens“ und kultureller Fertigkeiten auf eine spätere Lebensphase verlagerte. Personen über 45 Jahren kommunizieren untereinander in der Regel auf *cirisiring no tao*, wohingegen die Jüngeren das von ihnen besser beherrschte Chinesisch bevorzugen.²⁴ Die meisten Personen im mittleren Alter haben längere Zeit in Taiwan gelebt, um dort als ungelernete Arbeitskräfte in der Landwirtschaft oder im Baugewerbe zu arbeiten oder eine weiterführende Schule zu besuchen.

Die jüngere Generation der unter 30-Jährigen ist in einem hohen Maße von der Kultur ihrer Vorfahren entfremdet. Einer der Hauptgründe hierfür ist der Verlust der Muttersprache, die dazu geführt hat, dass sich (Ur-)Enkel heute kaum noch mit ihren (Ur-)Großeltern verbal verständigen können. Die jüngeren Tao sind mit chinesischem Essen und modernen taiwanesischen Medien groß geworden und orientieren sich weitestgehend an einem gesamt taiwanesischen Lebensstil. Beinahe alle Jugendlichen verlassen mit 15 Jahren ihre Insel, um in der Kreisstadt Taidong auf der Hauptinsel Taiwan eine weiterführende Schule zu besuchen. Zunehmend mehr junge Tao absolvieren in Taiwan ein Studium, das ihnen jedoch zuhause auf Lanyu, wo es generell kaum Verdienstmöglichkeiten gibt, nur wenig nützt. Ungefähr die Hälfte eines jeden Jahrgangs kehrt heute nicht mehr dauerhaft nach Lanyu zurück. Sie finden Ehepartner aus anderen TYZM-Gruppen oder aus der chinesischen Bevölkerungsmehrheit und richten sich dauerhaft für ein Leben in Taiwan ein. In den nach wie vor von

soziokulturellen Einflüssen. Aus Platzgründen ist es mir nicht immer möglich, „die“ traditionelle Kultur der Tao differenzierter zu betrachten.

²⁴ Aufgrund der restriktiven Sprachpolitik Taiwans vor Beginn des demokratischen Transformationsprozesses Mitte der 1980er Jahre wurde den Tao (sowie auch anderen TYZM-Gruppen) das Sprechen ihrer Muttersprache auf dem Schulgelände verboten. Da Tao-Bezugspersonen nur vergleichsweise wenig mit ihren Kindern sprechen begann ein unaufhaltsamer Prozess des Verlusts der Muttersprache, der auch heute noch andauert und wahrscheinlich zum Aussterben dieser malayo-austronesischen Sprache führen wird.

traditionellen Strukturen geprägten Dörfern finden die jungen Tao keinen Platz zum Leben, da sich die knappe Ressource Land fest in den Händen der „einflussreichen älteren Männer“ (*meynakem a tao*) befindet. Auch scheitern viele daran, das nötige Geld für einen Hausbau aufzubringen. Um die hierfür notwendigen Material- und Transportkosten nach Lanyu zu begleichen, müssen junge Tao im Durchschnitt etwa zehn Jahre lang ununterbrochen arbeiten und sparen. Aufgrund ihrer kulturellen Entfremdung besteht ferner das Problem, dass sie den traditionell vorgesehenen emotionalen Entwicklungspfad nicht bis zum Ende durchschreiten können. So ist es vielen jüngeren Heimkehrer*innen nicht möglich, durch die Akkumulation „kultureller Reichtümer“ (*meynakem*)²⁵ die ihnen induzierte frühkindliche „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) vollständig zu überwinden.

Das jähe Einsetzen der Moderne in den 1960er und 70er Jahren hat dazu geführt, dass der emotionale Sozialisationsprozess heute unter Anpassungsschwierigkeiten an die aktuellen sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen leidet. Das Ausmaß des *social suffering* ist heute in der mittleren und den jüngeren Generationen sehr hoch. Viele Tao – vor allem Männer – leiden an einem gravierenden Alkoholproblem.²⁶ Bei Frauen sind „Depressionen“ sehr verbreitet – wobei es schwierig ist, dergleichen psychische Probleme mit westlichen Krankheitskonzepten zu beschreiben.

Seit den 1980er Jahren spielt der Tourismus auf Lanyu eine immer größer werdende Rolle. Zunächst lag er fest in der Hand chinesischer Geschäftsleute, die Busladungen von taiwanesischen Tourist*innen zu den Ausflugsorten Lanyus fuhren und das Geld für die Massenunterkünfte für sich zurückbehielten. Seit einigen Jahren sind in den Tao-Dörfern jedoch immer mehr einheimische Touristen-Herbergen entstanden, sodass nun eine wachsende Anzahl von Tao vom Tourismusgeschäft profitiert. In den Sommermonaten, wenn das Meer ruhig geworden ist, zeigen Tao-Männer den Tourist*innen gegen Entgelt die attraktivsten Stellen zum Tauchen und Schnorcheln oder sie unternehmen mit ihnen Rudertouren in den „traditionellen Kanus“ (*tatala*), die heute vor allem zu diesem Zweck von den Tao gefertigt werden. Viele Bewohner*innen von *Iranmylek* haben sich auf ein bestimmtes Kunsthandwerk spezialisiert: Sie schnitzen Holzfische, flechten Perlenarmbänder oder bemalen die runden Plastikschwimmer der Fischnetze, die überall an die Küste geschwemmt werden, um auf diese Weise dringend benötigtes Geld zu verdienen. Vor zehn Jahren beschloss die kommunale Dorfverwaltung von *Iranmylek*, die vormals in der Nähe des „Bootanlegeplatzes“ (*vanwa*) gelegenen Schweineställe an die Peripherie des Dorfes zu verlegen, um auf diese Weise die Badestelle für taiwanesischen Tourist*innen attraktiver zu gestalten. Dort, wo früher die Schweineställe untergebracht

²⁵ Als „kulturelle Reichtümer“ gelten ein großes Wohnhaus, Tarofelder, Schweine, Ziegen, Silber, Gold und Perlen. „Angesehene Personen“ (*meynakem a tao*) verteilen diesen „Reichtum“ innerhalb der Verwandtschafts- und Freundesgruppe, wenn sie „Rituale“ wie Boots- oder Hauseinweihungen „durchführen“ (*mamaring so kanen*).

²⁶ Das Alkohol-Trinken wurde erst in den 1970er Jahren auf Lanyu eingeführt, nachdem die ersten Tao von ihren Arbeitsaufenthalten in Taiwan zurückkehrten. In der japanischen Kolonialzeit war die Abgabe an Alkohol an die Tao verboten.

waren, wird nun im Sommer ein „Nachtmarkt“ (夜市 *yeshi*) betrieben, auf dem die Dorfbewohner*innen in den Abendstunden kulinarische Spezialitäten an die Tourist*innen verkaufen.²⁷

Insgesamt haben sich die Beziehungen zwischen den TYZM und der chinesischen Mehrheitsbevölkerung Taiwans in den letzten Jahrzehnten deutlich verbessert. Bestimmte politische Lager in Taiwan verfolgen den Plan, das eigene Land als eine „pazifische Nation“ darzustellen, um auf diese Weise einem allgemeinen chinesischen Hoheitsanspruch eine Absage zu erteilen. In den vergangenen Jahren wurden die Bilder von den eindrucksvollen Bootseinweihungen der Tao²⁸ medial vorbereitet, um den Diskurs einer nationalen Identitätsfindung zu unterfüttern. Die jungen Taiwaner*innen, die mit demokratischen Werten aufgewachsen sind, begegnen den TYZM häufig auf Augenhöhe und unterscheiden sich somit deutlich von der Generation ihrer Eltern, die vor allem mit den Tao Attribute wie „dreckig“ (很髒 *hen zang*) und „rückständig“/ „primitiv“ (落後 *luohou*) verbinden.

In der Vergangenheit wurden die Tao mehrfach von den Chinesen²⁹ „schlecht behandelt“ (*jyasnesnekan*). Weiter oben habe ich bereits den Topozid an der traditionellen Siedlungsform und das Sprechverbot der Muttersprache in den Schulen, das zu einer Entfremdung der Kinder von ihren Eltern geführt hat, erwähnt. In den 1950er Jahren diente Lanyu als ein Internierungslager für Kriegs- und Schwerverbrecher, die in Barackensiedlungen untergebracht waren und die Insel wirtschaftlich entwickeln sollten. Diese Maßnahmen führten zu Landenteignungen sowie einer Schädigung des lokalen Öko-Systems. Anfang der 1980er Jahre baute die taiwanische Regierung an der Südspitze Lanyus ein Atommülllager, in dessen Planung die Tao nicht einbezogen wurden. Als die Tao schließlich verstanden, dass es sich bei dem Bauvorhaben nicht wie ihnen angekündigt um eine „Fischkonservenfabrik“ handelte, kam es zu Protesten, die bis in die Gegenwart andauern (siehe FAN 2006a, 2006b). Inoffizielle Messungen haben ergeben, dass Gewässer und Böden in der Umgebung des Lagers radioaktiv belastet sind. Außerdem ist die Krebsrate in den umliegenden Dörfern signifikant gestiegen. Trotzdem nehmen viele Tao gegenüber der Atommülllagerstätte eine ambivalente Haltung ein, da der betreibende Energiekonzern, TaiPower, heute der größte Arbeitgeber auf Lanyu ist und das Einkommen vieler Familien von einer Weiterführung des Betriebs abhängig ist. Auch werden durch die jährlichen finanziellen Ausschüttungen des Unternehmens an die Tao-Gemeinden viele kulturelle und sportliche Aktivitäten gefördert, für die sonst keine anderen Mittel

²⁷ „Nachtmärkte“ sind in ganz Taiwan eine Institution. Sie bilden eine Art *hot spot*, an dem sich das gesellschaftliche Leben abspielt. Die Atmosphäre ist weniger steif als im Alltag, die Menschen sind sichtbar lockerer und entspannen sich bei einem „Bad in der Menge“ (siehe YU 2004).

²⁸ Bei der Einweihung eines „großen Kanus“ mit zehn oder mehr Ruderplätzen (*cinedkeran*) wird das tonnenschwere Boot von den am Ritual teilnehmenden Männern in einer Demonstration von „Kraft“ und „Stärke“ (*moayat*) mehrfach in die Luft geworfen.

²⁹ Unter „Chinesen“ verstehe ich hier die hanchinesische Mehrheitsbevölkerung Taiwans.

bereitstünden.³⁰ Ohne kostenlose medizinische Versorgung, Subventionierung der Elektrizitätskosten und diverse staatliche Sozialleistungen³¹ kämen viele Tao heute nicht über die Runden.

Es ist nicht möglich, eine genaue Einwohnerzahl für *Iranmylek* zu ermitteln, da sich sehr viele der dort gemeldeten Personen vorübergehend oder dauerhaft in Taiwan aufhalten und nur in unregelmäßigen Abständen für kürzere Zeit in ihr Heimatdorf zurückkehren. Ich schätze, dass sich normalerweise etwa 400 Personen dort aufhalten. Zum Chinesischen Neujahrsfest, wenn alle Arbeitnehmer*innen in Taiwan frei haben, schwillt die Einwohnerzahl auf gut das Doppelte an. Das Erstellen eines Zensus erwies sich aufgrund der hohen Fluktuationsrate als nicht durchführbar. Hinzu kam, dass die Tao generell ungern über die Aufenthaltsorte ihrer Familienmitglieder Auskunft erteilen, da die *Anito*-Geistwesen so wenig wie möglich hierüber erfahren sollen. Auch die Anzahl der eigenen Kinder wird ungerne besprochen, um den böswärtigen Geistwesen Informationen vorzuenthalten.

Dem *Statistic Book of Lanyu Township Taitung Country* (台東縣蘭嶼鄉統計要覽 *Taidong xian Lianyu xiang tongji yaolan*) von 2008 ist zu entnehmen, dass in diesem Jahr 222 Kinder der Altersgruppe 0-4 Jahre, 249 Kinder der Altersgruppe 5-9 Jahre und 273 Kinder der Altersgruppe 10-14 Jahre auf Lanyu lebten (bei einer Gesamtbevölkerung von 3.558 Personen³²). Dies entspricht zusammengenommen einem Bevölkerungsanteil von 20,89 %. Die offizielle Haushaltsgröße wird mit 3,47 Personen angegeben, wobei die amtlichen Statistiken hier separate Wohneinheiten zugrunde legen. Dies entspricht allerdings nicht der Klassifikation der Tao, für die das Kriterium für einen Haushalt im gemeinsamen Verzehr gekochter Nahrung besteht. Auch wenn sich Angehörige auf ihr „Altenteil“ zurückgezogen haben, werden sie weiterhin als Haushaltsmitglieder gezählt. Nach der Berechnungsgrundlage der Tao dürfte ein durchschnittlicher Haushalt demnach 4-5 Personen umfassen.

Zum Zeitpunkt meiner Forschung lebten in *Iranmylek* etwa 80 Tao-Kinder im Alter zwischen 0-12 Jahren, darunter etwa 20 Kinder der Altersgruppe zwischen 0-4 Jahren, 15 Kinder der Altersgruppe 4-6 Jahren und 45 Kinder der Altersgruppe 6-12 Jahren. Von vier Jahren an besuchten die meisten Kinder aus *Iranmylek* die zweijährige „Vorschul-Klasse“ der örtlichen Grundschule (國幼班 *guoyouban*; im Folgenden: GYB). Mit dieser Altersgruppe hatte ich vergleichsweise viel sozialen Umgang, da auch mein ältester Sohn die GYB besuchte und uns viele der Kinder zuhause besuchen

³⁰ Im Jahr 2011 wurde z. B. dem „Verein für die Entwicklung des Dorfes *Iranmylek* der Gemeinde Lanyu des Kreises Taidong“ (台東縣蘭嶼鄉東清社區發展協會 *Taidong xian Lanyu xiang Dongqing shequ fazhan xiehui*) vom nationalen Energiekonzern *TaiPower* die für lokale Verhältnisse stolze Summe von 2.000.000 NTD überwiesen. Dies entsprach damals etwa 50.000 EUR.

³¹ Hierzu zählt z. B. eine Rente, die an alle Angehörigen der TYZM gezahlt wird, sobald diese ein Alter von 56 Jahren erreicht haben.

³² Hierbei handelt es sich um die Gesamteinwohnerzahl der Tao, die in diesem Zeitraum auf Lanyu gemeldet waren. Rechnet man die chinesischen Regierungsangestellten, Lehrer*innen und Kaufleute hinzu, ergibt sich eine Gesamteinwohnerzahl von über 4.000 Personen.

kamen (s. u.). Die sechsstufigen „Grundschule“ (國小 *guoxiao*) wird neben Schüler*innen aus *Iranmylek* auch von Kindern aus dem nur drei Kilometer entfernten Nachbardorf *Ivalino* besucht.³³

2.4 Feldforschung mit Familie

Die ersten acht Monate meiner Forschung wurde ich von meiner damaligen Frau und unseren beiden Kindern Johann (5) und Theo (1,5) begleitet.³⁴ Wir hatten uns als Familie vorgenommen, vor dem Schuleintritt unserer Kinder eine Zeit lang im Ausland zu verbringen und freuten uns auf unseren bestehenden Aufenthalt auf der Pazifikinsel. In diese Vorfreude mischte sich allerdings auch Sorge um das Wohl unserer Kinder, da wir die neuartige, uns weitestgehend unbekannte Umgebung nicht einschätzen konnten. Als wir etwa einen Monat in Taipeh verbrachten, um auf die benötigten Dokumente zu warten, lebten wir zu Viert in einem acht Quadratmeter großen Zimmer. Bereits hier wurde mir bewusst, wie stark die Macht der Sozialisation sein kann, da wir als westliche Mittelschichtsfamilie in unserem gesamtfamiliären Interaktionsverhalten auf diese Situation nicht vorbereitet waren. Denn unsere Kinder waren es gewöhnt, nach Lust und Laune in unserer 100 Quadratmeter großen Berliner Wohnung herumzulaufen, ein zeitweiliges Drosseln ihres Bewegungsdranges war für sie ungewohnt und kaum umsetzbar. Durch die ständige Beobachtung und Interaktion mit meinen Kindern entwickelte sich, ohne dass ich dies wollte, eine komplexe Forschungsdynamik, bei der zwei parallel ablaufende und miteinander zusammenhängende Prozesse einsetzten, die zum einen in einer Wahrnehmung des Fremden bestanden und zum anderen in einer reflexiven Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur.

Als Eltern genossen meine damalige Frau und ich im Feld einen höheren Status. Wir hatten den Zustand der Individuation erfolgreich überwunden und galten nun als „soziale Wesen“. Auf Lanyu wohnten wir in einer „Herberge“ (民俗 *minsu*), die aus zwei separaten Zimmern, einem „Wohnzimmer“ (客廳 *keting*) sowie einer Küche bestand, und verfügten so über denselben Wohnraum, wie er auch einer durchschnittlichen Tao-Familie in *Iranmylek* zur Verfügung stand, wenngleich unsere Wohnungsausstattung sicherlich höherwertiger war. Die autonome Organisation des Alltags war in vielerlei Hinsicht lehrreich, um ein Verständnis der lokalen Alltagsverhältnisse zu entwickeln. Als zeitaufwendig und mühsam erwies sich die Nahrungsmittelbeschaffung, da das meiste aus dem rund 20 Kilometer entfernten Supermarkt in *Yayo* herbeigeschafft werden musste. Zu diesem Zweck erwarb ich in Taidong einen gebrauchten Motorscooter, dessen Überführung nach Lanyu eine echte

³³ Die am Rande des Dorfes gelegene Schule verfügt über einen Sportplatz mit einer Tartanbahn sowie Basketballcourts. Das chinesische Lehrpersonal wohnt auf dem Schulgelände und hat relativ wenig Kontakt mit den Dorfbewohner*innen. An den Aktivitäten des Dorfes nehmen die Lehrer*innen in der Regel nicht teil. Die Schule bildet eine vom Dorf separierte Welt mit anderen Regeln und Umgangsformen.

³⁴ Ich habe mich entschlossen, die Namen meiner Kinder zu anonymisieren, da sie und ihre emotionalen Reaktionen in einigen systematisch beobachteten emotionalen Episoden eine Rolle spielen werden.

Herausforderung für meine anfänglich bescheidenen Chinesisch-Kenntnisse darstellte. Wir verstanden schnell, dass Gebrauchsgegenstände auf Lanyu nicht kaputt gehen durften, da es kaum möglich war, diese vor Ort zu ersetzen.

Mit Familie im Feld zu sein, erweiterte meinen Horizont beträchtlich. Meine Frau teilte mir ihre Beobachtungen und Erfahrungen mit, sodass wir zusammen eine Perspektive auf das Leben der Tao entwickeln konnten. So kam es z. B. immer wieder vor, dass uns Personen, mit denen wir uns zuvor angefreundet hatten, bei anderen Gelegenheiten komplett „ignorierten“ (*jiozayan*), was mich in einem hohen Maße verunsicherte. Durch den Austausch mit meiner Frau, die ähnliche Erfahrungen machte, verstand ich, dass es sich hierbei um ein kulturspezifisches Verhalten der Tao handelte und nicht notwendigerweise um eine negative Evaluation meiner Person.³⁵ Auch konnte sie mir erzählen, wie Frauen untereinander interagieren, was für mich in der gendensegregierten Gesellschaft der Tao nicht ohne Weiteres zu beobachten war.

Unser Sohn Theo erwies sich mit seinen 1,5 Jahren als „Türöffner“, da er sich in einem Alter befand, in dem Kinder bei den Tao als „niedlich“ (可愛 *ke'ai*) gelten und ein allgemein freier Umgang mit ihnen möglich ist. Viele soziale Kontakte entstanden durch Theos Verhalten, das von den Tao in irgendeiner Weise kommentiert wurde oder schlicht und einfach weil sie ihm „Süßigkeiten“ (*kasi*) zusteckten. Diese Kontaktaufnahmen hatten allerdings nicht selten den Charakter von Abhärtungsübungen, wobei die Tao eine deutlich andere Meinung über das „Späße machen“ (*yapiya piyalalamen*; 開玩笑 *kai wanxiao*) besaßen als wir. Ältere Frauen näherten sich Theo häufig mit einem Lächeln auf den Lippen und einer fordernd ausgestreckten Hand, mit der sie nach seinem Spielzeug griffen. Kinder wie Erwachsene zogen ihm gerne den Schnuller heraus, um seine Reaktion zu testen. Doch hiervon wird noch ausführlich im IV. Teil dieser Arbeit die Rede sein, wenn ich die Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen der Tao behandle.

Während von Erwachsenen ein vorübergehendes Zurückstellen der eigenen Bedürfnisse verlangt werden kann, ist dies bei minderjährigen Kindern nicht ohne Weiteres möglich. Johann und Theo hatten während ihres Aufwachsens in Berlin nicht gelernt, sich in Anwesenheit respektabler Älterer „ruhig“ (*mahanang*) zu verhalten, zu „schweigen“ (*jimizyak*), wenn Erwachsene reden oder ihre negativen Gefühle zurückzuhalten – allesamt Verhaltensweisen, die in der Tao-Gesellschaft von Kindern erwartet werden. Auch war Johann es gewöhnt, in vielen Situationen die uneingeschränkte Aufmerksamkeit seiner Eltern auf sich zu ziehen. Ich kann unmöglich unseren Kindern für ihr Verhalten einen „Vorwurf“ machen – schließlich hatten wir selbst ihnen diese Verhaltensweisen beigebracht –, doch führte es in der Regel dazu, dass wir bei Einladungen oder geselligen Anlässen

³⁵ Anderen Personen mit westlichem kulturellen Hintergrund sowie auch einige chinesische Taiwaner*innen, mit denen ich mich über das Kommunikations- und Blickverhalten der Tao unterhielt, berichteten mir von ähnlichen persönlichen Erfahrungen im Umgang mit den Dorfbewohner*innen.

vorzeitig nach Hause gehen mussten, weil das Benehmen unserer Kinder aus Sicht der Tao zu wünschen übrig ließ. Als während der rund dreimonatigen „Fliegende-Fische-Saison“ (*rayon*)³⁶ jegliches „Herumlärmen“ (*amlololos*; *valvalakan*) aus Tabu-Gründen untersagt wurde, wussten wir oft nicht, wie wir unsere Kinder anders ruhig bekamen, als ihnen Süßigkeiten zu geben.

Viele meiner systematischen Beobachtungen vom Verhalten in den kindlichen Peer-Gruppen entstanden, als Johanss Freunde aus der GYB zu uns nach Hause kamen, um mit unseren Kindern und dem für lokale Verhältnisse reichhaltig vorhandenen Spielzeug zu spielen. Erst nach und nach verstanden wir, dass die Tao nicht-verwandten Kindern keinen Einlass in ihre Wohnungen gewähren und wir uns in dieser Hinsicht abnorm verhielten. Wir mussten all dies mühsam selbst herausfinden, da die Tao sich generell nicht in die Angelegenheiten anderer einmischen. Schließlich hätte eine „Belehrung“ (*nanaon*) ein hierarchisches Verhältnis ähnlich einer Eltern-Kind-Beziehung impliziert. In der Tao-Gesellschaft bleibt einem als „Außenstehendem“ (*dehdeh*) nichts anderes übrig, als in Fettnäpfchen zu treten und dann aufgrund des abweisenden Verhaltens der Tao eigene Schlüsse zu ziehen.

Für den Forschungsprozess als solchen war es sicherlich gut, dass wir als Familie auftraten, denn die von uns als Gruppe begangenen „Fehler“ führten in meiner bzw. unseren reflexiven Einsicht zu einer umfassenden Erkenntnis der „normativen Regeln der Tao“ (*iwawalam so tao*). Doch für uns als Familie erwies sich der Aufenthalt auf Lanyu in vielerlei Hinsicht als Belastungsprobe. Meiner Frau ging es während des gesamten Feldaufenthaltes sehr schlecht. Es gelang ihr nicht, wie wir gehofft hatten, ausreichend Chinesisch zu erlernen, um auf einem *low level* mit den Tao kommunizieren zu können. Sie kümmerte sich intensiv um unsere Kinder, fand daneben aber keine Aufgabe für sich selbst. Insbesondere in der Anfangszeit waren unsere Kinder ständigen „Schikanen“ (*jyasnesnekan*) durch Tao-Kinder ausgesetzt, die alles daransetzten, Johann und Theo auf irgendeine Weise zu „reizen“ (*pasozi*), um sie entweder „wütend“ (*somozi*) zu machen oder aber zum „Weinen“ (*amlavi*) zu bringen. Als Eltern litten wir beide unter dieser für unsere Kinder schwierigen Situation, meine Frau äußerte bald wiederholt den Wunsch, vorzeitig nach Berlin zurückzukehren. Außerdem litt sie an Rückenschmerzen, die teilweise so stark waren, dass sie sich tagelang kaum bewegen konnte. Aus all dem – aber auch aus anderen Differenzen – entwickelte sich eine Ehekrise, die einige Jahre später zu unserer endgültigen Trennung führen sollte.

Als der einzige von uns, der Chinesisch sprach, war ich in vielerlei Hinsicht für das Wohl der Familie verantwortlich. Nicht immer gelang es mir, meine Forschung sowie auch meine familiäre

³⁶ Jedes Jahr zwischen Ende Februar und Anfang Mai passieren die „Fliegenden Fische“ (*alibangbang*) die Gewässer der Insel Lanyu. Der Fang der Schwarmfische unterliegt einer Fülle spezieller „Tabus“ (*makanyo*), die dazu dienen, diesen heiligen Tieren eine respektvolle Behandlung zukommen zu lassen. Während dieser Zeit dürfen Frauen das Meerwasser nicht berühren, da sie als „unrein“ gelten. Auch ist es nicht erlaubt, Steine ins Wasser zu werfen oder in irgendeiner Weise die Stimme zu erheben, d. h. „wütend“ (*somozi*) zu werden.

Verantwortung in ausgewogener Weise miteinander zu vereinbaren, was dazu führte, dass ich mich permanent gestresst fühlte. Mein wissenschaftliches Erkenntnisinteresse und meine Rolle als Vater waren in vielen Situationen einander diametral entgegengesetzt. Einerseits wollte ich meine Kinder vor den kneifenden Fingern der Tao-Kinder und ihren durchaus einfallsreichen „Attacken“ schützen, doch jeder Moment, den ich zögerte einzugreifen, führten mir vor Augen, auf welche Weise die emotionale Sozialisation unter den kindlichen Peers verläuft. Ich empfinde nach wie vor manchmal Schuld-Gefühle gegenüber meinen Kindern. Ich vermochte daneben aber auch die guten Seiten unseres Feldaufenthaltes zu schätzen, da wir als Familie recht viel Zeit miteinander verbrachten und beinahe täglich Ausflüge an die Küste unternahmen. Aus Treibgut errichteten wir z. B. gemeinsam eine Hütte am Strand, die mehreren Taifunen trotzte.

2.5 Emotionen im Feld

Da alle von mir in dieser Arbeit beschriebenen Facetten der Tao-Kultur eine Filterung durch mich selbst, d. h. durch die Lenkung meines Aufmerksamkeitsfokus und letztlich durch mein Denken und Fühlen erfahren haben, bin ich selbst ein wichtiger Schlüssel bei der Erfassung und Interpretation sämtlicher Daten. Aus diesem Grund habe ich mich entschlossen, meine „inneren“ Gefühlswelten in dieser Arbeit offen zu legen.

Emotionales und affektives Erleben ist ein Prozess, der neben bio-psychologischen und soziokulturellen Faktoren auch durch biografische und idiosynkratische Prägungen beeinflusst wird. Es ist generell schwierig (wenn nicht gar unmöglich), das persönliche Empfinden auf objektive Weise zu reflektieren. Meine im Feld empfundenen Gefühle spiegeln in einem hohen Maße meine eigene Subjektivität wider. Trotzdem stehen die in mir ausgelösten emotionalen und affektiven Prozesse mit der kulturspezifischen Umwelt Lanyus in Verbindung. Ich gehe davon aus, dass auf Lanyu durch die naturräumliche Beschaffenheit der Insel, das Wetter, die soziale Organisation der Tao, ihre kulturellen Vorstellungen sowie auch ihre historischen Erfahrungen im Umgang mit „außenstehenden Anderen“ bestimmte Gefühlslagen oder Affekte entstanden und immer wieder aufs Neue hervorgebracht werden. Die soziale Realität bildet sich quasi in einer emotionalen und affektiven Realität ab, die *mehr oder weniger* auch für mich spürbar gewesen ist.

Einer meiner ersten Eindrücke auf Lanyu war z. B. ein *Gefühl der Enge* bzw. des Platzmangels. Das soziale Leben spielt sich normalerweise auf einem schmalen Küstenstreifen ab, der von steil aufragenden Bergen und dem tosenden Meer umrahmt wird. Ich kam mir insbesondere in den stürmischen Wintermonaten wie auf einer Bohrinself vor, da es kaum Orte gab, die ich aufsuchen

konnte. *Iranmylek* selbst verfügt über nur wenig „öffentlichen Raum“³⁷ (ein Konzept, das den Tao an sich fremd ist), da die Gassen des Dorfes als erweiterte Wohnzimmer betrachtet werden. Man kann dort als Fremder entlangschlendern, jedoch ohne Einladung nicht verweilen oder stehen bleiben, denn solch ein Verhalten wäre „unhöflich“ und „respektlos“ (FUNK 2020).

Mir war es ein geradezu physisches Bedürfnis, das Dorf nach Möglichkeit jeden Tag für eine gewisse Zeit zu verlassen, um an einem Küstenabschnitt spazieren zu gehen. Ich genoss das Tosen der Wellen, den Wind und das Klettern über die Korallenfelsen und betrachtete die bunten kleinen Fische, die in den Steinkanälen schwammen. Derartige Ausflüge halfen mir, meine Gefühle reinzuwaschen und wieder mit einer „guten Stimmung“ (*apiya so onowned*) ins Dorf zurückzukehren. Mit der Zeit bekam ich jedoch mit, dass meine Streifzüge entlang bestimmter Küstenabschnitte von den Tao nicht unbedingt gerne gesehen wurden. So gilt der schöne Sandstrand, der unmittelbar hinter dem „Dongqing-Fluss“ (東清溪 *Dongqing xi*) am Ortsausgang Richtung *Ivalino* beginnt, als ein von den *Anito* heimgesuchter Ort, der von den Dorfbewohner*innen normalerweise nicht betreten wird.³⁸ Es besteht die allgemeine Befürchtung, dass sich den sich an diesem Ort aufhaltenden Personen „schlechte Dinge“ (*marahet ta vazvazey*)³⁹ anheften und ihnen zurück ins Dorf folgen. Dort attackieren sie dann die „schwächsten“ (*jimoyat*) Mitglieder der sozialen Gemeinschaft, d. h. vor allem kleine Kinder, schwangere Frauen und kranke oder geschwächte Personen.

Da ich einen Großteil meines Lebens in anonymen Großstädten verbracht habe, empfand ich die auf Lanyu bestehende allgegenwärtige soziale Kontrolle in vielen Situationen als anstrengend. Nach einer gewissen Weile kennt man z. B. die Motorräder und Autos diverser Personen und kann immerzu verfolgen, wo sie sich gerade auf der Insel aufhalten. Ein an einem bestimmten Abschnitt der Inselrundstraße abgestelltes Motorrad dient z. B. als Hinweis, dass XY gerade Angeln gegangen ist. Die Tao haben sich auf diese Weise alle ständig im Blick und wissen für gewöhnlich recht gut darüber Bescheid, wer gerade mit wem verkehrt bzw. wer gerade welche Aktivitäten ausführt.

Durch die in den ersten Forschungsmonaten durchgeführten Erhebungen zum emotionalen Vokabular des *cirisiring no tao* (s.u.) erlangte ich kulturspezifisches Wissen über lokale Emotionskonzepte. Die intensive Beschäftigung mit den Gefühlsregeln der Tao führte dazu, dass ich relativ schnell zu verstehen begann, wie sich die Tao in verschiedenen Situationen fühlen und darüber

³⁷ „Öffentlicher Raum“ im eigentlichen Sinn existiert nur vor dem „Gemeindezentrum“ (活動中心 *huodong zhongxin*; im Folgenden HDZX), entlang des durch *Iranmylek* führenden Abschnittes der „Inselrundstraße“ (環島公路 *huan dao gonglu*) und an der „Bootsanlegestelle“ (*vanwa*).

³⁸ Oberhalb des Standabschnittes befindet sich in einem Dickicht der „Friedhof“ (*kanitowan*) von *Iranmylek*, ein zutiefst „unreiner“ und „gefährlicher“ Ort, der ausschließlich zu Bestattungszwecken von den Männern eines Leichenzuges unter großen Schutzvorkehrungen betreten wird. Der *Dongqing*-Fluss markiert die Grenze zwischen den Lebenden (*Tao*) und den Toten (*Anito*). Ich habe während meiner gesamten Feldforschung kein einziges Mal gesehen, dass dieser Ort von Kindern oder Frauen aufgesucht wurde. Nur alleinstehende ältere Männer (mit einer erhöhten Resistenz gegenüber den *Anito*) suchten dort gelegentlich nach Feuerholz.

³⁹ Es handelt sich bei den „schlechten Dingen“ um ein Synonym für die *Anito*, die man im täglichen Diskurs nur ungern beim Namen nennt, um ihre Aufmerksamkeit nicht auf sich (und andere) zu lenken.

hinaus auch selbst ein Bewusstsein über „korrektes“ Fühlen entsprechend der Tao-Vorstellungen erlangte. Die Umgebung, in der ich ein Jahr lang lebte, fing an, auf mich in emotionaler und affektiver Hinsicht abzufärben. Ich entwickelte eine Sensibilität für „Scham“ (*masnek*) und fühlte mich oft „verlegen“ (*manig*) und „gehemmt“ (*kanig*) – was ich in dieser Weise zuvor nicht an mir feststellen konnte.

Auch begann ich „wütenden“ (*somozi*) oder „betrunkenen“ (*masaki*) Personen gegenüber meine „Verachtung“ (*ikaoya*) auszudrücken – z. B. indem ich demonstrativ „wegblickte“ (*jiozayan*) oder „lächelte“ (*mamin*). Bei diesen Gefühlsregeln handelt es sich nicht um „beliebige“ emotionale Verhaltensweisen, sondern um etwas, das von „moralisch rechtschaffenden“ (*apiya so nakenakem*) Personen geradezu erwartet wird, um die sensible Grenze zwischen der eigenen Gruppe und den „Anderen“ auf eindeutige Weise zu markieren.

Ich fühlte mich im Feld oft einsam, weil es mir nicht gelang, intensive emotionale Beziehungen zu den Bewohner*innen von *Iranmeylek* aufzubauen. Heute denke ich, dass meine diesbezügliche Erwartungshaltung und die der Tao in vielerlei Hinsicht konträr waren bzw. sind. Den Tao geht es nicht um den Austausch intimer Gedanken und Gefühle, denn alles, was das „tiefere Innere“ (*onowned*) betrifft, wird als eine Privatangelegenheit aufgefasst, die nur einen selbst betrifft und nicht artikuliert werden darf. Gute zwischenmenschliche Beziehungen werden aus Sicht der Tao eingegangen, wenn man viel Zeit miteinander verbringt und regelmäßig Nahrung und andere Gebrauchsgegenstände austauscht. Die emotionale Wärme, die mir von den Tao entgegengebracht wurde, bestand darin, mir Fische und Süßkartoffeln zu schenken. Die Gespräche auf der „erhöhten Sitzplattform“, dem *tagakal*, bestanden hingegen aus immer den selben Floskeln und Witzen; sie dienten nicht dazu, in die tieferen Schichten des „Selbst“ vorzudringen. Es fiel mir nicht leicht, meine gewohnten Themen, die um dieses „Selbst“ kreisen, ein Jahr lang zu unterdrücken und mit niemandem (außer meiner Frau) zu besprechen.

Je mehr ich in die Kultur der Tao eintauchte, desto klarer wurde mir, dass ich nach den Maßstäben der Tao „zu nichts nütze“ (*abo so angangayan*; wörtl.: „ nirgendwo hingehen [um zu arbeiten]“) war. Ich war nicht in der Lage Nahrung zu produzieren und beschäftigte mich den ganzen Tag über mit „abstrakten Dingen“, die in der Gesellschaft der Tao, in der das *sichtbare* Resultat einer Arbeit zählt, ohne große Bedeutung sind. Auch wenn mir aufgrund meiner ausländischen Herkunft und meiner für lokale Verhältnisse hohen Schulbildung ein spezieller Status eingeräumt wurde, gehörte ich nach traditionellen Gesichtspunkten zu den marginalen Gestalten im Dorf. Das Gefühl nicht zu genügen lastete schwer auf mir.

Meine Frau war häufig verzweifelt, weil sie das emotional-psychische Leiden unserer Kinder, die diversen Abhärtungsübungen durch die Tao(-Kinder) ausgesetzt waren, nicht ertragen konnte. Unserem ältesten Sohn Johann waren die vielen Menschen im Dorf des Öfteren zu viel. Er fühlte sich durch sie bedroht, was hauptsächlich an der Kindermeute lag, die ihn anfänglich bei jeder Gelegenheit

„irritierte“ und „reizte“ (*pasози*). Es ist mehr als nachvollziehbar, dass er in solchen Situationen mit Wutanfällen reagierte. Ich weiß nicht, ob wir als Familie die Forschung hätten abbrechen sollen, so wie es meine Frau mir häufig nahelegte. Ich war mit der Gesamtsituation oft überfordert und wusste schlicht und einfach nicht, was die beste Entscheidung für uns als Familie gewesen wäre. Fest steht jedoch, dass ich diese Forschung durchführen wollte und die gesamte Zeit nicht den Glauben verlor, dass sich unsere Probleme lösen lassen würden.

Anders als meine Frau empfand ich eine Faszination für die Kultur der Tao, die ich zunächst in wesentlichen Facetten nicht verstand und erst in einem sehr langwierigen und mühseligen Prozess auf meine Weise zu deuten begann. Mit diesem Verstehensprozess sind durchaus angenehme Emotionen verknüpft, wie etwa ein Gefühl der „moralischen Erhabenheit“ (*masarey*), wenn es mir gelang, meinen „Ärger“ (*somози*) erfolgreich zu unterdrücken. Mir wurde schnell klar, dass es sich bei dem „kulturellen Wissen“, das ich nach und nach erlangte, um etwas sehr Kostbares handelte, da es eine alternative Weltsicht beinhaltete, die in vielen wesentlichen Punkten von dem, was ich gelernt hatte, abwich. Ich spürte eine immer stärker werdende Motivation, dieses „Wissen“ zu erheben, es aufzubereiten und anderen zugänglich zu machen. Auf diese Weise gelang es mir, viele unangenehme Emotionen, die mich während meiner Forschung begleiteten, auszuhalten.⁴⁰

2.6 Positionierung im Feld

Nach meiner Ankunft auf Lanyu begriff ich, dass die Tao und ihre Insel seit einigen Dekaden kontinuierlich von Wissenschaftlern aller möglichen Disziplinen erforscht werden, darunter Ethnolog*innen, Linguist*innen, Erziehungswissenschaftler*innen, Psycholog*innen, Tourismus-Forscher*innen, Meeresbiolog*innen und Vulkanolog*innen. Zumeist kommen sie nur für wenige Tage, um im Schnellverfahren Daten über Interviews zu gewinnen. Die Bereitschaft der Tao, an diesen Forschungen mitzuwirken, hat in den vergangenen Jahren rapide abgenommen, da in der Wahrnehmung der Tao die generierten Daten in der Regel nur der Karriere der Wissenschaftler*innen zu Gute kommen, nicht aber den Tao selbst.

Eine weitere Herausforderung stellte dar, dass „Emotion“ und „Kindheit“ aus Sicht der meisten Tao keine relevanten Forschungsthemen sind. Die Tao fokussieren in ihrem Kulturverständnis auf *sichtbare* Errungenschaften, nicht aber auf Bereiche, die sich der Beobachtung entziehen. Denn niemand kann sagen, wie sich eine Person in ihrem „Innersten“ (*onowned*) fühlt. Die Erforschung ihrer bemerkenswerten Bootsbaukultur wäre ein Thema gewesen, das von den Tao als wichtig erachtet worden wäre, nicht aber die systematische Erhebung des emotionalen Vokabulars. Als

⁴⁰ Für eine Außensicht auf die von mir während des Feldforschungsaufenthaltes auf Lanyu empfundenen Affekte und Emotionen sowie auch deren Wandel während des Feldforschungsprozesses siehe Birgitt RÖTTGER-RÖSSLER im Gespräch mit Thomas STODULKA 2019: 190.

Emotionsforscher war ich vielen Personen im Feld suspekt, da ich in Bereiche vordrang, die von den Tao mit der geistartigen Sphäre in Verbindung gebracht werden. Meine Fragen lösten bei ihnen „Angst“ (*maniahey*) und „Unbehagen“ (*marahet so onowned*) aus, auch wenn sie dies nicht offen zugaben.⁴¹ Insbesondere ältere Männer nahmen mein Forschungsthema nicht besonders ernst, gelegentlich wurde ich „ausgelacht“ (*maznga*), wenn auf meine Forschungstätigkeit referiert wurde. Viele Tao konnten nicht begreifen, warum ich an Kindern interessiert war, die in ihrer Sicht unvollständige Personen darstellen, die noch kein oder nur ein ungenügendes „kulturelles Wissen“ erworben hatten.

Es macht einen Unterschied aus, ob man bei den Tao ein paar Tage lang als „Gast“ (*客人 keren*) verweilt oder aber längerfristig in einem ihrer Dörfer lebt. Im ersten Fall ist klar, dass man die Insel bald wieder verlassen wird, es stellt sich nicht die schwierige Frage nach einer wie auch immer gearteten Integration oder Nicht-Integration in die Dorfgemeinschaft. In den vergangenen Jahrhunderten wurden nur wenige auswärtige und somit kulturell fremde Personen von den Tao in ihrer Mitte aufgenommen. Die Gesellschaft verfügt schlicht und einfach über kein kulturelles Schema im Umgang mit „Außenstehenden“ (*dehdeh*), was mit ein Grund dafür sein kann, dass die Vorfahren der heutigen Tao Schiffsbrüchige nicht retteten, sondern ihrem Schicksal überließen.⁴² Bis in die Gegenwart hinein leben die auf Lanyu arbeitenden Chines*innen abseits der Tao-Siedlungen und vermischen sich nicht mit den Dorfbewohner*innen. Auch in der japanischen Kolonialzeit lebten die Polizisten und Lehrer außerhalb der Dörfer in eigens errichteten Anlagen.

Meine Familie und ich wurden nach unserer Ankunft im Feld der erweiterten Verwandtschaftsgruppe unseres Vermieters zugerechnet, was weitreichende Konsequenzen haben sollte, die ich erst in den Folgemonaten verstand. Unser Vermieter schlug von sich aus vor, dass ich ihn „ältester Bruder“ (*大哥 dage*) nennen könnte. Da er 18 Jahre älter war, handelte es sich bei diesem Angebot durchaus um eine wertschätzende Statuszuweisung. Allerdings bedeutete dies auch, dass ich nach seinem Selbstverständnis zu jeder Zeit seine Meinung zu respektieren und ihm nicht zu „widersprechen“ (*patonggalen*) hatte – zumindest, wenn ich eine gute Beziehung zu ihm wünschte. In den ersten Monaten unseres Aufenthalts in *Iranmylek* ließen wir beinahe täglich Tao-Kinder zu uns in die Wohnung⁴³, was unserem Vermieter jedoch nicht behagte, da er um seine Wohnungsausstattung besorgt war. Da wir jedoch unsere Kinder nicht einfach zum Spielen nach draußen schicken konnten,

⁴¹ Der Zufall wollte zudem, dass die chinesische Übersetzung meines Nachnamens 馮克 (*fengke*) in den Ohren der Tao „nicht schön anzuhören ist“ (*不好聽 bu hao ting*), da er so ähnlich wie *vonkow* klingt – eine besonders gefährliche Kategorie von Geistwesen, die in der Wildnis der Bergwälder anzutreffen ist und entfernt mit den *Anito* verwandt ist.

⁴² Im Umgang mit „Außenstehenden“ stellten sich in der traditionellen Lebensweise eine Reihe ganz praktischer Fragen, wie: Wer gibt ihnen zu essen? Von wem sollen sie Land bekommen, um sich selbst zu ernähren und nicht zu stehlen? Eine grundlegende Verunsicherung bestand auch hinsichtlich ihres Status als Menschen, denn woher konnte man wissen, dass es sich nicht um geistartige Wesen handelte?

⁴³ Zum einen wollten wir damit bezwecken, dass Johann in einer für ihn „sicheren“ Umgebung Freundschaften zu Tao-Kindern schließen konnte. Auch waren die zu uns kommenden Kinder die ersten Tao, mit denen wir uns anfreundeten.

wie er vorschlug, war keine einfache Lösung in Sicht. Die „Unzufriedenheit“ (*ni kayan*) unseres Vermieters führte schließlich dazu, dass er für einige Monate einen sehr distanzierten Umgang mit uns pflegte und uns nur noch ein Minimum an Beachtung zukommen ließ.

Ein Problem, das während der gesamten Feldforschung bestand, war meine mangelnde Versorgung mit Informationen über bevorstehende Ereignisse. Ich wurde zu den meisten Ritualen, denen ich während meiner Forschung beiwohnte, von niemandem eingeladen und bekam auch keinen entsprechenden Hinweis – weder von unserem Vermieter noch von meinen Assistentinnen. Erst wenn ich im Morgengrauen das Todesquieken der geschlachteten Schweine vernahm, wusste ich, dass ein Ritual bevorstand.⁴⁴

Die Gründe für diese Desinformation liegen einerseits in einer bewussten Irreführung bössartiger *Anito*-Geistwesen begründet, die nicht mitbekommen sollen, dass ein bestimmter Haushalt ein Ritual plant. Denn anderenfalls ist zu befürchten, dass der Ablauf der Veranstaltung in irgendeiner Weise gestört wird – sei es durch schlechtes Wetter, einen Unfall oder ein Missgeschick. Hinzu kam in meinem Fall aber auch die Annahme der übrigen Dorfbewohner*innen, dass entsprechende Informationen von meinem Vermieter bereitgestellt werden müssten – was dieser jedoch nicht tat. Die Angehörigen der Altersgruppe meines Vermieters empfanden „gegenseitige Hemmung“ (*macikakanig*), Personen aus anderen Verwandtschaftsgruppen zu „instruieren“ (*nanaon*), da sie befürchteten, etwas Falsches zu sagen, das dann womöglich einen „Streit“ (*macigalagalagal*) herbeiführen könnte.⁴⁵

Den Tao in *Iranmeylek* war klar, dass ich über beachtliche finanzielle Ressourcen verfügen musste, um einen einjährigen Aufenthalt samt Familie auf Lanyu zu finanzieren. Von wohlhabenden Personen, die über viel Nahrung (bzw. heute auch Geld) verfügen, wird allgemein erwartet, dass sie diesen Reichtum mit Verwandten und Freunden „teilen“ (分享 *fenxiang*). Als ich mit meinen beiden lokalen Assistentinnen die Interviews vorbereitete, rieten sie mir, den befragten Personen etwas zukommen zu lassen, um sie auf diese Weise für ihren zeitlichen Ausfall und ihre Transmission von „Wissen“ zu entschädigen. Denn „Wissen“ – gleich welcher Art – wird von den Tao traditionellerweise nur innerhalb der Familien tradiert, d. h. vom Vater auf die Söhne und von der Mutter auf die Töchter. Ein bereitwilliges Erzählen kultureller Ansichten und Inhalte widersprach den lokalen Gepflogenheiten. Auch wenn ich mich anfangs gegen die Idee sträubte, für Interviews zu bezahlen, sah ich schnell ein, dass dies der einzige gangbare Weg sein würde, meinen Interviewpartner*innen

⁴⁴ Mit der Zeit konnte ich mir die entsprechenden Zusammenhänge immer besser selbst erschließen. Ich wusste durch eigene Beobachtung, welche *tatala* kurz vor der Einweihung standen, dass die das Ritual durchführenden Haushalte häufig Schweine aus Taiwan hinzukaufen, die dann kurze Zeit vorher in Holzkisten vor der *vanwa* abgestellt wurden und dass das Ritual zumeist an Tagen stattfand, an dem wichtige Angehörige keiner Lohnarbeit nachgehen mussten.

⁴⁵ Ein Umzug während der Feldforschung erwies sich aufgrund des knappen Wohnraums als wenig praktikabel. Auch wenn sich die wenig kooperative Art meines Vermieters ungünstig auf den Feldforschungsprozess auswirkte, bestanden trotzdem viele andere Möglichkeiten, mit den Tao zu interagieren und ethnografisches Material zu erheben.

„Respekt“ (*ikaglow*) zu erweisen und meinen Reichtum mit ihnen zu teilen. Anfänglich gab ich den von mir befragten Personen Reis, doch als sich dessen Beschaffung als zu zeitintensiv erwies (ich musste rund 40 Kilometer mit dem Motorscooter fahren, um Reis im Supermarkt zu besorgen) ging ich dazu über, pro Interviewstunde 200 NTD zu zahlen.⁴⁶ Auf diese Weise interviewte ich 101 Personen, von denen keine einzige (mit der Ausnahme eines fünfjährigen Mädchens) auf mich zutrat, um von sich aus ein Interview anzubieten. Die von mir gezahlte Entschädigung war demnach keine Motivation, Geld zu verdienen. Interviews setzten ferner voraus, dass ich (alkoholische) Getränke und ggf. auch Betelnüsse oder Zigaretten besorgte, um eine soziale Situation zu schaffen, in der eine gemeinsame Konsumtion von Genussmitteln erfolgte, die bei den Tao notwendig ist, um Gespräche unter Nicht-Verwandten einzuleiten.

Meine Positionierung im Feld ist darüber hinaus mit der Tatsache verbunden, dass ich nach wenigen Monaten auf das Video-Filmen und Fotografieren verzichtete. Eigentlich hat die Erhebung von Bildmaterial in meinem Forschungsprojekt einen hohen Stellenwert, da sich auf diese Weise emotionale Episoden und bestimmte elterliche Strategien im Umgang mit ihren Säuglingen und Kleinkindern dokumentieren, codieren und auf diverse Weisen auswerten lassen (vgl. KELLER 2007). Auf Lanyu erwies sich eine solche Vorgehensweise jedoch als nicht praktikabel, da die Tao extrem schlechte Erfahrungen mit dem Fotografiert-Werden gemacht haben und es leid sind, wie „Tiere im Zoo“ behandelt zu werden. Als im Frühjahr 2011 mit zunehmend besserem Wetter vermehrt Besucher*innen auf die Insel kamen, wurde ich Zeuge eines von mir als hemmungslos empfundenen Umgangs vieler taiwanesischer Tourist*innen mit ihren Kameras.⁴⁷ Einige von ihnen schienen zu denken, dass sie sich in einer Art Freilichtmuseum befinden, in dem sie nach Lust und Laune Fotos von den Tao machen dürfen. In den letzten fünf Jahren haben die alten Männer in *Iranmeylek* aufgehört, ihren traditionellen Lendenschurz (丁字褲 *dingziku*) zu tragen, weil sie es nicht mehr ertragen konnten, ständig von den Tourist*innen als lebendes Kuriosum fotografiert zu werden.⁴⁸

So hatte ich die Wahl, auf welcher Seite ich mich positionieren wollte: auf der Seite der Besucher*innen, die auf „unhöfliche“ und „respektlose“ Weise im Dorf fotografierten, oder auf der Seite der Tao, die aktiv an den anfallenden Tätigkeiten teilnahmen. Bei wichtigen Anlässen ließ ich fortan meine Kamera zuhause und anstatt daneben zu stehen und zu fotografieren, grillte ich auf

⁴⁶ Nach dem damaligen Kurs waren dies etwa 5 EUR. Alle interviewten Personen erhielten diesen Betrag, auch die von mir zu ihren Erziehungserinnerungen befragten Kinder.

⁴⁷ Bereits in Taipeh und Taidong fiel uns auf, dass es in Taiwan beim Fotografiert-Werden kaum Privatsphäre gibt. Der kleine Theo mit seinen blonden Locken wurde mehrmals täglich von Passanten fotografiert, ohne dass unser Einverständnis eingeholt wurde. Als er einmal in einem Park mit kleinen Steinchen spielte, kam ein Mann mit einem Teleobjektiv bis auf wenige Zentimeter an ihn heran, um ihn abzulichten. Dabei hielt er Theos Hände fest, um seine fotografischen Vorstellungen besser umzusetzen.

⁴⁸ In der chinesischen Kultur ist Nacktsein und die Entblößung des Körpers mit starker Körperscham belegt und somit verpönt.

Dorffesten Würstchen, beteiligte mich an kollektiven Aufräumarbeiten und „half“ (*semidong*) bei der Ausschüttung des Zements bei der Errichtung von Wohnhäusern.

2.7 Angewandte Methoden

Ich empfand meine Feldforschung in vielerlei Hinsicht als eine methodische Herausforderung, da sich aufgrund unerwarteter Probleme Vieles nicht wie angedacht umsetzen ließ. Vor allem der Glaube an bössartige *Anito*-Geistwesen erwies sich als ein nicht zu unterschätzender Faktor, der die Besprechung vieler Themen immens erschwerte, wenn nicht unmöglich machte. Aber auch die Regeln der Altershierarchie und des allgemeinen Umgangs im Dorf miteinander erschwerte die Erhebung von Daten. Ich werde zunächst einen Überblick über die von mir im Feld angewandten Arbeitsweisen und Methoden geben, um diese dann hinsichtlich der durch sie aufgeworfenen Probleme zu besprechen.

Nach einer dreimonatigen explorativen Phase begann ich im Frühjahr 2011 mit der systematischen Datenerhebung. Es erwies sich als schwierig, Feldforschungsassistent*innen auf Lanyu zu finden, da sich jüngere Tao mit einer vergleichsweise höheren Schulbildung zu Ausbildungs- oder Arbeitszwecken vorwiegend in Taiwan aufhalten. Meine Wahl fiel schließlich auf Xie Laiyu (謝來玉), eine Frau aus *Iranmeylek*, die ein Studium in „Umweltwissenschaften“ (生態學 *shengtaixue*) abgeschlossen hatte und danach – durch christliche Werte inspiriert – ein Jahr lang in einem belgischen Altenheim gearbeitet hatte.⁴⁹ Sie wurde bei unserem ersten Treffen von ihrer gleichaltrigen Freundin Huang Yingzhen (黃英珍) begleitet, die fortan mit uns im Team arbeitete.⁵⁰ Ich lernte durch meine Assistentinnen, dass Effizienz auf Lanyu nicht den höchsten Wert darstellt, sondern die Solidarität und Verbundenheit einer Gruppe. Unsere gemeinsame Forschungssprache war das Chinesische. Die auf *ciriciring no tao* geführten Interviews wurden von ihnen in diese Sprache übersetzt. Unsere Arbeitsweise orientierte sich an den lokalen Gepflogenheiten.⁵¹ Die intensive Zusammenarbeit mit Laiyu und Yingzhen erwies sich als außerordentlich fruchtbar. Ohne sie wäre meine Dissertation nicht in dieser Form zustande gekommen.

⁴⁹ Hierbei handelt es sich für lokale Maßstäbe um eine recht ungewöhnliche Biografie, da die Tao normalerweise jeglichen Umgang mit sterbenden Alten vermeiden, um auf diese Weise der Gefahr einer Kontaminierung mit „schlechten Dingen“ zu entgehen. Xie Laiyu verstarb am im Frühjahr 2014 an einer auf Muskelschwund basierenden Erkrankung, die mit einer „depressiven Verstimmung“ einherging.

⁵⁰ Nach einiger Zeit begann ich, Huang Yingzhen aufgrund ihres Einsatzes für unsere Forschung aus eigener Tasche ein Gehalt zu zahlen, da im Forschungsbudget nur das Geld für eine Assistentin vorgesehen war.

⁵¹ Als „Büro“ diente uns ein Laden, in dem lokales Kunsthandwerk an Tourist*innen verkauft wurde. Wenn wir zusammenarbeiteten, bestand immer eine Situation der sozialen Kontrolle, die dadurch erzeugt wurde, dass wir die Tür offen stehen ließen oder dass beide Assistentinnen gleichzeitig anwesend waren. Wenn wir im Dorf Interviews durchführten, gingen meine Assistentinnen in 5-10 Meter Abstand von mir, um ihre „moralische Rechtschaffenheit“ nach außen hin zu demonstrieren (siehe auch *genderspezifische Interaktionsmuster* in Kap. 8). Des Öfteren wurde unsere Forschungsarbeit unterbrochen, weil Laiyu und Yingzhen ihren Verpflichtungen innerhalb der Verwandtschaftsgruppe nachkommen mussten.

2.7.1 Erhebung des emotionalen Vokabulars der Tao

Wir begannen mit der Erhebung des emotionalen Vokabulars des *cirisiring no tao*, was vier Monate in Anspruch nahm. Als Ausgangspunkt diente uns eine Liste chinesischer Emotionswörter aus RUSSELL & YIK (1996), eine Wörterliste des *Yami Language Learning Center*, eine Wörterliste aus BENEDEK (1987), eine Auswertung des in RAU & DONG (2006) enthaltenen Materials sowie die im Index von HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER (2006) enthaltenen Emotionswörter. In einem ersten Schritt bat ich meine Assistentinnen um Tao-sprachliche Entsprechungen der in diesem Material aufgeführten Emotionswörter sowie um das Aufschreiben einer emotionalen Geschichte, aus der die Bedeutung der betreffenden Emotionswörter ersichtlich wird. Gelegentlich fielen meinen Assistentinnen auch selbst weitere Emotionswörter ein, die dann in unsere Liste aufgenommen wurden.

Teilweise war es für mich schwierig zu beurteilen, wo die Grenze zwischen Emotionswörtern und anderen Begriffen verlief. Z. B. ist das Wort für „frieren“ (*mamez*) einerseits ein deskriptiver Terminus, der eine länger andauernde Unterkühlung, gelegentlich auch verbunden mit einem Zittern oder Schüttelfrost, bezeichnet. Da „frieren“ aber auch eintritt, wenn eine Person „von einem böartigen Geistwesen besessen“ (*ni kovotan no anito*) wird, kommt diesem Begriff eine wichtige affektiv-phenomenologische Bedeutung zu. Die Erhebung des emotionalen Wortschatzes in einer gegebenen Sprache muss nach emischen Gesichtspunkten verlaufen, sie kann nicht anhand einer fertigen Liste „allgemeiner“ Emotionstermini abgefragt werden.

Nachdem auf diese Weise 126 Emotionstermini zusammengekommen waren, schrieb ich diese auf Kärtchen und ließ sie mir von insgesamt sieben Informant*innen unterschiedlichen Alters und Geschlechts sortieren (Methode des *pile sorting*). Die hohe Zahl an Emotionswörtern und vergleichsweise geringe Zahl an Informanten bewirkte allerdings, dass keine statistisch relevante Auswertung der gelegten Emotions-Cluster erfolgen konnte. Trotzdem erkannte ich durch das *pile sorting*, dass Emotionsbegriffe von den Tao in der Regel interpersonal aufgefasst werden und sich in „angenehme“ (*apiya*) und „unangenehme“ (*marahet*) Empfindungen unterscheiden lassen. Ein weiteres Ergebnis der Kartenlege-Methode war die positive Konnotation der Emotion „Scham“ (*masnek*) bei den Tao.

Als zweiter Schritt erfolgte eine systematische Befragung zu den kulturspezifischen Bedeutungen der einzelnen Emotionswörter, die mittlerweile auf 150 angewachsen waren und am Ende unserer Erhebungen die Zahl von 268 erreichen sollten. Ziel war es, für jeden Begriff mindestens zehn emotionale Geschichten zu sammeln, in denen nach Möglichkeit auf die bei HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER (2006) genannten Subsysteme des Mehrkomponenten-Emotionsmodells referiert werden sollte. Wir fragten unsere Informanten z. B.:

- Was ist passiert, als Du Dich das letzte Mal ... gefühlt hast?

- Was hast Du dann gemacht?
- Waren noch andere Personen beteiligt? Wie haben diese reagiert?
- Wie war Dein Körpergefühl?
- Woran haben die anderen erkannt, dass Du Dich ... fühlst?
- Welche Emotionen hat Dein Verhalten bei anderen Personen ausgelöst?
- Wer kann diese Emotionen empfinden?

Wie ich gleich erläutern werde, war das Stellen dieser Fragen in vielen Fällen jedoch nicht möglich. An den Erhebungen zum emotionalen Vokabular des *ciriciring no tao* nahmen 41 Personen in einem Alter zwischen 31-84 Jahren teil. Ich habe darauf geachtet, dass sich die Informanten nach Alter, Geschlecht, Bildungsgrad und religiöser Orientierung (z. B. zum Christentum) unterschieden. Jüngere Personen konnten aufgrund ihrer mangelhaften Sprachkenntnisse nicht befragt werden.⁵²

2.7.2 Interviews zu den Ethnotheorien und elterlichen Strategien⁵³

Die von uns durchgeführten Interviews besaßen einen semi-strukturellen Charakter. Wir gaben bestimmte Themen, manchmal auch mit konkreten Fragen verbunden, vor und ließen die Informanten erzählen.

Zu den Ethnotheorien der Tao von Kindheit, Emotion und Entwicklung wurden insgesamt 13 Personen befragt.⁵⁴ Wir versuchten zu ermitteln, welche lokalen Begriffe den Bereich des Emotionalen und Affektiven abbilden, indem wir nach Entsprechungen für die chinesischen Emotionskonzepte 情緒 (*qingxu*; etwa: „Emotion“, „Gefühl“), 感覺 (*ganjue*; etwa: „Empfindung“) und 心情 (*xinqing*; etwa: „Stimmung“) fragten. Außerdem wollten wir wissen, welche Funktion und Bedeutung den menschlichen Emotionen zukommt.

Des Weiteren fragten wir nach den „Entwicklungsphasen des Lebenslaufes“ (年齡層的階段 *nianlingceng de jieduan*), wobei wir die gesamte Lebensspanne in unsere Untersuchungen mit einbezogen. Dieser holistische Ansatz sollte sich als fruchtbar und wichtig für die Forschung erweisen, da bei den Tao z. B. die Kindheitsphase und das hohe Alter einige Gemeinsamkeiten aufweisen, die in emotionaler und affektiver Hinsicht bedeutsam sind. Ferner batem wir unsere Informanten, uns das Alter zu nennen, in dem bestimmte Emotionen erstmals auftreten. Auch wollten wir wissen, worin der

⁵² Sicherlich wäre es sinnvoll gewesen, auch das gegenwärtige chinesisch-sprachige Emotionsvokabular der Tao auf systematische Weise zu erheben. Hierzu reichte die Zeit jedoch nicht aus. Ich kenne bei den meisten Tao-sprachlichen Emotionswörtern die gängigen chinesisch-sprachlichen Entsprechungen, sodass es mir möglich ist, den emotionalen Diskurs der Tao in beiden Sprachen zu verfolgen. Da das Denken und Fühlen der Tao in wesentlichen Bereichen auch heute noch auf traditionellen Vorstellungen basiert, kommt den Emotionswörtern des *ciriciring no tao* bei einer Erforschung der indigenen Psychologie nach wie vor ein hoher Stellenwert zu.

⁵³ Weitere Interviewreihen wurden zu den Erziehungsmethoden der kindlichen Bezugspersonen sowie den Erziehungserinnerungen von Tao-Kindern und älteren Erwachsenen durchgeführt. Da in dieser Arbeit Sozialisationspraktiken und Priming-Prozesse im Vordergrund stehen werde ich das in diesen Interviews erhobene Datenmaterial nur am Rande behandeln und mich dem Thema Erziehung in einer weiteren Publikation ausführlich widmen.

⁵⁴ So wie auch bei den Interviews zu den elterlichen Strategien achtete ich darauf, dass möglichst verschiedene Personen beiderlei Geschlechts befragt wurden. Es wurden sowohl Angehörige der Eltern- als auch Großelterngeneration befragt.

Unterschied zwischen dem emotionalen Erleben von Kindern und Erwachsenen besteht und wie sich Emotionen nach Auffassung der Befragten entwickeln. Da mir bereits klar war, dass bestimmte Formen des emotionalen und affektiven Erlebens die kindliche Seele „in Aufruhr versetzen“ (*abo so panaptan so pahad*), fragten wir auch explizit nach diesem Zusammenhang. Eine weitere Frage galt dem emotionalen Ausdrucksverhalten von Kindern bzw. woran man erkennt, dass ein Kind eine bestimmte Emotion empfindet.

Bei den Interviews zu den elterlichen Strategien wurden insgesamt zehn Personen befragt, von denen die meisten damals Säuglinge und Kleinkinder betreuten. Wir gingen mit ihnen verschiedene Szenarien des Alltags durch und wollten wissen, welche „Formen der Fürsorge“ (*piveyveknen*; 照顧的方式 *zhaogu de fangshi*) zur Anwendung kamen, wenn die Kinder schliefen, ihre Wach-Zeit verbrachten, aßen etc. Außerdem fragten wir, welche Bezugspersonen die Kinder in einem gegebenen Moment betreuen. Als schnell klar wurde, dass kleine Kinder unter keinen Umständen alleine gelassen werden sollen, fragten wir auch explizit hiernach. Ein weiterer Frage-Komplex betraf die Reaktionsgeschwindigkeit der Bezugspersonen und der Art und Weise, wie sie auf die kindlichen Bedürfnisse aufmerksam wurden. Auch das Getragen-Werden und Stillen war Bestandteil dieser Interviewreihe.

Einige unserer Interviewfragen bezüglich der Ethnotheorien und elterlichen Strategien erwiesen sich im Nachhinein als falsch gestellt oder hinsichtlich der Antworten als wenig aussagekräftig. Trotzdem führten sie dazu, dass ich mit den Tao über diese Themen ins Gespräch kam, und sie brachten viele neue Aspekte zu Tage, die wir (bzw. ich) aus mangelnder Kenntnis zunächst nicht abgefragt hatten.

2.7.3 Systematische Beobachtungen

Wie bereits angesprochen, waren bei meiner Forschung weder das Video-Filmen noch Fotografieren möglich, da ein solches Verhalten von den Tao als „Verachtung“ (*ikaoya*) interpretiert wurde. Ich ging deshalb dazu über, die von mir im Feld beobachteten emotionalen Episoden auf systematische Weise hinsichtlich ihres Handlungsablaufes unter besonderer Berücksichtigung von Ausdruckszeichen und Sprechakten zu protokollieren. Als Grundlage hierfür diente mir ein von HOLODYNSKI et al. (2010) entwickeltes Coding-Manual, bei dem die Ausdruckskanäle Blickverhalten, Mimik, Gestik, Körperduktus, Raumverhalten, Intonation und Berührung Berücksichtigung fanden. Im Verlauf eines Jahres kam auf diese Weise eine Sammlung von 260 Beobachtungsprotokollen zustande. Das Gros dieser Protokolle behandelt emotionale Episoden zwischen Bezugspersonen und ihren Kindern sowie unter Peers. Aber auch Szenen unter Erwachsenen sind darunter, da eine Erforschung des emotionalen

Erlebens aus meiner Sicht holistisch erfolgen muss, um die kindliche Entwicklungsnische in ihrer Gesamtheit zu verstehen und abzubilden.

Durch die systematische Beschäftigung mit emotionalen Ausdruckszeichen wurde mein Aufmerksamkeitsfokus auf diverse immer wiederkehrende Verhaltensweisen gelenkt. Ich entwickelte aus dem bereits beobachteten Material neue Hypothesen, die ich in der Folgezeit zu überprüfen begann. So erkannte ich auf diese Weise, dass die Tao ihre Kinder in der Regel erst dann „trösten“ (*sagsagpoan*), wenn diese sich wieder „beruhigt“ (*mahanang*) haben und weder „weinen“ (*amlavi*) noch „trotzen“ (*masosolien*). Die Fokussierung auf bestimmte emotionale Ausdruckskanäle fördert eine differenzierte und feingliedrige Analyse des emotionalen Sozialisationsverlaufs – auch wenn es einer gewissen Übung bedarf, mit diesen Tools zu arbeiten.

Neben den oben genannten Methoden verbrachte ich täglich viele Stunden als teilnehmender Beobachter im Dorf und seiner näheren Umgebung. Die alltäglichen Beobachtungen und informellen Gespräche fließen mit meinem auf systematische Weise erhobenen Material in die Auswertung ein. Auch die emphatische Methode, bei der es darum geht, sich in andere hineinzufühlen, spielt in meiner Forschung eine gewisse Rolle. Hierzu gehören Reflektionen über meine eigenen Gefühle im Feld (s. o.), die u. a. mit der Wahrnehmung bestimmter Ausdruckszeichen (wie z. B. meiner eigenen Körperhaltung) zusammenhängen. Das Feld hatte mich affiziert, es hat bestimmte emotionale Dispositionen aus meiner Kindheit an die Oberfläche gespült, so wie es mich – in einem gewissen Maße – auch die sozio-kulturelle Umwelt der Tao hat spüren lassen.

Es bleibt noch zu erwähnen, dass die Auswertung meines Materials auf der Grundlage der *grounded theory* (STRAUSS & CORBIN 1990) erfolgte. Die von mir und meinen Assistentinnen erhobenen qualitativen Daten wurden durch Codierungen aggregiert, sodass sich die von mir in dieser Arbeit getroffenen Aussagen auf quantitative Weise verifizieren lassen. An den Stellen, wo sich die Zusammenhänge meiner Theoriebildung nicht quantifizieren lassen, hebe ich den spekulativen Charakter meiner Überlegungen hervor.

2.8 Methodische Probleme bei der Durchführung der Interviews

Die Durchführung der Interviews erwies sich aus einer Reihe weiterer Gründe, die ich im Folgenden aufzählen werde, als schwierig. Ein gravierendes Problem bestand im Finden geeigneter Interviewpartner*innen. Wie bereits erwähnt, wollten viele Tao nicht als Forschungsobjekte behandelt werden und „verabscheuten“ (*jyakian*) die Interviewsituation. Hinzu kam, dass viele Tao der Ansicht waren, dass sie über nur ungenügendes „kulturelles Wissen“ verfügten und dass ich deshalb lieber die „alten Leute“ (*rarakeh*) befragen sollte. Die ersten Interviews kamen zustande, weil sich Personen aus der Verwandtschaftsgruppe meiner Assistentinnen verpflichtet fühlten, unsere Arbeit zu unterstützen.

Auch einige Mitglieder der Presbyterianischen Kirchengemeinde von *Iranmeylek*, deren Gottesdienste ich während meiner Feldforschung besuchte, erklärten sich zu einem Interview bereit, weil sie aufgrund der sich hieraus ergebenden Sozialbeziehung „Mitleid“ (*makasi*) mit mir empfanden. Ich war mir jedoch von Anfang an dieses Forschungsbias bewusst und setzte alles daran, Vertrauen zu anderen Personen aufzubauen, was mir zum Ende meiner Forschung hin zunehmend besser gelang.

Die „klassische Interviewsituation“, bei der eine Person allein befragt wird, stellte sich nur selten ein. Die Tao ziehen es wenn immer möglich vor, sich in größeren Gruppen aufzuhalten. Wenn die Interviews bei den Informanten zuhause durchgeführt wurden, waren zumeist weitere Haushaltsangehörige anwesend. Bei Befragungen auf dem *tagakal* hörten bisweilen ein halbes Dutzend Personen zu. Je nachdem, wer gerade zugegen war, veränderten sich die Antworten. Die Tao sind allgemein bestrebt, nicht gegen eine „Mehrheitsmeinung“ (多數意見 *duoshu yijian*) anzureden. Im Zweifelsfall geben sie lieber nichtssagende Antworten, um keine Unstimmigkeiten zwischen sich und anderen aufkommen zu lassen. Wenn wir jüngere Personen interviewten, warteten diese bei heiklen Fragen zunächst ab, was die älteren Männer zu diesem Thema verlauten lassen würden. In der Anwesenheit von Männern nehmen sich Frauen allgemein stark zurück, da in der Tao-Gesellschaft ersteren als Redner der Vortritt gelassen werden muss. Es ist also wichtig, die jeweiligen Informantenaussagen vor dem Hintergrund der tatsächlichen sozialen Situation zu interpretieren.

Viele der von uns befragten Personen waren älter als meine Assistentinnen und ich. Es war von daher nötig, sie auf eine besonders „respektvolle“ Weise zu behandeln, die leider auch allzu häufiges Nachfragen verhinderte. Sprachlichen Akten an sich kommt bei den Tao eine besondere Bedeutung zu, da durch das gesprochene Wort „Wahrhaftiges“ hervorgebracht wird. Die im Kosmos enthaltenden Dinge werden durch Sprache in Bewegung versetzt und somit geordnet. Eine wirkungsmächtige Aussage zu wiederholen wird vor diesem kulturellen Hintergrund von den „alten Leuten“ als eine Form der „Verachtung“ (*ikaoya*) aufgefasst. Es ist meinen Assistentinnen zu verdanken, dass ich diese kulturspezifischen Zusammenhänge durchschauen konnte.

Wie ich ausgeführt habe, fühlen sich die Tao beständig von böswilligen Geistwesen belauscht. Bei den Interviews – so wie auch bei allen anderen Gesprächen – muss deshalb immer darauf geachtet werden, dass keine Informationen preisgegeben werden, die von den *Anito* gegen einen selbst oder andere Personen der eigenen Verwandtschafts- und Freundesgruppe verwendet werden könnten. Viele Dinge werden deshalb nur sehr vage angedeutet oder durch den Gebrauch von Euphemismen verschleiert. Nur wenige Personen reden offen über ihre Pläne, nach Taiwan zu reisen, weil ansonsten zu befürchten ist, dass die *Anito* ihnen „schlechtes Wetter“ (*kakawan yamalahet*) senden, was zu einem

Ausfall der gebuchten Flug- oder Fährverbindung führen würde.⁵⁵ Stattdessen sagt man in solchen Situationen, dass man „Spazieren gehen“ (*miyoyohyo*) wolle. „Schlechte Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) dürfen nicht beim Namen genannt werden, weil sie sich dann in ihren Wirkungen verstärken und Macht über die Tao erlangen. Über „Prügeleien“ (*macililiman*), halb vergessene Fehden und Unglücksfälle muss deshalb geschwiegen werden. Zur Verschleierungstaktik gehört auch, dass Personen in der Regel nur durch Personalpronomina wiedergegeben werden, sodass Nicht-Eingeweihten – ebenso wie den *Anito* – nicht wissen, wer hier genau gemeint ist. Es erfordert einiges an Übung, den Sinn dieser Desinformationsstrategien zu verstehen und richtig zu deuten.

Der Glaube an die *Anito* verhinderte außerdem, dass wir Verabredungen für die Interviews treffen konnten. Beinahe alle Interviews wurden spontan durchgeführt, indem wir morgens und nachmittags auf der Suche nach Informanten durchs Dorf gingen. Wenn Personen nicht interviewt werden wollten, „tricksten“ sie uns gelegentlich „aus“ (*manivet so tao*), indem sie z. B. vorgaben, am Abend zuhause auf uns zu warten, wir dann aber feststellen mussten, dass sie fischen gegangen waren. Auch kam es immer wieder vor, dass Personen, die ich gerne interviewt hätte, auf einmal nach Taiwan verschwunden waren.

Die meisten Informanten wollten die Interviews nicht aufzeichnen lassen, da sie Angst hatten, etwas „Falsches“ zu sagen und das Aufzeichnungsgerät bei ihnen ein Gefühl der „Hemmung“ (*kanig*) hervorrief. Wir verzichteten deshalb auf eine Tondokumentation der von uns geführten Interviews. Stattdessen schrieben sowohl meine Assistentinnen als auch ich Interviewprotokolle, die dann während unserer Arbeitstreffen besprochen und in eine einheitliche Fassung gebracht wurden. Da in den meisten Fällen drei Fassungen eines Interviews vorlagen, dienten die von uns gemachten Angaben zusätzlich der Kontrolle. Wenn eine bestimmte Aussage nicht von zumindest einer weiteren Mitarbeiter*in aus unserem Team verifiziert werden konnte, wurde sie in die Endfassung nicht mit aufgenommen. Die Besprechung der Interviews hatte den Vorteil, dass ich meinen Assistentinnen jede Menge Verständnisfragen stellen konnte. Sie erzählten mir dann aus ihrer Sicht, was der Sinn einer bestimmten Aussage oder Verhaltensweise gewesen sein könnte. Auf diese Weise entstand eine zweite Ebene der Interpretation, die von mir zur Hypothesenbildung genutzt wurde.

2.9 Hermeneutische Methode

Meine Erkenntnisse zur Sozialisation von Emotionen bei den Tao speisen sich aus den verschiedenen von mir erhobenen Daten, die ich einander gegenüberstelle und aufeinander beziehe. Durch eine hermeneutische Vorgehensweise lassen sich Verbindungen zwischen Gesagtem, Nicht-Gesagtem und

⁵⁵ Jäh einsetzende Winde machen den Landeanflug auf Lanyu häufig unmöglich, sodass die von Taidong kommende Maschine im letzten Moment wieder umdrehen und nach Taiwan zurückfliegen muss. Wer auf diese Weise seinen Flug verpasst, kann nicht automatisch mit dem nächsten Flieger fliegen, da die 19 verfügbaren Plätze normalerweise lange im Voraus ausgebucht sind. Bei Sturm stellen auch die Fähren ihre Verbindungen ein.

Beobachtetem erstellen. In den emotionalen Geschichten wird eine Vielzahl von Themen angesprochen, die sich auf anderem Weg kaum hätten erheben lassen. Da die Tao sich über die Prozesse ihres „tiefsten Inneren“ (*onowned*) in der Regel ausschweigen, wären die entsprechenden Fingerzeige ohne ein direktes Daraufstoßen wohl ausgeblieben. Das Wissen um die emotionalen Konzepte erweist sich als ausgesprochen hilfreich, wenn es darum geht, elterliche Strategien und Ethnotheorien näher zu verstehen. Auch finden sich im ethnolinguistischen Material vermehrt Hinweise auf kulturelle und ontologische Vorstellungen der Tao, sodass nachvollzogen werden kann, weshalb bestimmte Inhalte nicht verbalisiert werden können. Die auf diese Weise entstandenen Lücken können durch systematische Beobachtungen geschlossen werden, wobei sich eine abwechselnd deduktive und induktive Vorgehensweise empfiehlt. Interviews, Beobachtungen und emotionale Konzepte sind mehr als die Summe ihrer Teile. Aufeinander abgestimmt ergeben sie ein holistisches Ganzes, einen Entwurf der Kultur und Gesellschaft der Tao mit einem besonderem Fokus auf die Sozialisation von Emotionen.

2.10 Lernen durch Beobachten

Auch die Tao selbst sind „Hermeneutiker“, da sie die Zeichen ihrer Umwelt genau zu lesen und zu interpretieren wissen. Viele Zusammenhänge erschließen sie sich durch das Beobachten, das aus ihrer Sicht die eigentliche verlässliche Form der Wahrnehmung darstellt. In der überschaubaren dörflichen Welt der Tao können viele relevante Informationen auch ohne sprachliche Mittel ausgetauscht werden. Der Erfolg eines Mannes beim Fischen wird für alle *ersichtlich*, wenn die Fische auf dem Trockengestell aufgehängt werden. Sofern er einen guten Fang gemacht hat, muss er Fische an seine Verwandten verteilen, um vor ihnen nicht als „gierig“ (*mabayo*) und „geizig“ (*yatey miraratenen*) dazustehen. Wenn auf Lanyu ein Taifun aufzieht, müssen die Männer an die *vanwa* gehen, um die Boote an einen höher gelegenen, sicheren Ort zu bringen. Sie tun dies jedoch ohne Absprache, da jedem klar ist, was zu tun ist und ein jeder von seinem Haus aus beobachten kann, wann sich die anderen in Bewegung setzen (vgl. VOSS & FUNK 2015).

Früher haben die Tao kaum mit ihren Kindern geredet. Von Kindern wird erwartet, dass sie ihren (Groß-)Eltern „zuhören“ (*mangamizing*) und „schweigen“ (*jimizyak*). Auch wenn sich die Umgangsformen heute verändert haben, ist es für Kinder in vielen Situationen nach wie vor nicht möglich, das Wort an ihre Bezugspersonen zu richten. Hieraus ergibt sich ein kulturspezifischer Entwicklungspfad des Lernens, der bei Tao-Kindern vornehmlich über das Beobachten verläuft. Wenn Kinder von ca. vier Jahren an vermehrt von ihren Peers „schikaniert“ (*jyasnesnekan*) werden, müssen sie ständig achtsam sein und verfolgen, wo sich bestimmte von ihnen als „gefährlich“ wahrgenommene Kinder gerade aufhalten.

Praktische Fertigkeiten können bei den Tao nur in der konkreten Situation erlernt werden, eine abstrakte Wissensvermittlung findet hingegen nicht statt. Diese Art des Lernens durch Beobachtung wird in Taiwan als „Gelegenheitslernen“ (機會教育 *jihui jiaoyu*) bezeichnet. Eine Mutter kann ihrer Tochter nicht zuhause erklären, wie sie den lang gewachsenen Zeremonial-Taro ausgraben muss, sondern nur bei passender Gelegenheit auf den Feldern, d. h. wenn ein Ritual bevorsteht. Ein Mann, der ein *tatala* bauen möchte, muss sich zunächst einer Gruppe von Bootsbauern anschließen, um auf diese Weise allmählich zu lernen, welche Hölzer er verwenden muss und wie er die einzelnen Planken zusammensetzen kann.

Das Lernen durch Beobachten wird auch aus anderen Gesellschaften Südostasiens berichtet (siehe z. B. NICOLAISEN (1988: 211) über die Punan Bah in Zentral-Borneo). Ich habe es hier als einen eigenständigen Punkt aufgeführt, da diese kulturspezifische Form der Wissensaneignung auch für die methodische Vorgehensweise des Ethnologen bedeutsam ist. Die Kinder in einer untersuchten Kultur haben mit dem Ethnologen gemeinsam, dass sie „unwissend“ sind und sich ebenso wie dieser ein bestimmtes „Wissen“ aneignen wollen. Eine in methodischer Hinsicht sinnvolle Fragestellung zu Beginn einer jeden Feldforschung könnte deshalb lauten: Wie lernen die Personen der untersuchten Gruppe ihre eigene Kultur kennen? Denn dies ist innerhalb eines lokalen Settings ein akzeptabler Weg, den auch der Feldforscher beschreiten kann.

Teil II: GESELLSCHAFTLICHER KONTEXT

Einleitung zum II. Teil

Im II. und III. Teil meiner Arbeit beschreibe ich die historischen, sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen der kindlichen Entwicklungsnische, von der eingangs im Theorie-Kapitel die Rede war. Ich halte es für notwendig, Soziales und Kulturelles gleichermaßen zu berücksichtigen und die wechselseitigen Zusammenhänge, die aus lokaler Sicht zwischen diesen beiden Ebenen bestehen, herauszuarbeiten. Meine Interpretation des soziokulturellen Kontextes der Tao basiert auf einer kritischen Diskussion meines Datenmaterials, bei der immer wieder auf die Erkenntnisse anderer Autor*innen verwiesen wird, die innerhalb der südostasiatischen und ostasiatischen Region (und teilweise auch in anderen Weltgegenden) geforscht haben. Ich versuche somit, meine Ergebnisse von Anfang an in einen größeren regional-ethnologischen Zusammenhang einzuordnen. Im hier eingeleiteten II. Teil widme ich mich den politischen und historischen Zusammenhängen sowie der sozialen Organisation der Tao, die am besten durch die Einnahme einer prozessorientierten Perspektive verstanden werden kann (Kap. 3-8). Im darauffolgenden III. Teil stelle ich die kulturellen Vorstellungen der Tao von Person, Emotion und Entwicklung vor (Kap. 9-15).

Ich beginne Teil II mit einem historischen Rückblick, der die Geschichte Lanyus ebenso wie frühere Erklärungsansätze zur sozialen Organisation der Tao beinhaltet (Kap. 3). Ein Exkurs zu früheren japanischen und taiwanesischen ethnologischen Forschungen ist notwendig, um die Basis für eine Neuinterpretation der sozialen Organisation der Tao zu erstellen. Auch wenn das in der älteren Lanyu-Forschung dominante patrilineare Paradigma bereits kritisiert wurde (YU 1991; KAO 2012), fehlt es bislang an alternativen Darstellungen, durch welche die sozialen Organisationsformen der Tao in ihrem wechselseitigen Zusammenspiel überzeugend beschrieben werden können. Gerade in der südostasiatischen Region sind seit Ende der 1980er-Jahre eine Reihe neuer Forschungsansätze zur Verwandtschaftsethnologie entstanden, in denen die Untersuchungsfoki auf *soziale Praxis* und allgemein *Prozesshaftigkeit* gerichtet werden. Da ich die emotionale Sozialisation bei den Tao mithilfe eines sozial-konstruktivistischen Ansatz zu erklären versuche, bietet es sich an, bei einer Neuinterpretation der sozialen Organisation der Tao auf die sozial-interaktionistischen Ansätze aus den *New Kinship Studies* zurückzugreifen. Meine Perspektive auf Verwandtschaft orientiert sich an dem von Janet CARSTEN (2000: 4-6) vorgeschlagenem Konzept der *relatedness*, das sowohl „biologische“ als auch „soziale“ Beziehungen in einem theoretischen Rahmen vereint.

Meine Darstellung der sozialen Organisation der Tao beginnt mit der Beschreibung verschiedener sozialer Gruppen, die einem Individuum entweder *wohlgesonnen* sind oder aber (potenziell) *feindselig* gegenüberstehen. Es ist wichtig zu verstehen, dass es bei den Tao *hierarchische*, *egalitäre* und *antagonistische* Gruppierungen gibt, die sich teilweise überlappen. In meiner Darstellung widme ich den egalitären „Geschwister“-gruppen ein besonderes Augenmerk, da sie es sind, die in ihrer

prozessualen Dynamik immer wieder aufs Neue antagonistische Verwandtschaftsgruppen miteinander verbinden und auf diese Weise „Gesellschaft“ überhaupt erst erzeugen (Kap. 4).

Daran anschließend widme ich mich dem traditionellen Haus der Tao, das mitsamt seinen Bewohner*innen eine räumliche, sozio-ökonomische und rituelle Einheit bildet. Ich greife auf einen Ansatz zurück, der von LÉVI-STRAUSS (1969) initiiert wurde und innerhalb der südostasiatischen Region breit rezipiert wurde. Aufgrund ihres holistischen Potenzials eignen sich Häuser in einem besonderen Maße als Foki auf „Verwandtschaft“. Ich behandle die traditionale Siedlungsform der Tao, die in den 1970er und 80er Jahren durch die Intervention der taiwanesischen Regierung weiterstehend zerstört wurde. Außerdem gehe ich auf die Schutzfunktion des Hauses sowie auch seine rituelle Reinheit ein. Häuser und die in ihnen residierenden „Hausgemeinschaften“ (*asa kavahey*) bilden bei den Tao sozio-ökonomische Einheiten, auf deren Basis Nahrung produziert und getauscht wird. Nach Auffassung der Tao sind Häuser lebendig, da sie (ebenso wie Boote) über eine Seele verfügen. Die traditionellen Behausungen der Tao sind früher „im Prozess der Ehe“ immer wieder vergrößert worden. Auch moderne Tao-Häuser besitzen einen prozessualen Charakter, der sich darin äußert, dass ihre Besitzer die Gebäude nach Möglichkeit um immer weitere Anbauten erweitern (Kap. 5).

Des Weiteren beschreibe ich, wie bei den Tao durch Kommensalität und Nahrungstausch diverse Grenzziehungen zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen vorgenommen werden. Hierzu ist es notwendig, die kulturelle Bedeutung von Nahrung, aber auch von Blut und Milch in Erfahrung zu bringen. Am Beispiel des Nahrungstausches lässt sich aufzeigen, dass die Tao über ein von westlichen Konzeptionen abweichendes Personenkonzept verfügen. Der Nahrungstausch spielt auch in der Kommunikation mit den „Ahnen“ (*inapowan*) eine bedeutsame Rolle. Das Moralverständnis der Tao orientiert sich am

sozio-ökonomischen Erfolg einer Person (bzw. eines Haushalts) und referiert somit auf den Ist-Zustand. Da mit dem Geben und Empfangen sowie Nicht-Empfangen von Nahrungsmitteln viele Emotionen verbunden sind, beschreibe ich außerdem die affektive und emotionale Ebene sozialer Grenzziehungen (Kap. 6).

Als nächstes befasse ich mich mit dem Lebenslaufmodell⁵⁶ der Tao. Das bei den Tao anzutreffende System der Teknonyme definiert die einzelnen Stationen des Lebens und weist Kindern ebenso wie Eltern und (Ur-)Großeltern ihre jeweiligen Plätze innerhalb des sozialen Gefüges zu. Zum

⁵⁶ Der Lebenslauf bei den Tao weist deutliche geschlechtsspezifische und individuelle Unterschiede auf. Auch gibt die Statusposition eines Haushaltes vor, wie sich deren Mitglieder in der Interaktion mit anderen zu verhalten haben. Da die Gesellschaftsordnung der Tao in ökonomischer und politischer Hinsicht weder stratifiziert noch in einem mit modernen postindustriellen Gesellschaften vergleichbaren Maße divers und komplex ist, lassen sich jedoch einige allgemeingültige Aussagen über einen allgemeinen Entwicklungsverlauf treffen. Es ist wichtig, an dieser Stelle auf bestehende intra-gesellschaftliche Unterschiede hinzuweisen, um deutlich zu machen, dass es keine modale Persönlichkeit bei den Tao gibt bzw. geben kann.

Alter hin erfolgt bei den Tao ein Perspektivwechsel, der dazu führt, dass die hierarchisch organisierte Verwandtschaftsgruppe immer mehr in den Mittelpunkt rückt und die bestehenden egalitären und affinalen Verbindungen allmählich an Bedeutung verlieren. Auch ist festzustellen, dass Kinder und Heranwachsende aus eigener Kraft physische Mangelzustände überwinden müssen. Die Erfüllung bestimmter Grundbedürfnisse erfährt vom Kindheitsalter an (nicht jedoch in der Säuglings- und Kleinkindphase!) eine Einschränkung, die sich maßgeblich auf die Herausbildung der Gefühle bei den Tao auswirkt. Die frühkindliche affektive „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) kann nur überwunden werden, wenn die betroffenen Individuen selbst aktiv werden, Nahrung produzieren und sich am System des Gabentausches beteiligen (Kap. 7).

Ich unterscheide in meiner Arbeit zwischen *allgemeinen* und *sozialisationspezifischen* Mustern sozial-räumlicher Interaktion. Unter ersteren verstehe ich, wie in der Tao-Gesellschaft Individuen normalerweise miteinander verkehren, unter letzteren die speziellen Umgangsformen zwischen Bezugspersonen und ihren Kindern (siehe IV. Teil, Kap. 16-19). Es ist wichtig, die allgemeinen sozial-räumlichen Interaktionsmuster als Teil der kindlichen Entwicklungsnische zu behandeln, da Kinder sehr genau beobachten, wie sich Erwachsene und ältere Kinder um sie herum verhalten und diesem Modell später nacheifern. Ich konzentriere mich bei meiner Darstellung der allgemeinen sozial-räumlichen Interaktionsmuster auf die sozialen Verhaltensweisen innerhalb der Altershierarchie sowie den Umgang zwischen Männern und Frauen (Kap. 8).

3 Historischer Rückblick

3.1 Die Geschichte Lanyus

Lanyu liegt von den Philippinen aus betrachtet im Norden einer Inselkette, die sich entlang der Luzonstraße erstreckt und die Philippinensee mit dem Südchinesischen Meer verbindet. Die Vorfahren der Tao entstammen den nord-philippinischen Batan-Inseln, von denen aus sie bis vor etwa 450 Jahren in mehreren Einwanderungswellen Lanyu besiedelten (UTSURIKAWA 1931; zitiert in MABUCHI 1956: 5). Seit der Song-Dynastie (960-1279) bestanden weitreichende Seehandelsnetzwerke chinesischer und philippinischer Händler zwischen Ostasien und Südostasien sowie innerhalb Südostasiens. Es ist davon auszugehen, dass diese Handelsexpeditionen zu fortlaufenden, wenn auch sporadischen Kulturkontakten zwischen regionalen Händlern und den Tao geführt haben. Bis ins 17. Jahrhundert hinein bestanden Handels- und vereinzelt auch Heiratsbeziehungen zwischen den Tao und den Bewohnern der Batan-Inseln (BENEDEK 1987). Im 17. Jahrhundert kam der philippinische Seehandel jedoch jäh zum Erliegen, weil die spanische Kolonialmacht den Besitz hochseetauglicher Boote verbot (WANG 2008).

3.1.1 Schiffsplünderungen

Die Tao besaßen bei chinesischen und westlichen Seeleuten bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein eine Reputation als „Meuchelmörder“ und „Kannibalen“. SCHEERER (1926; zitiert in DE BEAUCLAIR 1969: 124) berichtet in seinen Studien über die Batan-Inseln von einem Kapitän, der seiner verdurstenden Mannschaft verbot, die von den in Kanus herbeifahrenden Tao gereichten Kokosnüsse anzunehmen „as they were known to have killed those who had earlier come to their shores.“ Im Oktober 1903 erlitt die Mannschaft des amerikanischen Dreimasters *Benjamin Sewall* vor der Küste Lanyus Schiffbruch. Als ein Teil der Besatzung versuchte, an Land zu gehen, wurden sie von den Tao feindlich empfangen, wie die von EGAN (1983: 73) dokumentierten Aussagen zweier Seemänner russischer und philippinischer Herkunft belegen:

Upon nearing Botel Tobago⁵⁷ Island, the mate insisted on landing. When savages appeared on the beach, they tried to get away, but were stripped of their cloths to the skin, ..., their watches and belongings taken, then the boat was overturned. They were about half a mile from the shore. The savages then left them clinging to the overturned boat.

Nach WOLF (1972: 1) war die Plünderung von gestrandeten Schiffen und das Ausrauben von Schiffsbrüchigen kein Einzelfall, sondern eine bei den an der Ostküste Taiwans lebenden TYZM eine durchaus verbreitete Praxis. Da die damals amtierende Qing-Regierung (1644-1911) ausländischen Mächten für ihre „verloren gegangenen“ Schiffsbesatzungen keine Entschädigung zahlen wollte und

⁵⁷ Die Insel Lanyu wurde vor dem Zweiten Weltkrieg – und gelegentlich auch danach – in der westlichen Literatur als Botel Tobago bezeichnet.

auch nicht in der Lage war, die TYZM zu kontrollieren, unternahmen Japan und die USA im ausgehenden 19. Jahrhundert auf eigene Faust Strafexpeditionen ins Landesinnere der entsprechenden Küstenabschnitte.

Die damaligen Tao hatten es beim Plündern der Schiffe vor allem auf Gold, Silber und andere Metalle abgesehen, die sie zu Blech verarbeiteten. Der Traum eines jeden Mannes war der Besitz vieler Silberbleche, die er zu einer konischen und maskenartigen Kopfbedeckung zusammenfügte (KANO & SEGAWA 1956: 86 + 334-7; DE BEAUCLAIR 1969: 124-125, Abb. VIII (2)). Es lag den Tao m. E. fern, die Gestrandeten umzubringen, da man insbesondere die „Totengeister“ (*Anito*) gewaltsam ums Leben gekommener Personen fürchtete. Stattdessen halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass man möglichst keine Beziehung zu den Fremden herstellen wollte und unter Verwischung aller Spuren eine Art „passive Sterbehilfe“ leistete, indem man (wie von den überlebenden Seeleuten der *Benjamin Sewall* berichtet) das Rettungsboot umdrehte, damit diese eines „natürlichen“ Todes starben. Oder man versuchte, die Gestrandeten „hereinzulegen“ (*manivet so tao*), indem man ihnen fälschlicherweise Hilfe versprach, sie dann aber im Stich ließ und nicht über den genauen Ort des Dorfes informierte (DE BEAUCLAIR 1969: 124). Als „Totengeister“ hatten sie aufgrund ihrer Unwissenheit somit keine Möglichkeit, Rache an den plündernden Tao zu üben. Die an den Beutezügen beteiligten Männer schwiegen über die Ereignisse, da sie die „Totengeister“ der Fremden nicht durch entsprechende Verweise aufrütteln und auf sich aufmerksam machen wollten.

3.1.2 Japanische Kolonialzeit und Errichtung eines Anthropologischen Reservats auf Lanyu

Nachdem Japan siegreich aus dem Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg (1894-95) hervorgegangen war, wurde Taiwan im Jahr 1895 japanische Kolonie. Somit wechselte auch die Insel Lanyu, die erst 1877 offiziell von der Qing-Dynastie als chinesisches Territorium beansprucht worden war, den Besitzer. Allerdings war es der Qing-Regierung weder gelungen, regelmäßige Handelsbeziehungen mit den Tao zu etablieren, noch eine ständige chinesische Präsenz auf dem Eiland zu errichten (YU 1991: 2). Das koloniale Zeitalter wurde somit *de facto* erst 1896 eingeläutet, als das japanische Kaiserreich ein Kriegsschiff nach Lanyu entsandte und in der Folge bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges auf der Insel durch Regierungsbeamte und Wissenschaftler vertreten war.

Von Anfang an bestand bei den Japanern ein großes Interesse an ethnographischer Forschung auf Lanyu. Der um die vorletzte Jahrhundertwende einflussreiche japanische Ethnologe TORII Ryūzū ordnete eine Politik der Nicht-Einmischung in die internen Angelegenheiten der Tao an, die sich auf diese Weise abgesehen von gelegentlichen Arbeitseinsätzen und einem rudimentären Schulunterricht ihrer Kinder in vielen Lebensbereichen selbst überlassen blieben. Man muss die einflussreiche Rolle damaliger japanischer Ethnologen im Kontext der japanischen Nationalstaatsbildung sehen. Um vom Westen als „zivilisiert“ und ebenbürtig betrachtet zu werden, war Japan bestrebt, einen

evolutionsgeschichtlich „fortschrittlichen“ Platz in der asiatischen Geschichte einzunehmen. Wie im Europa und Nordamerika des ausgehenden 19. Jahrhunderts allgemein üblich, bediente sich auch Japan hierbei eines auf „Rasse“ basierenden Diskurses (WONG 2004: 285). Die 1894 von TORII in Tokio mitbegründete Anthropologische Gesellschaft nahm sich die evolutionistischen Theorien der damaligen Zeit zum Vorbild und versuchte, durch anthropometrische Verfahren sowie einen diachronen materiellen Kulturvergleich austronesische Wanderungsbewegungen nachzuzeichnen.⁵⁸

Die theoretischen Prämissen des evolutionistischen Ansatzes begünstigten ein statisches und ahistorisches Kulturverständnis innerhalb der damaligen japanischen Ethnologie. TORII wollte unter völliger Ausblendung bestehender Kulturkontakte zwischen TYZM und chinesischen Einwanderern die „connection between the island’s living fossils, the Aborigines, and Japan’s prehistoric inhabitants“ (BARCLAY 2001: 134) ergründen. Für seine Zwecke boten sich die Tao auf Lanyu in besonderer Weise an, weil sie aufgrund ihrer Insellage weniger stark sinisiert waren als die übrigen TYZM-Gruppen. Nach TORIIs Auffassung waren die Tao die „primitivsten“ Einwohner der neu erworbenen Kolonie Taiwan und in ihrer „Ursprünglichkeit“ äußerst wertvolle Subjekte ethnographischer Forschung.

TORII wollte verhindern, dass die Tao ein ähnliches Schicksal wie die tasmanischen Ureinwohner erlitten, deren Verschwinden er zutiefst bedauerte (WONG 2004: 293). Die traditionelle Kultur der Tao sollte um jeden Preis geschützt werden, damit sie von den japanischen Ethnologen in Ruhe erforscht werden konnte. Aus diesem Grund wurde auf sein Anraten hin ein *Anthropologisches Reservat* auf Lanyu errichtet. Durch strikte Einreisebeschränkungen und die Kontrolle des Warenflusses wurde die Insel mitsamt ihren Bewohner*innen von Beginn der japanischen Kolonialzeit an von der Außenwelt abgeschirmt. Die künstliche Abschirmung von modernen Einflüssen führte dazu, dass die Tao viele ihrer Traditionen länger als anderswo in der insularen Pazifikregion aufrechterhielten. Der erst in den 1960er- und 70er-Jahren geballt einsetzende Transformationsprozess traf viele Tao daher mit besonderer Heftigkeit und verursachte in beinahe allen Familien ein hohes Maß an sozialem Leid.

Über die Lebenswelt im damaligen Anthropologischen Reservat ist nur wenig bekannt. Als der junge Edmond R. LEACH und der amerikanische Psychiater Kilton STEWART im Sommer 1936 einige Monate bei den Tao verbrachten, zeigen sich beide in ihren Publikationen durchaus begeistert von der

⁵⁸ TORII ging davon aus, dass die heutigen Japaner*innen aus der Vermischung verschiedener Völker hervorgegangen waren, die in größeren zeitlichen Abständen Japan erreichten. Neben Einwanderungswellen aus Nordostasien und Indochina soll nach dieser sogenannten *mixed nation theory* eine dritte Besiedlungswelle aus Indonesien kommend Japan erreicht haben (ASKEW 2003: 140). Die austronesischen Einwanderer*innen trafen auf der südjapanische Insel Kyūshū ein und scheinen somit der Kuroshio-Meereströmung, die sich von den Philippinen aus entlang der Ostküste Taiwans und an Okinawa vorbei bis zum japanischen Archipelago erstreckt, gefolgt zu sein. Die angenommene Route führte demnach unmittelbar an Lanyu vorbei, weshalb diese Insel nach TORIIs Auffassung für die Erforschung der japanischen Frühzeit eine Schlüsselrolle einnahm.

japanischen Isolationspolitik (LEACH 1937; STEWART 1937, 1947). Während ihres Aufenthaltes auf Lanyu gab es vier japanische Polizisten sowie vier Hilfspolizisten, die aus anderen TYZM-Gruppen rekrutiert worden waren. Außerdem war auf der Insel ein Arzt sowie ein Lehrer anzutreffen. Etwa zwei Mal im Monat wurde Lanyu von einem Schiff angelaufen, das Vorräte brachte. Ein Problem der Japaner bestand in der Einbeziehung der Tao in die lokale administrative Verwaltung. Da es in der egalitären Gesellschaft der Tao keine „Chiefs“ gab und niemand gegen Bezahlung als Dorfrepräsentant gegenüber der japanischen Kolonialverwaltung fungieren wollte, war es lediglich gelungen, ehrenamtliche Dorfvorsteher als Ansprechpartner zu gewinnen. LEACH beschreibt deren Tätigkeit als „not particular arduous“ und „little beyond that of acting as official mouthpieces for the police“ und kommt zu dem Schluss, dass ansonsten keine Einmischung in die soziale Struktur des Dorfes erfolgt ist (1937: 430). Missionaren und Händlern war der Zugang zur Insel untersagt. Die Polizisten betrieben eine Art kontrollierten Handel mit den Tao, der jedoch LEACH zur Folge „strictly limited in kind and extend“ war (ebd.). Der von der Polizei organisierte Handel besaß einen edukativen Charakter, da die Tao zunächst Tonfiguren von Booten, Menschen und Tieren anfertigen und an die Japaner verkaufen mussten, um dann mit dem erworbenen Geld dringend benötigte Eisenwerkzeuge und Baumwollfäden zu erwerben.⁵⁹ Auf diese Weise wollte man den Tao, die bislang Münzen zu Metallblechen verarbeitet hatten, die Idee von Geld als einem Zahlungsmittel vermitteln (LEACH 1937:431).

Worüber LEACH und STEWART jedoch nicht berichten, was aber noch von älteren Bewohner*innen in *Iranmeylek* erinnert wird, war das teilweise demütigende Auftreten der Japaner bei der Rekrutierung von Tao für Arbeitseinsätze. Demnach war es nicht unüblich, dass Tao-Männer auf solchen Arbeitseinsätzen von den japanischen Polizisten sowohl angeschrien als auch geschlagen wurden. In den in *Imorod*, *Yayo* und *Iranmeylek* bestehenden Schulen, die von 1923 an durch Zwangsarbeit errichtet wurden (HUGU SUTEJ 2012), wurden Schüler den damaligen japanischen Erziehungsmethoden entsprechend von ihren Lehrern mit einem Stock auf Gesäß und Hände geschlagen und bei schwerwiegenderen Vergehen in das Fäkalienbecken geworfen (RAU & DONG 2006:160-172). Meine Interviews mit Bezugspersonen und Kindern haben ergeben, dass die damals von den japanischen Lehrern praktizierte Disziplinarmaßnahme des „Strafe-Stehens“ (罰站 *fazhan*) auch heute noch in einigen Familien angewandt wird.⁶⁰

⁵⁹ Die Eisenwerkzeuge wurden exakt nach dem Gesichtspunkt der Ähnlichkeit zu traditionellen Gerätschaften ausgewählt. Auch achteten die Japaner – wahrscheinlich unter Anleitung von Ethnologen – darauf, dass die Tao zwar Baumwollfäden, nicht aber Baumwollstoffe erwerben konnten, da man die einheimische Weberei schützen wollte (LEACH 1937: 432).

⁶⁰ Beim „Strafe-Stehen“ mussten Tao-Schüler*innen für längere Zeit auf dem Schulhof mit gebeugten Knien regungslos stehen bleiben. In der mittäglichen Sommerhitze konnte dies dazu führen, dass die betroffenen Kinder in Ohnmacht fielen.

3.1.3 Krisenzeiten vs. „normale“ Zeiten

Der taiwanesischer Ethnologe YU Guanghong und der auf Lanyu geborene Pastor DONG Senyong kommen bei ihrem gemeinsamen Versuch, die Geschichte Lanyus auf der Grundlage von Erinnerungen älterer Informant*innen zu rekonstruieren zu dem Schluss, dass die gesellschaftliche Ordnung in früheren Zeiten regelmäßige Zusammenbrüche erlitt. In sporadisch auftretenden Trockenperioden konnten die Meeressalze wegen des aussetzenden Regens nicht wie sonst von den Feldern gewaschen werden, weshalb es erst zu Nahrungsmittelknappheit und dann zu Hungersnöten kam.⁶¹ In ihrer Verzweiflung bildeten die verschiedenen Verwandtschaftsgruppen Milizen, die auf der Suche nach Essbarem gewaltsam gegen Schwächere vorgingen (YU & DONG 1998: 79ff).

Es gab früher auf Lanyu keine Möglichkeit, die Auswirkungen von Nahrungsmittelknappheit durch Errichtung neuer Siedlungen⁶² oder temporäre Migration⁶³ abzumildern. Seit der Kolonialisierung der Philippinen durch die Spanier, die im 17. Jahrhundert auch die Batan-Inseln erreichte, waren die Tao *de facto* von Kontakten zu anderen Inseln abgeschnitten.⁶⁴ Während der sporadisch auftretenden Hungersnöte mussten die Tao in ihren Dörfern verbleiben und sich mit der Notsituation arrangieren. Verwandtschaftsgruppen mit vielen männlichen Mitgliedern konnten in Krisenzeiten viel effektiver agieren als Haushalte ohne entsprechende Zusammensetzung. Sie konnten z. B. Feldhütten errichten und die verbliebenen Feldfrüchte vor „Dieben“ (*manako a tao*) bewachen. Auch bestand für sie die Möglichkeit, andere, personell weniger gut aufgestellte Gruppen auszuspähen und dann in einem geeigneten Moment auf deren unbewachte Felder gehen, um Nahrung zu stehlen. Auch lauerten sie – den bössartigen *Anito*-Geistwesen nicht unähnlich – ihren Gegnern auf, um deren verbliebene Nahrungsmittel „an sich zu reißen“ (*magom*) (YU & DONG 1998: 80). In Krisenzeiten regierte bei den Tao das Recht des Stärkeren, es galt, das blanke Überleben zu sichern.⁶⁵

Die damals begangenen Übergriffe leben nach wie vor im kulturellen Gedächtnis der Tao fort, auch wenn über dergleichen „schlechte Dinge“ (*marahet ta vazvazey; marahet so vazey*) für

⁶¹ Neben Hungersnöten gab und gibt es auf Lanyu noch weitere Plagen, wie etwa Taifune, Überschwemmungen und Erdbeben. In den 1920er- und 30er-Jahren grassierte in den Tao-Dörfern die Cholera, die viele Todesopfer forderte und von den Tao auf die Mächenschaften der bössartigen *Anito*-Geistwesen zurückgeführt wurde (YU & DONG 1998: 85-6).

⁶² Wie ich in der Einleitung beschrieben habe, lässt die Insel Lanyu nur an wenigen Stellen eine Besiedlung zu. Von den Hungersnöten betroffene Personengruppen konnten deshalb nicht einfach anderswo auf der Insel eine neue Siedlung errichten. Auch waren die in der Nähe der Dörfer gelegenen Stellen, an denen man Nasstarofeldbau betreiben konnte, vollständig erschlossen.

⁶³ Diese Möglichkeit bestand z. B. auf mikronesischen Atollen (vgl. LUTZ 1988).

⁶⁴ Frühere Kontakte nach *Lüdao* – einer in der Nähe der taiwanesischen Hauptinsel gelegenen kleinen Insel – brachen nach der gewaltsamen Eroberung durch chinesische Siedler ab. Die Überquerung der Kuroshio-Strömung zwischen Taiwan und Lanyu erfordert größere Boote, die von den Tao in den letzten Jahrhunderten jedoch nicht mehr gebaut wurden.

⁶⁵ Die von YU & DONG geschilderten Ereignisse finden sich auch im kulturellen Gedächtnis der Bewohner*innen von *Iranmeylek* wieder. Meine Assistentin HUANG Yingzhen erzählte mir, dass vor etwa 200 Jahren eine Gruppe von „Dieben und Wegelagerern“ (*marahet a tao*; wörtl.: „schlechte Menschen“) eine provisorische Siedlung am Fuße eines steilen Hanges errichteten, der sich wenige hundert Meter vom Dorf entfernt befand und an dem viele Dorfbewohner*innen vorbeigehen mussten, um auf ihre Felder zu gelangen. Wenn sie von ihren Feldern zurückkamen, nahmen ihnen die Wegelagerer mit gezückten Messern einen Teil der geernteten Taros und Süßkartoffeln ab. Angeblich erhielten die Wegelagerer eine gerechte Strafe, als ein Erdbeben ihre Ansiedlung vernichtete und viele von ihnen verschüttete.

gewöhnlich geschwiegen wird, um alte, jetzt beigelegte Fehden nicht wiederaufleben und erneut ausbrechen zu lassen. Die Vorfahren der Tao haben die Insel Lanyu mit einem System von Toponymen versehen, um die spezifischen Eigenschaften der Flurstücke im kollektiven Gedächtnis der Dorfgemeinschaften zu tradieren. Auf diese Weise können Orte in den Gärten und Obstplantagen, an denen sich in vergangenen Zeiten Morde ereigneten, über viele Generationen hinweg genaustens erinnert werden. Man glaubt, dass die Totengeister der Ermordeten nach wie vor dort herumirren und in ihrem Wunsch nach Rache jedem Eindringling Schaden zufügen wollen. Auch heute noch sind die wenigsten Tao bereit, diese Orte zu betreten, geschweige denn, dort ein Feld anzulegen.

Die meiste Zeit war es den Tao jedoch möglich, auf ihrer Insel ein relativ gutes Auskommen zu haben und mit allen lebensnotwendigen Gütern versorgt zu sein. Dieser Zustand wird von SYAMAN RAPONGAN (2003), einem Tao-Schriftsteller, der in Taiwan Ethnologie studiert hat, in Anlehnung an SAHLINS (2017 [1968]) als *original affluent society* beschrieben. Das Oszillieren zwischen Krisenzeiten und „normalen“ Zeiten begünstigte die Herausbildung zweier sozialer Modi: In Zeiten des relativen Überflusses erweiterten sich die sozialen Netzwerke. Zu einer verhältnismäßig großen Zahl an Verwandten und Freunden wurden Kontakte d. h. Austauschbeziehungen aufrechterhalten. Doch in Zeiten allgemeinen Mangels schrumpfte die Zahl der mit einem Haushalt verbündeten Personen, da die Erträge es nicht hergaben, viele Sozialbeziehungen aufrecht zu erhalten. Oftmals reduzierte sich das soziale Netz dann auf die Gruppe der Brüder und ihre Angehörigen. Im Extremfall musste jeder Haushalt auf sich selbst gestellt ums Überleben kämpfen. Während in Krisenzeiten eine Gruppe in Erscheinung trat, die in gewisser Weise einer „Patrilineage“ glich, stand in „normalen“ Zeiten die bilaterale Verwandtschaftsgruppe *zipos* im Vordergrund (siehe 4.1).

3.2 Inhalte kolonialer Forschung und politische Interessen

Die evolutionistische und diffusionistische Doktrin früherer japanischer Ethnologen legte den Schwerpunkt japanischer ethnologischer Forschung auf eine Erforschung der materiellen Kultur der Tao. Historische Prozesse und interethnische Beziehungen, die um die vorletzte Jahrhundertwende z. B. zwischen den Tao und chinesischen Händlern bestanden, wurden unterschlagen. Studien zur sozialen Organisation und den kosmologischen Vorstellungen der Tao wurden ebenfalls durchgeführt, doch wurden sie insgesamt als weniger wichtig erachtet. Eine Ausnahme bildet die Arbeit des Linguisten ASAI Erin (1936), der mythologisches Wissen bei den Tao erhob, jedoch keine Nachforschungen zu den genauen Bedeutungen der religiösen Ideen durchführte, da er primär an einer sprachlich korrekten Wiedergabe seines Materials interessiert war.⁶⁶

⁶⁶ Überblicke über die Forschungsaktivitäten einzelner japanischer Ethnologen auf Lanyu finden sich bei KANEKO (1975), BISCHOF-OKUBA (1989) sowie bei YAMADA (2002).

Nach dem Zweiten Weltkrieg wurden die Ergebnisse der kolonialzeitlichen japanischen ethnologischen Forschung auf Lanyu von KANO Tadao und SEGAWA Kōchiki (1956) unter dem Titel *An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines* auf Englisch publiziert. Dieses durch seine Bilderfülle beeindruckende Werk wurde als ein herausragendes Beispiel visueller Anthropologie gelobt (HEINEGELDERN 1961). Die meisten darin enthaltenen Fotografien stammen aus den 1930er-Jahren. Sie stellen die Tao auf dekontextualisierte Weise in ihrer „traditionellen“ Lebensweise und Kultur dar.

Der Historiker BARCLAY (2010) kommt durch die Gegenüberstellung eines privaten Fotoalbums des US-amerikanischen Konsuls WARNER, der zwischen 1937 und 1941 Lanyu besuchte, zu dem Schluss, dass die auf den kolonialzeitlichen japanischen Fotografien präsentierte Realität angezweifelt werden muss. Das von ihm ausgewertete Fotomaterial zeigt Tao-Männer, die beim Rudern eines „großen Kanus“ (*cinedkeran*) chinesisch oder japanisch anmutende Kleidung tragen, auch gibt es Schnappschüsse von Kindern, die in japanische Schuluniformen gekleidet sind. Die Gegenüberstellung von offiziellem und inoffiziellem Bildmaterial lässt erahnen, dass die von den Japanern künstlich herbeigeführte Abschottung der Tao vor äußeren materiellen und ideellen Einflüssen nicht absolut gewesen sein kann.

Nach der grausamen Niederschlagung eines Aufstandes in Zentral-Taiwan gegen die japanische Herrschaft im Herbst 1930, bestand aufgrund von internationaler Kritik die Notwendigkeit, die Besetzung der Insel in ein besseres Licht zu rücken. Zu diesem Zweck wurde auf Postkarten und anderem Bildmaterial die „Primitivität“ der TYZM hervorgehoben, um so eine Präsenz als Kolonialmacht in Taiwan zu rechtfertigen und kulturelle Überlegenheit zu demonstrieren (BARCLAY 2010: 99 + 106). Die japanische Machtausübung in Taiwan sollte nicht als eine auf Repressalien basierende Herrschaft dargestellt werden, in deren Rahmen die lokale Bevölkerung von den Japanern ausgebeutet und unterdrückt wurde. Ein positives Bild konnte verbreitet werden, indem sich Japan als verantwortungsbewusster zivilisatorischer Heilsbringer gegenüber den TYZM-Gruppen präsentierte. Als 1937 der Zweite Japanisch-Chinesische Krieg ausbrach, geriet Japan insbesondere in Folge des Massakers von Nanjing ein zweites Mal in die internationale Kritik, was zu einer Verstärkung der oben beschriebenen Propaganda-Strategien führte. Die allgemeine Doktrin der Zeit erforderte es, die Tao als „friedliche“ – und eben auch „zufriedene“ – Untertanen Japans darzustellen. In den Schriften von LEACH (1937) und STEWART (1937, 1947) wird diese Position recht deutlich vertreten, und es kann spekuliert werden, dass die Sicht dieser beiden Autoren auf das Anthropologische Reservat der Japaner auf Lanyu durch deren Abhängigkeit von japanischen Regierungsbeamten und Dolmetschern nachhaltig geprägt und ideologisch eingefärbt wurde. Es ist wichtig, die japanischen Quellen – egal ob Texte oder Fotografien – mit dem notwendigen Wissen um historische Zusammenhänge zu interpretieren und kritische Lesarten und Sichtweisen zu entwickeln.

3.3 Der bilaterale Ansatz

In MABUCHI (1956) findet sich eine Zusammenfassung der kolonialzeitlichen japanischen Forschungsergebnisse zur sozialen Organisation der Tao. Nach Auffassung japanischer Ethnologen ist die grundlegende soziale Einheit die Kernfamilie. Nach der Heirat erfolgt die Gründung eines eigenständigen Haushaltes. Das Verwandtschaftssystem ist im Wesentlichen bilateral, eine diskriminierende Unterscheidung zwischen patrilinealen und matrilinealen Verwandten findet nicht statt. Die bilaterale Verwandtschaftsgruppe wird als *zipos* bezeichnet (in MABUCHIs Schreibweise: *ripus*) und umfasst alle Cousinen und Cousins ersten Grades einschließlich ihrer Kinder auf beiden Seiten. Die Mitglieder einer *zipos* kooperieren auf reziproke Weise bei bestimmten Arbeiten in der Subsistenzökonomie. Außerdem gibt es Personen, wie die Enkel*innen von Egos Cousinen und Cousins ersten Grades, die als „ein bisschen verwandt“ gelten und als präferierte Heiratspartner*innen für Ego infrage kommen (MABUCHI 1956: 13). MABUCHI beschreibt folgerichtig das Verwandtschaftssystem der Tao als *Ego-zentriert* (auch wenn er selbst diesen Begriff nicht verwendet):

[W]hat the Yami⁶⁷ call relatives ... do not form any fixed group, but rather a mere grouping, the inclusive range always shifting with a given individual at a given point. The range of those who are relatives to any kinsmen (except siblings) of ego fails to coincide with ego's range of relatives: father's relatives are not necessary ego's relatives ...
(MABUCHI 1956:14).

Da die Residenzregel nach der Heirat in der Regel patri- (bzw. viri-)lokal ist und Tarofelder vornehmlich vom Vater auf die Söhne vererbt werden entstehen mit der Zeit unter bestimmten Voraussetzungen „Patrilineages oder etwas Vergleichbares“:

Thus patrilineages or something comparable might either almost have come into existence or could have remained in an almost non-existent state or simply remained latent in function under the influence of the overtly bilateral institutions which the Yami possess.
(MABUCHI 1956: 15)

Des Weiteren berichtet MABUCHI von Bootsgruppen (*fishing associations*), die sich aus den Mitgliedern der *zipos* bzw. aus denen, die „ein bisschen“ miteinander verwandt sind, zusammensetzen. Er merkt jedoch an, dass es sich hierbei „nicht notwendiger Weise um ein festgelegtes Muster (*fixed pattern*)“ handelt (MABUCHI 1956: 16). Wie ich im Folgenden darlegen werde, deckt sich MABUCHIs Einschätzung mit meinen Erkenntnissen.

3.4 Das patrilineare Paradigma

Die Ergebnisse der japanischen Forschung wurden in den 1950er- und 60er-Jahren von den taiwanesischen Ethnologen WEI Hwei-lin und LIU Pin-hsiung teilweise infrage gestellt (WEI 1958, 1959, 1960, 1972 [1953]; WEI & LIU 1962). WEI und LIU insistierten, dass die Patrilineage die

⁶⁷ *Yami* (雅美 *Yamei*) ist eine alternative Bezeichnung für die Tao, die bis in die Gegenwart hinein Verwendung findet.

grundlegende soziale Einheit der Tao darstellt. Sie beschrieben die Gesellschaft der Tao somit als primär patrilinear und nicht als bilateral, wie MABUCHI und andere japanische Ethnologen es vor ihnen getan hatten.

Obwohl WEI und LIU ihre Erhebung in der kurzen Zeit von nur drei Monaten durchführten (WEI 1959: 29), erwiesen sich ihre Studien innerhalb der taiwanesischen Lanyu-Forschung⁶⁸ als äußerst einflussreich. Der ebenfalls in Taiwan gebürtige Ethnologe YU Guang-hong, der Ende der 1980er-Jahre auf Lanyu forschte, bezeichnete WEI & LIUs *Social Structure of the Yami, Botel Tobago* (1962) als „something of a sacred text for those in Yami studies“ (1991: 7). Die Klassifizierung der Tao-Gesellschaft als patrilinear war Jahrzehnte lang anscheinend ein Paradigma, das von taiwanesischen Ethnolog*innen nicht infrage gestellt wurde (vgl. KAO 2012: 39). Auch die aus Deutschland stammende und nach dem Zweiten Weltkrieg in Taiwan lebende Ethnologin DE BEAUCLAIR (1958, 1959a, 1959b), die in den 1950er-Jahren wiederholt Forschungen bei den Tao durchführte, schloss sich WEI & LIUs Auffassung ohne einschränkende Bemerkungen an. Dasselbe gilt für den aus Ungarn stammenden Ethno-Linguisten Deszö BENEDEK (1987, 1991).⁶⁹

WEI und LIU erkennen in der sozialen Organisation der Tao ein „duales Prinzip“, das sowohl patrilineare Strukturen als auch bilaterale Tendenzen aufweist. Sie gehen also keineswegs so weit, den bilateralen Charakter der Tao-Gesellschaft zu leugnen, nur verhält es sich so, dass sie aufgrund ihres theoretischen Fokus der Patrilinearität eine Vorrangstellung gegenüber der Bilateralität einräumen. Ihrer Auffassung nach bezieht sich das Prinzip der Patrilinearität auf Residenz und Landbesitz, das Prinzip der Bilateralität begünstigt dagegen die von ihnen für weniger wichtig befundenen sozialen Aktivitäten (WEI 1959: 41). Ich werde zunächst auf die „Patrilinearität“ der Tao eingehen und dann auf die von WEI und LIU vorgefundenen bilateralen Tendenzen zu sprechen kommen.

Nach WEI und LIU organisieren sich die Tao in Patrilineages, deren lokale Bezeichnung sie mit *asa so itetngehan* wiedergeben.⁷⁰ Diese setzen sich aus patrilinearen, patrilokalen Kernfamilien (*asa kavahey*) zusammen, die zugleich separate Haushalte bilden. *Asa so itetngehan* heißt wörtlich übersetzt „diejenigen, die von einer Wurzel abstammen“ und *asa kavahey* „diejenigen, die in einem Haushalt (oder Haus) leben“. Sowohl *asa so itetngehan* als auch *asa kavahey* sind sozial-räumliche Bezeichnungen, die auf die Heimstätten der Ahnen bzw. die gegenwärtigen Behausungen der Familien verweisen. Haben die Vorfahren einer Abstammungsgruppe früher in der Mitte des Dorfes gesiedelt, so

⁶⁸ Das Zentrum der taiwanesischen Lanyu-Forschung war bis in die 1980er Jahre die Academia Senica in Taipeh (gemessen an den Publikationen zu den Tao). Eben diesem Institut gehörten auch WEI und LIU an.

⁶⁹ BENEDEK, der insgesamt zwei Jahre auf Lanyu verbrachte, gilt als einer der wenigen „kulturell Außenstehenden“, der die Tao-Sprache fließend erlernte. Doch trotz seines beachtlichen kulturellen Wissens unternahm er keine eigenen Schritte bei der Skizzierung der sozialen Organisation der Tao und zitierte in seiner Dissertation (1987) in voller Länge aus den Werken von WEI und LIU.

⁷⁰ Bei WEI (1959: 31) wird die *asa so itetngehan* als Sub-Patrilineage bezeichnet. Der übergeordnete Name der Patrilineage (bzw. des Patriclans) wird dagegen mit *asa satengu* angegeben. Da ich letztere Bezeichnung selbst nie vernommen habe und sie auch in den Schriften anderer Ethnolog*innen nicht vorkommt, erscheint es mir hier wenig sinnvoll, WEI im Detail zu folgen und zwischen Clan (bzw. Lineage) und Sublineage zu differenzieren.

lautet der Name der Patrilineage *sira do avak* („diejenigen aus der Mitte des Dorfes“). Angehörige der *sira do kawanan* haben ihre Heimstätte dagegen auf der rechten Seite des Dorfes, diejenigen der *sira do kaoli* auf der linken und die der *sira do ignato* im oberen Teil des Dorfes. Identische oder ähnliche territoriale Lineage-Bezeichnungen lassen sich in allen sechs Tao-Dörfern finden, ihre Zahl wird von WEI und LIU mit 8-16 pro Dorf angegeben.⁷¹ Allerdings – und das merken die beiden Autoren selbst an – ist die Ideologie dieses Systems auf Dauer nicht in die Praxis umsetzbar, sodass die zu einer Patrilineage gehörigen *asa kavahey* sich mittlerweile über das gesamte Dorf verteilt haben (WEI 1959: 31).

Einiges deutet darauf hin, dass WEI und LIUs Erhebungen zur Sozialstruktur der Tao in theoretischer Hinsicht auf FORTES & EVANS-PRITCHARDS *African Political Systems* aus dem Jahr 1940 basieren.⁷² In ihrer ersten gemeinsamen Publikation zur Sozialstruktur der Tao (1959: 25) findet sich ein direkter Hinweis auf *African Political Systems* (der interessanterweise in ihrer Monografie von 1962 ausgespart bleibt). Die Übernahme des Vokabulars aus der Schule der britischen Afrikanist*innen lässt wenig Zweifel an der theoretischen Ausrichtung von WEI und LIUs Forschung und ihrer Priorisierung der juro-politischen Domäne gegenüber der sozialen Handlungsebene. Folglich erscheinen ihnen die bei den Tao normalerweise erfolgende Besitzübertragung der Tarofelder vom Vater auf die Söhne gepaart mit der vornehmlich patrilokalen Residenzregel als hinreichende Indizien, um ihrerseits das Vorhandensein von Patrilineages bei den Tao zu propagieren. Die in der Praxis angetroffenen Differenzen zum theoretischen Modell werden als idiosynkratische Abweichungen verstanden, durch welche die „Prinzipien“ der sozialen Organisation der Tao nicht ernsthaft in Frage gestellt werden.⁷³

⁷¹ Aus einem nicht spezifizierten Grund ist *Iranmylek* aus dieser Rechnung ausgenommen worden. Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung gab es dort zehn Verwandtschaftsgruppen, die WEI und LIUs Klassifizierung als *asa itetngehan* entsprechen (siehe CHANG 2008: 139-174). Ich selber bin der Bezeichnung *asa itetngehan* während meines Feldaufenthaltes nicht begegnet. Dies ist m. E. nicht weiter verwunderlich, da die Tao nur selten *abstrakt* über derartige Zusammenhänge reden. Wenn sie sich unterhalten, besprechen sie fast immer Ereignisse, die mit *konkreten* Personen und Verwandtschaftsgruppen zu tun haben. Da sich alle Dorfbewohner*innen untereinander kennen, müssen zudem viele Dinge nicht direkt ausgesprochen werden. Um auf eine Gruppe zu verweisen, reicht es in der Regel aus, das Pronomen *sira* zu verwenden. Die Hinzufügung einer spezifizierenden Lokaltivs ist dann meist überflüssig.

⁷² FORTES (1953) rief nach dem Zweiten Weltkrieg dazu auf, weltweit lokale Sozialsysteme auf der Grundlage der von ihm mitentwickelten Lineage-Theorie zu erforschen, was dazu führte, das das Lineage-Paradigma in den 1950er- und 1960er-Jahren von Afrika nach China und Melanesien übertragen wurde. Bezeichnender Weise veröffentlichte Maurice FREEDMAN zum Zeitpunkt von WEI und LIUs Datenauswertung die erste seiner beiden innerhalb der ethnologischen China-Forschung einflussreichen Monografien *Lineage Organisation in Southeast China* (1958). Darin definierte FREEDMAN patrilineare Abstammung als ein politico-jurales Prinzip der intergenerationalen Transmission von Macht und Eigentum, das er für wichtiger erachtete als die Prinzipien der Konsanguinität oder Affinität (vgl. DOS SANTOS 2006: 290-293). Ich halte es nicht für unwahrscheinlich, dass WEI und LIU sich sowohl von FORTES (1953) als auch FREEDMAN (1958) inspirieren ließen und sehe in dem von ihnen formulierten „dualen Prinzip“ eine Entsprechung zu den theoretischen Ausführungen ihrer britischen Kolleg*innen.

⁷³ Eine spätere Überprüfung der von WEI und LIU erhobenen genealogischen Listen – dem Datenmaterial, von dem sie ihre Erkenntnisse zur Sozialstruktur der Tao ableiteten – durch YU Guanghong deckte eine Reihe von Inkonsistenzen und Fehlern auf. So unterließen es WEI und LIU, Frauen nach ihren Herkunftsfamilien zu befragen (bzw. sofern diese Ergebnisse vorlagen, diese zu publizieren) (YU 1991: 54-5). Auch bleibt in ihrer Analyse unberücksichtigt, dass Familien

Das Modell der lokalisierten Patrilineage versuchen WEI und LIU auf zwei zentrale korporative Gruppen der Tao zu übertragen: die Vereinigungen zur Instandhaltung der Bewässerungssysteme und die Bootsgruppen. Dies erweist sich jedoch in beiden Fällen als problematisch. Die Nasstarfelder einer Verwandtschaftsgruppe befinden sich nicht notwendigerweise in nächster Nachbarschaft, da Kompensationszahlungen⁷⁴ und das Anlegen neuer Felder über mehrere Generationen hinweg zu einer Diversifikation des Landbesitzes geführt haben. Landbesitz gleicht in der Realität in weiten Teilen einem Flickenteppich, weshalb benachbarte Felder nicht automatisch von patrilinearen Verwandten im Sinne von WEI und LIU bestellt werden. Die Vereinigungen zur Instandhaltung der Bewässerungskanäle sind bei genauerer Betrachtung gemischte Gruppen, die sich zwar häufig aus Brüdern zusammensetzen, denen aber auch entfernte Verwandte oder sogar „Fremde“ (*kadwan tao*) angehören können. Hier besteht also eine Parallele zur tatsächlichen Anordnung der einzelnen *asa kavahey*, die über das ganze Dorf verstreut liegen können und keinesfalls nur dort, wo sich die Ahnenheimstätte befindet. Bei den Zusammensetzungen der Bootsgruppen ergibt sich bei genauem Hinsehen ein ähnlich unscharfes Bild: Obwohl Brüder idealerweise beim Fischfang kooperieren, ist die Beteiligung von Schwiegervernandten in der sozialen Praxis nichts Ungewöhnliches (vgl. YU 1991).

WEI und LIU sind um klare Definitionen bemüht, sie versuchen den einzelnen Verwandtschaftsgruppen Funktionen zuzuweisen. Aus diesem Grund haben die matrilinearen und affinalen Verwandten in den der Patrilineage zugerechneten Bootsgruppen „offiziell“ keinen Platz. Bilaterale Verwandtschaftsgruppen werden von ihnen als *bilateral corporations* angesehen (WEI 1959: 41), die in anderen (als weniger wichtig erachteten) Bereichen der Subsistenzökonomie auf gemeinschaftlicher Basis Erträge produzieren. Bezüglich der bilateralen Verwandtschaftsgruppen differenzieren sie zwischen *malama* („direkte Verwandtschaft“), *zipos* („bilaterale Verwandtschaftsgruppe mit einer genealogischen Tiefe von drei Generationen“) und *iciaroa* („affinale Verwandtschaft“), die ihrer Ansicht nach zusammen die übergeordnete Gruppe der *asa so inawan* (wörtlich: „diejenigen mit dem gleichen Atem“) bilden.⁷⁵ Doch hierbei handelt es sich um eine theoretische Konstruktion, da sich die genannten Gruppen gegenseitig überlappen und in ihrer genauen Zusammensetzung flexibel sind. So können zur bilateralen Verwandtschaftsgruppe *zipos* – die noch von MABUCHI als Erweiterung der nuklearen Familie angesehen wurde – auch bestimmte affinale Verwandte wie z. B. die Eltern (oder sogar Großeltern) der Ehepartner*innen der eigenen Kinder

ohne männliche Nachkommen eine uxoriokale Residenz ihrer Schwiegersöhne anstreben und dass Landbesitz in solchen Fällen vom Vater auf die Töchter übertragen wird.

⁷⁴ Kompensationen in Form von Gold, Perlen oder Land müssen z. B. gezahlt werden, wenn einer anderen Person eine blutende Verletzung zugefügt wurde, die Ziege eines Mannes durch einen Unfall mit einem motorisierten Fahrzeug verletzt wurde oder wenn männliche Angehörige an einer Leichenbestattung teilnehmen.

⁷⁵ KAO definiert die *asa so inawan* dagegen als eine „bilateral extension of a nuclear family to the third degree of kindred“ (2012: 43), eine Beschreibung, die der Definition der *zipos* bei WEI und LIU entspricht. Dergleichen Inkonsistenzen zeigen auf, dass es keine einheitliche Auffassung über die genauen Zusammensetzungen der Verwandtschaftsgruppen bei den Tao gibt. Nach meinem im Feld gewonnenen Verständnis ist die *asa so inawan* eine hierarchisch organisierte Verwandtschaftsgruppe, die sich durch die Vererbung von Eigentum ergibt (siehe 4.5).

dazugehören. Die Beschreibung der potenziellen Zusammensetzung der *zipos* bei YU Guang-hong (1991: 56-7) verdeutlicht die „Fluidität“ dieser Verwandtschaftsgruppe:

The essential kin group in Yami society is one's bilateral kindred, called *ripus* (sic). This category of relatives [...] includes all lineal and collateral members of a man's family – that is, his parents, children, wife, and siblings; his parents' siblings' families (i.e., paternal and maternal uncles and aunts, and all first cousins and their spouses); his siblings' families (i.e., sisters-in-law, brothers-in-law, nephews, and nieces); and his children's families (i.e., daughters-in-law, sons-in-law, and grandchildren). [...] Second cousins, and even consanguineals of a more remote kind, may also be recognized as relatives, though the interaction between ego and such relatives may be as infrequent as with non-kin villagers. [...] Within one's *ripus* are included not only one's grandparents' children [...] and grandchildren [...], but also the parents of one's children's spouses. In some cases, the grandparents of one's grandchildren's spouses will also be considered kin. The Yami do have a specific term, *ichalua* (sic), for affines, yet they do not appear to count as *ichalua* either their son- or daughter-in-law(s) or the latter's parents, and this is especially so once these affines have become their grandchildren's parents or grandparents. In fact, relationships between children and their in-laws, whether parental, fraternal, or sororal, are as close as those between children and their parents and siblings.

Das rigide Festhalten an juro-politischen Regeln ist demnach wenig geeignet, um soziale Gruppen zu definieren, da Verwandtschaftsverbände zu ihren Rändern hin „unscharf“ werden und eine Wahlmöglichkeit implizieren.⁷⁶ Die Ambiguität des Verwandtschaftssystems bei den Tao ist ein wichtiger Aspekt, auf den ich im Verlauf der Arbeit wiederholt zurückkommen werde. Denn nicht nur die Sozialbeziehungen sind diffus, sondern auch die Sozialisationspraktiken und die Beziehung zwischen Menschen (*Tao*) und Geistwesen (*Anito*). Die Tatsache, dass soziale Beziehungen nicht klar definiert werden können, sondern sich in einem hohen Maße aus der Praxis ergeben, hat letztlich große Auswirkungen auf die Sozialisation von Emotionen bei den Tao.

⁷⁶ Vgl. EMBREE (1950), der am Beispiel Thailands als einer der ersten auf die „lose Struktur“ südostasiatischer Gruppen hinwies.

4 Hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen

Bei den Tao lassen sich auf einer konzeptuellen sowie auch praktischen Handlungsebene vier verschiedene soziale Gruppen ausmachen, die in jedem Dorf anzutreffen sind und die in einem hohen Maße affektives und emotionales Empfinden strukturieren. Die Koexistenz *antagonistischer* Personengruppen in unmittelbarer Nachbarschaft ist eine soziale Realität auf Lanyu und stellt ein wesentliches Merkmal der kindlichen Entwicklungsnische dar. Die Zersplitterung der Gesellschaft in „Verwandte“, „Freunde“, „Fremde“ und „Feinde“ erzeugt affektiv aufgeladene sozial-relationale Felder, die je nach Situationsspezifik, Tageszeit und Ort als „sicher“ oder „gefährlich“ gelten. Ein wichtiges Kriterium von „Verwandtschaft“ ist ihre Unterteilung in *hierarchische* und *egalitäre* Gruppen. Im Säuglings- und Kleinkindalter interagieren Tao-Kinder vornehmlich mit den Angehörigen ihrer hierarchisch geprägten Verwandtschaftsgruppe, die aus einer Haushaltsgruppe, „Abstammungs“gruppe und erweiterter bilateralen Verwandtschaftsgruppe besteht. Zum Ende der Kleinkind- und zu Beginn der Kindheitsphase gewinnen die Peers aus der egalitären Verwandtschaftsgruppe immer mehr an Bedeutung. Die egalitäre Verwandtschaftsgruppe ist gewissermaßen eine fiktive Verwandtschaftsgruppe, da sie neben biologischen Geschwistern und Cousinen und Cousins auch Altergenoss*innen aus anderen hierarchischen Verwandtschaftsgruppen umfasst. Im Folgenden werde ich die oben genannten sozialen Gruppen der Reihe nach besprechen, um dann zu einem vereinfachenden Modell zu gelangen, das *fürsorglich* und *feindselig* gesonnene Gruppen einander gegenüberstellt.

4.1 Hierarchisch organisierte Verwandtschaftsgruppe

Im heutigen bilingualen Alltag verwenden die Tao vor allem die chinesischen Verwandtschaftsbezeichnungen 家庭 (*jiating*; „Kernfamilie“ bzw. „Haushalt“; entspricht der *asa kavahey*), (家族 *jiazu*; „Abstammungsgruppe“; entspricht der *asa so inawan*) und 親戚 (*qinqi*; „erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe“; entspricht der *zipos*) (vgl. KAO 2012: 40). Diese drei Begriffe sind m. E. ausreichend, um die verwandtschaftlichen Beziehungen der Tao, so wie sie sich in der sozialen Praxis darstellen, zu beschreiben. Während meines Aufenthalts auf Lanyu habe ich weder Szenen beobachtet noch Hinweise in meinen umfangreichen Erhebungen zu den lokalen Emotionswörterbedeutungen erhalten, aus denen hervorginge, dass im Alltag und speziell bei der Sozialisation von Kindern weitere Verwandtschaftsgruppen eine wichtige Rolle spielen. Die im Kontext von Verwandtschaft von den Tao verwendeten chinesischen Begriffe sind sehr vage – vor allem wenn man berücksichtigt, dass die chinesische Verwandtschaftsterminologie sehr ausgefeilt ist und alle denkbaren Positionen innerhalb des Verwandtschaftssystems nach Abstammung, Geschlecht und Alter genauestens markiert. Während KAO diese Ungenauigkeiten auf sprachliche Probleme

zurückführt, vertrete ich die Auffassung, dass die diesen Begriffen inhärente Ambivalenz von den Tao gewollt ist, da sie eine flexible Inklusion bzw. Exklusion von potenziell verwandten Personen erlaubt.

4.1.1 Kernfamilie/ Haushaltsgruppe

Die *asa kavahey* entspricht der Haushaltsgruppe, die in der Regel mit der Kernfamilie identisch ist, aber ggf. auch Großeltern oder väterliche Onkel umfasst. (Erweiterte) Kernfamilien stellen – wie bereits MABUCHI (1956) anmerkte – die zentralen Einheiten der Gesellschaft dar. Die *asa kavahey* ist ein Bestandteil der „Abstammungs“gruppe *asa so inawan* ebenso wie auch der erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe *zipos*, d. h. auf der Ebene des Haushaltes kommt es zu einer Überlappung vertikaler und horizontaler Verwandtschaftsrechnungen.

4.1.2 „Abstammungs“gruppe

Die *asa so inawan*, die bereits bei WEI & LIU namentlich aufgeführt wurde (wenngleich auch mit anderer Bedeutung versehen), ist mit dem verbunden, was in der Literatur zu den Tao für gewöhnlich als „Patrilineage“ oder aber „patrilinare Tendenz“ bezeichnet wird.⁷⁷ Wenn man die soziale Organisation der Tao jenseits der Parameter „Bilateralität“ oder „Patrilinearität“ beschreiben will, erscheint „Abstammung“ bzw. die Vererbung von Eigentum (um die es hier primär geht) als ein System bilinearer Filiation. Denn bei den Tao ist kulturell definiert, welche Gegenstände vom Vater an den Sohn (bzw. die Söhne) und von der Mutter an die Tochter (bzw. die Töchter) vererbt werden. Die Klassifizierung männlichen und weiblichen Eigentums wird weitestgehend durch die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung innerhalb der Haushalte (und somit auch innerhalb der Gesellschaft) vorgegeben. Daraus folgt, dass die Regeln der „Abstammung“ vorrangig pragmatischen Erwägungsgründen folgen und sich weder durch „rigid patrilinearity“ noch „arbitrary bilateralism“ erklären lassen (KAO 2012: 39).

Innerhalb der *asa so inawan* besteht eine Vorrangstellung der Männer, weil Felder und Häuser in der männlichen Filiationslinie vererbt werden. Das Erbe der Frauen ist hingegen beweglich, da es vornehmlich aus kostbaren Perlen besteht, die von der Mutter an die Töchter weitergegeben werden. Die genderspezifischen Formen der Vererbung haben zur Folge, dass Männer „verweilen“, wohingegen Frauen durch Ausheirat zwischen den einzelnen *asa so inawan* „hin- und herwandern“. Letztlich sind Frauen nur „Gäste“ in den Häusern ihrer Männer und Söhne, denn für den Fall, dass der Ehemann einer

⁷⁷ Weshalb WEI & LIU den Begriff *asa so itetngehan* für „Patrilineage“ angeben ist mir unklar (s. o.). Möglicherweise handelt es sich hierbei um einen deskriptiven Terminus, der von ihnen aufgegriffen wurde, um die bei FORTES & EVANS-PRITCHARD (1940) aufgeführten Segmente der proto-typischen Lineage-Organisation (z. B. Clan, Lineage, Sub-Lineage) in lokalen Begriffen wiederzugeben.

Frau verstirbt und kein lebender männliche Nachkomme verbleibt, muss die Witwe das Wohnhaus verlassen und zu ihrer ursprünglichen *asa so inawan* zurückkehren.

4.1.3 *Erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe*

Die erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe *zipos* kann nur existieren, weil durch die kontinuierliche Ausheirat der Frauen neue verwandtschaftliche Bande geschaffen werden. Da bei den Tao jedoch nicht die *Institution der Ehe*, sondern die *Geburt von Nachkommen* markiert ist, stehen nicht die Heiratspartner*innen selbst im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern die durch sie hervorgebrachten Kinder. Die Bedeutungsverschiebung hin zu den Kindern bewirkt eine Verschleierung von Affinalität unter dem Idiom der Konsanguinität (siehe CARSTEN 1991; McKINLEY 1981: 348-359). Die sexuelle Beziehung zwischen den Ehepartner*innen wird verleugnet, alle entsprechenden Bemerkungen lösen bei den Tao ein intensives „Scham“-Gefühl (*masnek*) aus.

Im Gegensatz zur *asa so inawan* handelt es sich bei der *zipos* um eine inklusive Gruppe, deren Mitgliederzahl in Abhängigkeit von den vorhandenen Ressourcen fluktuiert. Soziale Beziehungen müssen kontinuierlich durch Nahrungstausch (re)aktiviert werden. Bei entfernten verwandtschaftlichen Verhältnissen besteht grundsätzlich die Wahlmöglichkeit, verwandtschaftliche Bande entweder zu negieren oder aber durch eine erneute Aufnahme des Nahrungstausches zu revitalisieren. Auf diese Weise können – wie die Tao selbst anmerken – „aus Freunden Verwandte werden“ (朋友會變成親戚 *pengyou hui biancheng qinqi*). Dies zeigt, dass soziale Relationen nicht ausschließlich als etwas Gegebenes angesehen werden dürfen, sondern vielmehr fortlaufend durch *soziale Praxis* erzeugt werden.

Zu Beginn des Lebens verbringen Säuglinge und Kleinkinder ausschließlich Zeit mit den Angehörigen ihrer erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe. Die strukturellen Merkmale der *asa so inawan* und der *zipos* erschließen sich ihnen erst später im Leben, wenn sie in der Altershierarchie allmählich aufsteigen und ihrerseits Kinder bekommen haben. Im Kindesalter machen sie die Erfahrung, dass ältere *zipos*-Mitglieder von ihnen eine bedingungslose Unterordnung erwarten. Solange sie „gehorsam“ (*mangamizing*) sind, können sie mit einer fürsorglichen Behandlung durch ihre Bezugspersonen rechnen. Bei bestimmten Formen des Fehlverhaltens droht ihnen hingegen eine harsche Sanktionierung, die oftmals mit einem temporären Ausschluss aus der sozialen Gemeinschaft verbunden ist.

Im Folgenden werde ich nukleare Familie, „Abstammungs“-gruppe und erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe zusammen als *hierarchisch organisierte Verwandtschaftsgruppe* bezeichnen und nur noch dann auf die *asa so inawan* bzw. *zipos* verweisen, wenn dies notwendig ist. Ein Alleinstellungsmerkmal der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe ist die Versorgung der

Kinder mit Nahrung. Nach Auffassung der Tao ist das „gemeinsame Essen“ (*maciakan so kanen*) ein konstituierendes Merkmal von „Verwandtschaft“.

4.2 Altersgruppe

Bei den Tao (sowie auch bei anderen TYZM-Gruppen, den Bewohner*innen der Philippinen, Malaysias und Teilen Indonesiens) erfolgt zusätzlich zur hierarchischen Gliederung der Gesellschaft eine Segregation nach generations- und geschlechtsspezifischen Altersgruppen. Bei vielen Gruppen innerhalb der Region kam den Altersgruppen in der Vergangenheit eine größere Bedeutung als heute zu, da die traditionelle Lebensweise z. B. eine temporäre Seklusion junger Männer in den speziell hierfür gebauten Häusern zuließ (siehe CAUQUELIN 2004: 113-152 über die Puyuma in Taiwan). Bei den Tao werden die Gleichaltrigen je nach sozialem Kontext und in Abhängigkeit von der eingenommenen Perspektive als „Freunde“ oder „Geschwister“ definiert.

4.2.1 Freundschaft

Das Idiom der „Freundschaft“ wird verwendet, wenn keine verwandtschaftliche Bindung vorliegt bzw. diese nicht betont werden soll. Anders als in der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe besteht unter „Freunden“ ein vergleichsweise lockerer Umgang. Diese Ausgelassenheit ist bereits auf terminologischer Ebene vorgegeben, denn das Wort für „Freund“, *kagagan*, leitet sich von *gaga* bzw. *magaga* ab, was etwa mit „kichern“, „lachen“ oder auch „necken“ übersetzt werden kann (RAU & DONG 2006: 481).⁷⁸

Generationenübergreifende „Freundschaften“ sind unüblich, weil Alter als strukturierendes Element eine Hierarchie erzeugt, die per definitionem in Freundschaftsbeziehungen nicht gegeben ist. Es handelt sich um eine Freundschaft unter prinzipiell Statusgleichen, die sich anders als in der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe niemandem unterzuordnen haben. Unter Altersgenossen besteht eine deutliche Aversion gegen jegliche Form des „herumkommandiert Werdens“ (*pakamotdeh*; wörtl.: „wie ein Kind behandelt werden“), ein Zustand, der bei den Tao im Laufe des Aufwachsens sukzessive überwunden wird und insbesondere älteren Personen unerträglich ist (vgl. M. ROSALSO (1980: 89) über die nord-philippinischen Ilongot). Die Autonomie des Individuums ist bei den Tao ein hoher Wert. Niemand kann zu einer bestimmten Handlung gezwungen werden, die Anwendung körperlicher Gewalt ist verpönt. Das Prinzip der Nicht-Einmischung ist eines der wichtigsten Merkmale von Peer-Beziehungen, in denen selbst die Erteilung eines gut gemeinten

⁷⁸ Aufgrund der ausgeprägten Geschlechtersegregation in der Tao-Gesellschaft (siehe 8.2.4) unterscheidet das *ciriciring no tao* darüber hinaus Wörter für „gleichaltrige weibliche Freundin“ (*kavakes*; 同一代的女生 *tong yi dai de nüsheng*) als auch „gleichaltrige männlicher Freund“ (*kahakey*; 同一代的男生 *tong yi dai de nansheng*).

Ratschlags unüblich ist, da dieser den Charakter einer „Belehrung“ (*nanaon*) besitzt und somit ein hierarchisches Verhältnis impliziert.

Idealerweise soll sich niemand aus der Gruppe der prinzipiell Gleichen über die anderen erheben, sei es durch „Schimpfen“ (*ioya*), „demonstrative Nicht-Beachtung“ (*jiozayan*) oder „zu viel Reden“ (*mazyak*). Dergleichen Verhaltensweisen werden von den Tao als „hochmütig“ und „stolz“ (*mazwey*) aufgefasst und bewirken die soziale Ausgrenzung der sich fehl verhaltenden Personen durch die Angehörigen der Peer-Gruppe. Individuelle und idiosynkratische Regungen müssen in den Tiefen des *onowned* verborgen bleiben, da ihre Artikulierung die normative Gesetzgebung des *iwawalam so tao* zu unterhöhlen droht und somit eine Gefahr für die Gemeinschaft darstellt (siehe Kap. 12). Innerhalb der Gruppe ist es wichtig, „Bescheidenheit“ (*pahekheken o onowned*) zu demonstrieren; es sind ausschließlich die anderen, die „gut über einen reden“ (*azwazwain*), niemals man selbst.

Wie HOLLAN (1992) anmerkt, besteht in keiner Gesellschaft eine ausschließlich independente oder interdependente Selbstauffassung. Es sind immer beide Orientierungen anzutreffen, wobei die ihnen zugewiesenen Bereiche von Kultur zu Kultur variieren. Bei den Tao können die Pole „Hierarchie“ und „Autonomie“ der vertikalen bzw. horizontalen Achse der Gesellschaft zugeordnet werden können, wobei eine sozial-relationale Orientierung in allen Lebensbereichen vorherrscht.

Die Einordnung der Gesellschaft in Altersgruppen erzeugt ein notwendiges Gegengewicht zur hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe. Tao-Kinder können die harschen Sozialisationspraktiken und Erziehungsmethoden ihrer Bezugspersonen über sich ergehen lassen, weil sie in ihren Peers vertraute und emotional nahestehende Personen gefunden haben, die sie ein ganzes Leben lang begleiten. Die Betrachtung der Peer-Beziehungen ist deshalb bei der Skizzierung des emotionalen Entwicklungsverlaufes bei den Tao unabdingbar.

Auch unter „Freunden“ besteht die Notwendigkeit eines kontinuierlichen Austausches von Nahrungsmitteln und „Hilfeleistungen“ (*semidong*). Um die gegenseitige Beziehung zwischen den Haushalten aufrecht zu erhalten, ist es erforderlich, dass zumindest einmal pro Jahr Nahrungsmittel wie „Fliegende Fische“ (*alibangbang*) oder Taro (*sosoli*) ausgetauscht werden.

4.2.2 „Geschwisterschaft“

Ein Problem der Altersgruppen besteht in ihrer Heterogenität. Freundschaftsbeziehungen stoßen immer wieder an ihre Grenzen, weil Peers aus antagonistischen Verwandtschaftsgruppen gemieden werden (s. u.). Die bestehenden Differenzen unter den Altersgenoss*innen dürfen jedoch nicht offen thematisiert werden, da die friedliche Ko-Existenz der Dorfbewohner*innen eine Vermeidung von Konflikten erfordert. Auf den ersten Blick verhalten sich die Altersgenoss*innen aus verfeindeten Gruppen „normal“, die „schlechten Gefühle“ (*marahet so onowned*), die sie gegenüber ihren (gleichgeschlechtlichen) Peers hegen, treten nicht an die Oberfläche. Allerdings vermeiden sie es

nebeneinander zu sitzen und „miteinander zu essen“ (*maciakan so kanen*). Trotz aller Bestrebungen auf möglichst harmonische Weise miteinander umzugehen, bleibt die Altersgruppe jedoch ein fragiles Gebilde, das an vielen Stellen Bruchlinien aufweist und nur temporär Einheit herzustellen vermag.⁷⁹ *De facto* bestehen deshalb in jedem Tao-Dorf mehrere parallel zueinander existierende Altersgruppen, die sich teilweise in ihrer Zusammensetzung überschneiden.

Die oben angesprochenen Probleme innerhalb der Altersgruppe werden von den Tao durch die Verwendung eines an „Geschwisterschaft“ orientierten Idioms verschleiert. Es handelt sich hierbei um ein inklusives System, das Fremdheit ebenso wie Affinalität leugnet und unter dem Deckmantel der Blutsverwandtschaft zusammenführt. Die sozio-strukturelle Bedeutung der „Geschwister“-gruppe ist kein Alleinstellungsmerkmal bei den Tao, sondern innerhalb der südostasiatischen Region durchaus verbreitet, wie verschiedene Autoren angemerkt haben (ERRINGTON 1987, 1989; HEADLEY 1987; CARSTEN 1995; GIBSON 1995; LAUSER 1994). Ich nähere mich dem Thema „Geschwister“ zunächst über Verwandtschaftsterminologien und untersuche dann, wie sich in einem Generationen übergreifenden Prozess das Leben von „Geschwistern“ und ihren Nachkommen entwickelt. Dabei orientiere ich mich im Wesentlichen an Shelly ERRINGTONs (1987, 1989) Analyse zu sozialen Strukturen in Südostasien.

In ihrem 1987 erschienenem einflussreichen Artikel *Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia* untersucht ERRINGTON die Sozialsysteme des insularen Südostasiens aus der Perspektiven des Frauentausches bzw. der „Geschwisterschaft“. Sie unterscheidet zwischen den *culture areas* Ost-Indonesien und *Centrist Archipelago*, der neben den übrigen Landesteilen Indonesiens auch Malaysia und die Philippinen umschließt. Eine strikte Trennung beider Regionen ist nicht möglich, es handelt sich, wie sie herausstellt, um ein Behelfsmodell. Im *Centrist Archipelago* differenziert sie zusätzlich zwischen *hierarchischen* und *nicht-hierarchischen* Gesellschaften, wobei letztere für die Erörterung der sozialen Organisation der Tao ausschlaggebend sind. Als Beispiele für Gesellschaften mit einer nicht-hierarchischen oder „egalitären“ Organisationsform verweist ERRINGTON (1987: 407f) auf die Semai (DENTAN 1968), Ilongot (R. ROSALDO 1970, 1980) und Iban (FREEMAN 1960, 1961, 1962, 1970).⁸⁰

⁷⁹ Die internen Differenzen innerhalb einer Altersgruppe werden vorübergehend „vergessen“, wenn die Tao-Dörfer bei inselweiten Sportfesten gegeneinander antreten. Da viele junge Männer heute nicht mehr in Bootsgruppen organisiert sind, werden von der kommunalen Dorfverwaltung während der „Fliegende Fische-Saison“ (*rayon*) Fischereifahrten organisiert, bei denen auch Männer aus antagonistischen Verwandtschaftsgruppen teilnehmen. Weitere Anlässe, die einen Zusammenhalt der Altersgruppe fördern, sind Auseinandersetzungen mit anderen Dörfern, die bis in die 1980er-Jahre hinein kämpferisch ausgetragen wurden, sowie die kollektive Vertreibung der *Anito* nach einem Todesfall, der sich im Dorf ereignet hat.

⁸⁰ Der Unterschied zwischen den hierarchischen und nicht-hierarchischen Gesellschaften des *Centrist Archipelago* ist kein absoluter, sondern ein gradueller. Viele der von ERRINGTON beschriebenen Merkmale beziehen sich folglich auf beide gesellschaftliche Subformen. Wenn im Folgenden sozio-strukturelle Merkmale Allgemeingültigkeit haben, werde ich die

Für ERRINGTONs Theorie bedeutsam ist die Tatsache, dass die Gesellschaften des *Centrist Archipelago* nach dem Hawaii-Typ (MURDOCK 1960) klassifizieren und somit auf terminologischer Ebene keine Differenzierung zwischen „Geschwistern“ und „Cousinen und Cousins“ vornehmen.⁸¹ Das hieraus resultierende System von Altersgruppen beschreibt ERRINGTON (1987: 409) wie folgt:

Centrist Archipelago relationship technologies divide people into generations. Ego and his or her zero- to *n*th-degree siblings (ranging from what we call full siblings to distant cousins) form one layer. The generation a layer above Ego's consist of parents and their siblings from zero- to *n*th-degree. Ego's children and their siblings from zero- to *n*th-degree (people we would call children, nephews and niece, and the children of Ego's cousins) form the layer junior to Ego's, and so on.

Dieses klassifikatorische System trifft auch auf die Tao zu, wobei zu differenzieren ist, aus wessen Perspektive heraus die „Verwandtschaftsgruppe“ betrachtet wird. Denn je nachdem ob man den Fokus auf *Referenztermini* oder *Adresstermini* legt, ergeben sich unterschiedliche soziale Grenzziehungen. Referenzielle Bezeichnungen ziehen eine deutliche Grenze zwischen „Geschwistern“ (*kakteh*⁸²), „Cousinen und Cousins ersten Grades“ (*kateysa*), „Cousinen und Cousins zweiten Grades“ (*kaposing*) sowie „Cousinen und Cousins dritten Grades“ (*kaporongan*). Zu den jeweiligen Gruppen gehören sowohl patri- als auch matrilaterale Verwandte derselben Generation sowie deren Ehepartner, d. h. die Tao verwischen auf der Ebene der *Referenztermini* die Grenzen zwischen „Geschwistern“ und ihren Heiratspartnern, nicht aber zwischen einer „Geschwister“gruppe und ihren Cousins und Cousins. Aus Sicht von Ego ist die Zusammensetzung der *kakteh* wie folgt: H/W, B, Z, HB, HZ, WB, WZ, BW, ZH, HBW, HZH, WBW und WZH.⁸³

Durch die Inklusion kollateraler und affinaler Verwandte in jeder neuen Generation wächst die Gruppe von Egos Nachkommen beträchtlich an. Die Kinder der *kakteh* werden *miteysa* genannt und deren Kinder, die Enkelkinder der *kakteh* also, *mikaposing*. Je nach relativem Lebensalter und reproduktivem Erfolg kann die Anzahl der mit Ego (bzw. der Gruppe der *kakteh*) assoziierten Personen beträchtlich variieren. In diesem bilateralen verwandtschaftlichen System wird nicht Abstammung, sondern Eltern- und Großelternschaft sowie „Geschwisterschaft“ betont. Aufsteigende Generationen wechseln nach der Geburt des ersten Kindes einer jeden neuen Generation ihre Namen, die dann

Gesellschaften des *Centrist Archipelagos* als eine Einheit betrachten und nur dann explizit auf die „nicht-hierarchischen“ bzw. „egalitären“ Gesellschaften hinweisen, wo dies nötig ist.

⁸¹ ERRINGTON (1987: 409) merkt selbst an, dass nicht notwendigerweise eine Übereinstimmung zwischen Verwandtschaftsterminologien und sozialer Praxis besteht. Dennoch hält sie es für ein sinnvolles analytisches Verfahren, zunächst von Verwandtschaftsterminologien auszugehen, da diese ein „*verbal-symbolic milieu*“ bilden, in dem soziales Leben stattfindet.

⁸² Auf Chinesisch lautet diese Bezeichnung 兄弟姐妹 *xiongdì-jíemèi* (wörtl.: „älterer Bruder-jüngerer Bruder und ältere Schwester-jüngere Schwester“). Durch die vermehrte Übernahme chinesischer Verwandtschaftsbegriffe verändern sich allmählich die Konzeptionen von Verwandtschaft bei den Tao. Anders als beim Tao-sprachlichen *kakteh*, das keinen Fokus auf Gender legt, impliziert das chinesische Wort für „Geschwister“ bereits eine männliche Vorrangstellung, da Brüder explizit zuerst genannt werden. Die Übernahme einer anderen Sprache geht immer auch mit der Übernahme neuer Konzepte einher.

⁸³ Brüder und Schwestern verfügen vor der Heirat exakt über dieselben Mitglieder innerhalb ihrer *zipos*. Aus diesem Grund wäre es vielleicht passender, von *Geschwister-zentrierter* anstelle von *Ego-zentrierter* Verwandtschaft zu sprechen.

„Vater/ Mutter von X“ oder „Großeltern von Y“ lauten.⁸⁴ Wenn entfernt verwandte Personen ihr Verwandtschaftsverhältnis erklären sollen, führen sie ihre Beziehung in der Regel auf ein Geschwisterverhältnis gemeinsamer Ahnen zurück (vgl. MCKINLEY 1981; CARSTEN 2004 [1995]: 312).

In der Alltagspraxis verwenden die Tao jedoch keine *Referenztermini*, sondern *Adresstermini*, mit denen innerhalb der „Geschwister“-riege nicht nach Geschlecht, sondern nach Alter differenziert wird: Ältere „Geschwister“ werden als *kaka* und jüngere als *wari* bezeichnet.⁸⁵ Doch anders als im Falle der referenziellen Termini wird mit den Bezeichnungen *kaka* und *wari* sehr großzügig umgegangen, denn nicht nur die Angehörigen der *kakteh* werden so benannt, sondern auch Personen, die streng genommen als „nicht-verwandt“ gelten müssten, aber in einer Beziehung der *relatedness* zu Ego stehen.⁸⁶

Bereits mit etwa 1,5 Jahren lenken Bezugspersonen bei Rundgängen im Dorf die Aufmerksamkeit ihrer Kinder auf deren Peer-Gruppe, indem sie sagen: „他是你的弟弟/ 妹妹“ „*Ta shi nide didi/ meimei*“ oder „她是你的哥哥/ 姐姐“ „*Ta shi nide gege/ jiejie*“, was so viel bedeutet wie „Er ist dein *wari*“ bzw. „Sie ist dein *kaka*“. Auch wiesen sie ihre Kinder an, Süßigkeiten und Spielzeug mit den Altersgenoss*innen zu teilen. Dieses Verhalten habe ich Dutzende Male beobachtet, als ich meine eigenen Kinder im Dorf betreute, und gewöhnte mir bald selbst an, ähnlich zu verfahren. In der Regel handelte es sich bei den Säuglingen und Kleinkindern, auf die verwiesen wurde, um klassifikatorische „Geschwister“, zu denen kein näheres Verwandtschaftsverhältnis vorliegt.

Die *Adresstermini* sind im Gegensatz zu den *Referenztermini* dazu geeignet, soziale Grenzen zu überwinden. Es handelt sich hierbei um ein inklusives klassifikatorisches System, nach dem in der Theorie – aber nicht in der Praxis – die gesamte Alterskohorte eines Dorfes unter dem Idiom der „Geschwisterschaft“ zusammengeführt werden kann.⁸⁷ Während das System der *Adresstermini* auf die

⁸⁴ Das System der Teknonyme bei den Tao wird im Abschnitt zur Lebenslauf-Perspektive noch eingehender besprochen (siehe 7.1).

⁸⁵ Obwohl die meisten Tao unter 40 Jahren im Alltag ausschließlich auf Chinesisch kommunizieren benutzen viele von ihnen trotzdem diese Tao-sprachlichen Bezeichnungen. Alternativ kann auf die chinesischen Bezeichnungen 哥哥 *gege* („älterer Bruder“), 弟弟 *didi* („jüngerer Bruder“), 姐姐 *jiejie* („ältere Schwester“) und 妹妹 *meimei* („jüngere Schwester“) zurückgegriffen werden. Allerdings differenziert das Chinesische im Gegensatz zum *ciriciring no tao* nach Alter und Geschlecht.

⁸⁶ Während meines Feldaufenthaltes wurde auch ich bisweilen in das inklusive System der *Adresstermini* integriert. Ich erinnere mich noch daran, wie meine beiden Assistentinnen gelacht haben, als sie erfuhren, dass ich geringfügig jünger war als sie, da ich sie nun trotz meiner statushöhere Position als „Lehrer“ (老師 *laoshi*) mit *kaka* anreden musste. Bei YU (1991: 57) heißt es: „... [E]go will use the term *wali* (sic) to address those who are younger than he or she, regardless of whether they are relatives by blood or marriage or not, and *kaka* for those who are older.“

⁸⁷ Auch andere verwandtschaftliche Bezeichnungen wie *maran* („Onkel“) und *kaminan* („Tante“) werden (bzw. wurden) großzügig verwendet. Früher haben Kinder männliche Angehörige ihrer Eltern-Generation mit *maran kong!* (etwa: „Onkel, sei begrüßt!“) bzw. weibliche Angehörige mit *kaminan kong!* („Tante, sei begrüßt!“) begrüßt, wenn sie ihnen im Dorf begegneten. Entsprechend begrüßten Kinder einen „Großvater“ mit *akey kong!* und eine „Großmutter“ mit *avakes kong!*. Dabei war es oft unerheblich, ob ein tatsächliches Verwandtschaftsverhältnis vorlag oder nicht. Das Grüßen der Älteren wurde als eine Frage der „Höflichkeit“ und des „Respekts“ (*manaraley*; 礼貌 *limao*) aufgefasst. Durch das korrekte Grüßen

Gegenwart bezogen ist, entfaltet das System der *Referenztermini* eine prozessuale Dynamik über mehrere Generationen hinweg. Man könnte auch sagen, dass ersteres einen integrativen Charakter aufweist, der in gewisser Weise der sich öffnenden Perspektive der *zipos* entspricht, wohingegen letzteres mit der Perspektive der *asa so inawan* verbunden ist. Diesen Punkt werde ich wieder aufgreifen, wenn ich die Lebenslauf-Perspektive und die Geschlechterrelationen der Tao behandle.

Wie dargestellt bezeichnet MABUCHI die „Cousinen und Cousins dritten Grades“ (*kaporongan*) als „ein bisschen verwandt“ und somit als präferierte Heiratspartner für Ego (MABUCHI 1956: 13; vgl. auch WEI 1959: 37; WEI & LIU 1962: 72-73). „Cousinen und Cousins dritten Grades“ als potenzielle Heiratspartner sind innerhalb der erweiterten Verwandtschaftsgruppe in einer ambivalenten Grauzone angesiedelt, in der sie zum einen als hinreichend entfernte „Verwandte“ (d. h. „Fremde“ (*kadwan tao*)) definiert werden können, auf die die Regeln des Inzest-Tabus nicht mehr zutreffen, zum anderen sind sie aber noch hinreichend nahe „Verwandte“, zu denen Beziehungen der *relatedness* bestehen.

Nach KAO (2012: 42) – der sich auf YU (1992) bezieht – wird die endogame Grenze von den Tao gelegentlich auch enger gefasst, etwa wenn „Cousinen und Cousins zweiten Grades“ (*kaposing*) miteinander heiraten, um aus praktischen Erwägungen heraus bestehende verwandtschaftliche Einheiten erneut miteinander zu verbinden. Auch wenn „Geschwister“ außerhalb des Dorfes wohnen, kommen bereits „Cousinen und Cousins zweiten Grades“ als Heiratspartner*innen in Betracht. Das Inzest-Tabu ist somit nicht absolut, sondern relativ, da räumliche Entfernung (Residenz in einem anderen Dorf) zu einer beschleunigten Entfremdung unter sozialen Gruppen beiträgt (WEI 1959: 37).⁸⁸

Die Tendenz zur Heirat mit entfernteren Kollateralverwandten ist darüber hinaus mit der bei den Tao verbreiteten Praxis der Dorfendogamie verbunden. Statistische Erhebungen zwischen 1938 und 2011 belegen, dass der Anteil dorfendogamer Heiraten mit etwa 80 % konstant hoch geblieben ist.⁸⁹ Es lassen sich eine Reihe von Gründen aufführen, weshalb eine Ausheirat von Nachteil ist.

wurde die soziale Beziehung von den Kindern anerkannt und von den Älteren erwidert. Auch wenn dies nach wie vor ein wichtiges Erziehungsziel darstellt, lässt es sich heute in der Praxis nicht mehr häufig beobachten.

⁸⁸ Auf linguistischer Ebene findet sich der Hinweis, dass nach den „Cousinen und Cousins zweiten Grades“ (*kaposing*) „Verwandtschaft“ im engeren Sinne zu einem Ende gelangt: Wie SYAMAN-RAPONGAN (2003: 66) und CHENG (2004: 65) aufgezeigt haben, bedeutet der Wort bildende Stamm *posing* „abbrechen“ und kennzeichnet somit einen sozialen Bereich, in dem verwandtschaftliche Beziehungen nur noch verschwommen wahrgenommen werden (beide Autoren zitiert in KAO 2012: 43).

⁸⁹ Während MABUCHI (1956: 12) für 1938 konstatiert, dass 72,2 % der Heiraten innerhalb des Dorfes stattgefunden haben, lag der Anteil Dorf-endogamer Heiraten nach WEI & LIUS (1962:71) Zensus von 1957 bei über 90%. Rund 30 Jahre später berechnet YU (1991: 53) für *Iraraley* an der Nordküste Lanyus einen Anteil endogamer Heiraten von ca. 75% und somit einen ähnlichen Wert wie die japanischen Forscher vor ihm. Es ist hier nicht notwendig weiter ins Detail zu gehen, auch wenn die Erhebungsmethoden in allen drei Studien variierten und es sicherlich Unterschiede im Heiratsverhalten der einzelnen Dörfer auf Lanyu gibt, so wird der allgemeine Trend zur endogamen Dorfheirat deutlich. Auch von den von mir interviewten Frauen aus *Iranmeylek* stammen nur etwa 20% aus anderen Inseldörfern. Meine Daten sind allerdings nicht repräsentativ, da ich nur Frauen interviewte, die *ciriciring no tao* sprechen konnten und somit über 30 Jahre alt waren. (Die Altersspanne der befragten Frauen lag zwischen 31 und 84 Jahren.) Ich gehe davon aus, dass jüngere Frauen heute ihre Heiratspartner vermehrt aus anderen Inseldörfern rekrutieren, da der Besuch der Mittelschule in *Yayo* ab der 7. Jahrgangsstufe, der für alle Tao-Schüler/innen obligatorisch ist, zu einer stärkeren Durchmischung des Freundes- und Bekanntenkreises führt.

Ausheiratende Personen büßen einen Großteil ihres sozialen Netzwerks ein und sind bei der Erledigung alltäglicher Aufgaben vermehrt auf sich selbst gestellt. Wie ich weiter unten noch darstellen werde, ist die Stärke der Verwandtschaftsgruppe (bzw. die Größe der Gefolgschaft) bei den Tao entscheidend für die soziale Stellung eines „Haushaltes“ im Dorf (siehe 6.5). Ferner sollte nicht unterschätzt werden, dass die Tao „fremden Personen“ – zu denen die nicht-verwandten Bewohner anderer Dörfer zählen – gegenüber „schüchtern“ und „gehemmt“ (*kanig*) sind. Eine Ausheirat bedarf also eines gewissen „Mutes“ (*mavohwos*; 勇敢的 *hui yonggande*), der nicht bei jeder Person gegeben ist. Bei ausheiratenden Männern – ein vergleichsweise seltenes Phänomen – kommt hinzu, dass sie im Herkunftsdorf ihren Anspruch auf Feldbesitz verlieren. Deshalb wundert es nicht, dass normalerweise nur mittellose Männer zu diesem Schritt bereit sind.⁹⁰

4.3 Fremde

Beziehungen zu „Fremden“ (*kadwan tao*)⁹¹ zeichnen sich durch indifferentes Verhalten aus, Hilfestellung oder fürsorgliches Verhalten ist von ihnen in der Regel nicht zu erwarten. Bei *kadwan tao* handelt es sich um eine ambivalente oder „neutrale“ Kategorie, übersetzt bedeutet der Begriff „andere Menschen“.⁹² Da man jedoch den „Anderen“ misstraut und nichts Gutes von ihnen erwartet, verfügt diese Gruppe bereits über eine negative Konnotation. Aus Sicht eines gegebenen Egos wird ein Großteil der Dorfbewohner*innen der Gruppe der „Fremden“ zugerechnet. Es handelt sich hierbei um Personen, die man zwar kennt, über deren Belange man aber nicht gut Bescheid weiß (und z. T. auch nicht Bescheid wissen will). Zu „Fremden“ bestehen keine Tauschbeziehungen, es erfolgt kein Geben und Nehmen von Nahrung, noch sitzt man für gewöhnlich beisammen, um zu essen. Wenn „fremde Personen“ trotzdem aus irgendeinem Grund zusammenkommen, ist diese Begegnung zumeist durch „gegenseitige Schüchternheit/ Verlegenheit/ Hemmung“ (*macikakanig*) gekennzeichnet.⁹³

⁹⁰ Natürlich stellt sich die Frage, wie junge Erwachsene auf die „richtigen“ Heiratspartner*innen an den Rändern der Verwandtschaft treffen (bzw. trafen). Mit etwa zwölf Jahren werden junge Tao von ihren Eltern darüber „aufgeklärt“ (*nanaon*) wer ihre entfernteren Cousins und Cousinen sind, darunter auch solche, die in anderen Inseldörfern lebten. Auf diese Weise wird eine Inzest-Gruppe definiert, innerhalb derer kein Geschlechtsverkehr und auch keine Heiraten erfolgen dürfen. In der Vergangenheit wurden viele junge Tao von ihren Eltern und Großeltern bei der Partner*innen-Wahl indirekt beeinflusst. Sie lenkten die die Aufmerksamkeit ihrer heiratsfähigen Kinder auf bestimmte als attraktiv wahrgenommene Personen, die als potenzielle Heiratspartner*innen infrage kamen. Hierbei handelte es sich um junge Frauen und Männer, die aufgrund ihres „Arbeitsfleißes“ und ihrer „Körperkraft“ (*moyat*) in der Lage waren, eine normale oder überdurchschnittliche Menge an Nahrungsmitteln zu produzieren. Die Eltern sagten z. B. zu ihrer Tochter: „Nimm diesen jungen Mann, dann musst Du in deinem Leben keinen Hunger leiden!“ Auch konnte es vorkommen, dass die Eltern mit der Partnerwahl ihres Kindes nicht zufrieden waren. Sie brachten dies zum Ausdruck, indem sie die betreffende Person „ignorierten“ (*jiozayan*) oder gar öffentlich abwerteten, z. B. durch den Verweis auf die „Faulheit“ (*malma*) des missbilligten Partners.

⁹¹ Sofern es sich bei den „Fremden“ um außenstehende Personen handelt, sagt man *dehdeh*. Dieser Begriff impliziert eine kulturelle und ethnische Andersartigkeit.

⁹² DE BEAUCLAIR (1959b: 194) übersetzt *kaduan* (sic) mit „non-related individual“.

⁹³ Dies ist z. B. der Fall wenn die chinesischen Erzieherinnen der GYB die Eltern der Kinder zu einer gemeinsamen Aktivität in den Klassenraum einladen. Die auf diese Weise entstandene soziale Situation ist für die Bezugspersonen ungewohnt, da sie nach den sozialen Interaktionsmustern des Dorfes niemals als „Gruppe“ zusammengekommen wären.

4.4 Feinde

Wenn nach einer „schlechten Behandlung“ (*jyasnesnekan*) keine Entschuldigung oder Entschädigung erfolgt, können sich die gegenseitigen „schlechten Gefühle“ (*marahet so onowned*) verhärten, sodass eine „Feindschaftsbeziehung“ (*ikavosoyan*) entsteht. Zu einer „schlechten Behandlung“ zählen u. a. Kränkungen, Diebstahl und körperliche Gewaltanwendung. Bei Mord oder Totschlag kam es in der Vergangenheit zu Blutrache. Bei den Tao muss die Zufügung einer blutenden Wunde durch Blattgold, Perlen oder Tarofelder kompensiert werden. Weigert sich der Täter, Wiedergutmachung zu zahlen, hat dies in der Regel die Aufnahme einer „Feindschaftsbeziehung“ zur Folge. „Feinde“ gehen sich im Dorf aus dem Weg und verleugnen ihre Existenz durch gegenseitige „Nicht-Beachtung“ (*jiozayan*). „Feindschaft“ zeichnet sich auch dadurch aus, dass man „nicht miteinander redet“ (*jimacisirisiring*), geschweige denn „zusammen isst“ (*maciakan so kanen*), sie ist von einem totalen Beziehungsabbruch gekennzeichnet. Auch sind „Feindschaftsbeziehungen“ keine individuellen Angelegenheiten. Der „Groll“ (*somozi do onowned*), den eine Person gegenüber einem „Feind“ in ihrem „tiefsten Inneren“ empfindet, richtet sich in der Regel auch gegen dessen nähere Verwandten bzw. Haushaltsangehörigen.

„Feindschaftsbeziehungen“ machen auch vor den Kindern der beteiligten Gruppen nicht Halt, denn die Angehörigen antagonistischer Verwandtschaftsgruppen neigen dazu, jüngere und „schwächere“ (*jimoyat*) Gegner in der Alleinsituation zu „beschämen“ und in Einzelfällen auch zu „misshandeln“ (*jyasnesnekan*) (siehe 5.2 + 18.6). Den Abkömmlingen von Dieben berichtet man immer wieder vom schlechten Verhalten ihrer Eltern (oder ggf. auch ihrer Großeltern). Man ermahnt sie zu verschwinden, da nach Vorstellung der Tao davon auszugehen ist, dass sie es ihren Vorfahren gleichtun und ebenfalls stehlen werden. Auf diese Weise werden vergangene Missetaten über mehrere Generationen hinweg von Teilen der Dorfgemeinschaft erinnert und die Nachkommen der „Feinde“ stigmatisiert.

4.5 *In-group vs. out-group*

Ich fasse die Kategorien „Verwandte“, „Freunde“, „Fremde“ und „Feinde“ der Einfachheit halber im weiteren Verlauf dieser Arbeit in zwei Gruppen zusammen, die ich als *in-group* und *out-group* bezeichne.⁹⁴ Die Angehörigen der *in-group* sind diejenigen Personen, die einem Individuum gegenüber *fürsorglich* auftreten und es ggf. mit Nahrung versorgen. Hierzu zählt die hierarchisch organisierte Verwandtschaftsgruppe ebenso wie die Gruppe der „Freunde“. Ich orientiere mich somit bei der Zusammensetzung der *in-group* an dem von CARSTEN (2000) geprägten Begriff der *relatedness*, der das soziale Netzwerk der einem wohlgesonnenen Personen aus der Praxis heraus definiert und somit biologische Verwandte enthalten kann, aber nicht muss.

⁹⁴ Es muss angemerkt werden, dass *in-group* und *out-group* von mir erstellte Kategorien sind, die sich in der Sprache der Tao nicht ausfindig machen lassen.

Der *in-group* gegenübergestellt ist die *out-group*, die sich aus „Fremden“ und „Feinden“ zusammensetzt, die sich einem Individuum und dessen Haushalts- und Verwandtschaftsgruppe gegenüber normalerweise *indifferent* bis *feindselig* verhalten. Ich zähle die *kadwan tao* zur *out-group*, weil „Fremden“ gegenüber ein grundsätzliches Misstrauen⁹⁵ besteht. Not leidende Personen können nicht davon ausgehen, dass „fremde Personen“ sich ihrer erbarmen und helfen – auch wenn dies in der Praxis durchaus vorkommen mag.⁹⁶

Die binäre Einteilung in *fürsorglich* und *feindselig* gesonnene Gruppen entspringt dem Denken der Tao, die wie auch andere austronesische Gruppen über eine dualistische Weltordnung verfügen, in der sich „gute“ (*apiya*) und „schlechte“ (*marahet*) Wirkungskräfte einander gegenüberstehen. Nach ERRINGTON (1987: 416) ist die relativ kompromisslose Aufteilung in „Freund“ und „Feind“ ein sozio-strukturelles Merkmal egalitär ausgerichteter Gesellschaften in den Philippinen, Malaysia und Teilen Indonesiens. Auf diesen Punkt werde ich in Kapitel 9 bei der Besprechung menschlicher und geistartiger Welten noch einmal zurückkommen.

Zwischen den diversen sozialen Gruppen bestehen affektive und emotionale Grenzziehungen, die sich wie folgt zusammenfassen lassen: In Anwesenheit von Personen der *in-group* empfinden die Tao ein „Sicherheitsgefühl“ (*mahanang so onowned*), wohingegen sie im Umgang mit Personen der *out-group* potenziell „Gefahr“ (*ikeynanawa*; 很危險 *hen weixian*) wittern. Tao-Kinder erfahren vom Säuglingsalter an, dass ein Verlassen der als „sicher“ geltenden sozial-räumlichen Umgebung der *in-group* mit „Gefahren“ verbunden ist. Um sie vor diesen „Gefahren“ zu schützen, verbleiben sie das erste Lebensjahr über die meiste Zeit im Inneren des „Wohnhauses“ (*vahey*). Aber auch als ältere Säuglinge und Kleinkinder wird ihnen nur ein begrenzter Aktionsradius zugestanden, bei dem sie in unmittelbarer Nähe zu ihren Bezugspersonen verbleiben und nur in einem sehr geringen Maße mit den Angehörigen der *out-group* interagieren (siehe Kap. 9, 11 + 16).

Kommensalität und Nahrungstausch dienen ferner als zentrale Marker bei der Unterscheidung zwischen *in-group* und *out-group*. Die Fürsorglichkeit unter den Angehörigen der *in-group* wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass man Nahrungsmittel „miteinander teilt“ bzw. „zusammen genießt“ (*pivonongen*; 分配 *fenpei*, 分享 *fenxiang*). Das „gemeinsame Essen“ (*maciakan so kanen*) ist eine „Verwandtschaft“ konstituierende Handlung, die im Umgang mit Personen der *out-group* unterbleibt und im Falle von „Feindschaft“ aufgrund von Reinheitsvorstellungen tabuisiert ist.

⁹⁵ Es gibt in der Tao-Sprache meines Wissens kein Wort, dass mit „Misstrauen“ übersetzt werden könnte.

⁹⁶ Seit den späten 1950er-Jahren haben sich aufgrund der Übernahme christlicher Vorstellungen die Verhaltensweisen unter „fremden Personen“ allmählich verändert. Die „christliche Nächstenliebe“ hat in der Praxis allerdings nicht dazu geführt, dass antagonistische Beziehungen überwunden worden wären. Immer wieder kommt es vor, dass Tao in Nachbardörfern zum Gottesdienst gehen, um ihren „Feinden“ in der Kirche ihres Heimatdorfes nicht zu begegnen.

5 Das Haus: Fokus auf „Verwandtschaft“

Ein aktueller Forschungsstrang, der von LÉVI-STRAUSS (1969, 1983a, 1983b, 1987) initiiert wurde und in einem hohen Maße der indigenen Konzeption von Verwandtschaft bei den Tao entspricht, ist die symbolische, räumliche und sozio-ökonomische Aufgliederung in „Häuser“ als zentrale Einheiten der Gesellschaft. Eine wachsende Anzahl von Publikationen belegt, dass der Fokus auf das „Haus“ sich gerade für Südostasien als ein äußerst fruchtbares Konzept erweist (MACDONALD 1987; WATERSON 1990; FOX 1993; CARSTEN & HUGH-JONES 1995a; JOYCE & GILLESPIE 2000; SPARKES & HOWELL 2003).

In diesem Kapitel möchte ich die Bedeutung des „Hauses“ (*vahey*) bei den Tao als eine Einheit, bestehend aus Gebäude(n), ihren Bewohner*innen und den damit einhergehenden kulturellen Modellen analysieren. CARSTEN & HUGH-JONES (1995b: 2), gehen davon aus, dass gerade in der Kindheit eine „kontinuierliche Interaktion zwischen Haus, Körper und Geist (*mind*)“ stattfindet. Sie bezeichnen das Haus deshalb als einen „prime agent of socialization“.⁹⁷ Die Fokussierung auf das Haus führt zu einer grundsätzlich neuen Perspektive, die nicht mehr zwangsläufig auf den früheren Paradigmen der Abstammung und Allianz basiert. Es ist vielmehr das „holistische Potenzial bei der Betrachtung des Hauses in seiner Gesamtheit“ das es erlaubt, „Aspekte des sozialen Lebens, die früher vernachlässigt oder separat behandelt wurden“, in einem neuen Licht zu sehen (CARSTEN & HUGH-JONES 1995b: 20). In diesem Abschnitt geht es weniger um eine theoretische Verortung des Hauses bei den Tao⁹⁸, sondern in erster Linie um eine Behandlung der mit dem Haus zusammenhängenden prozessualen Aspekte, die durch eine statische Momentaufnahme nicht erfasst werden können.

Auch die Tao wurden innerhalb der Debatte um *house-based societies* gelegentlich erwähnt. WATERSON (2003: 40) vergleicht die Tao (bei ihr *Yami* genannt) zusammen mit den taiwanesischen Paiwan und den madagassischen Zafimaniry hinsichtlich eines kontinuierlichen „Wachstums“ des Hauses, der sich darin äußert, dass immer wieder neue Strukturen angebaut oder vorhandene Gebäudeteile verziert werden. Sie nimmt dabei auf Publikationen von CHEN (1992), CHIANG (1992) und BLOCH (1995) Bezug. Das relativ gut erforschte Beispiel der Paiwan belegt, dass Häuser auch in der nordöstlichsten Region des austronesischen Kulturraumes eine zentrale sozio-kulturelle Bedeutung erfahren (siehe auch CHIANG 1993, 1995; TAN 1992, 2001). Für die vorliegende Arbeit bedeutsam ist vor allem die Dissertation von CHEN Yu-mei (1992) mit dem Titel *From thatched roof to concrete*

⁹⁷ Auch wenn in vielen Gesellschaften Häuser als Foki der sozialen Organisation aus einer emischen Perspektive heraus betont werden, bleibt doch zweifelhaft, ob all diese Konzeptionen in ihrer Vielfalt in einem analytischen Model vereint werden können (CARSTEN & HUGH-JONES 1995b: 19).

⁹⁸ An dieser Stelle lässt sich anmerken, dass das Beispiel der Tao der Auffassung von LÉVI-STRAUSS (1969 [1949], 1983a, 1983b, 1987) widerspricht, dass *sociétés a la maison* (bzw. *house-based-societies*) in Südostasien notwendigerweise mit einer hierarchischen sozialen Organisationsform einhergehen. Die Tao leben in einer egalitären Gesellschaft, in der Status individuell erworben werden muss und nicht über die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Schicht dauerhaft angeeignet werden kann.

house: an ethnoarchaeological study of continuity and change in a Yami community, Orchid Island, Taiwan, in der sie das Haus der Tao als eine Repräsentation der ehelichen Gemeinschaft und einen Ort der Akkumulation von sozialem Prestige beschreibt.

Im Folgenden werde ich zunächst die traditionelle Siedlungsform der Tao behandeln. Hieran anschließend gehe ich auf die Schutzfunktion und rituelle Einheit der *vahey* ein, um dann auf die sozio-ökonomische Einheit des Hauses zu sprechen zu kommen. Schließlich zeige ich auf, dass Häuser von den Tao (sowie auch anderen Gruppen innerhalb der Region) als lebendig angesehen werden und (wie in CHEN 1992 ausgeführt) eine Einheit bilden, die den prozessualen Charakter einer Ehe widerspiegeln.

5.1 Die traditionelle Siedlungsform der Tao

Heute gibt es nur noch in *Ivalino* und *Iraraley* Restbestände des traditionellen semi-terrestrischen Behausungen der Tao, die ausschließlich von älteren Personen bewohnt werden.⁹⁹ Die traditionellen Behausungen der Tao hatten (bzw. haben) eine lange Lebensdauer. Eine *vahey*, die ich in *Ivalino* besichtigte, existierte bereits seit 140 Jahren.¹⁰⁰ Die semi-terrestrische Bauweise der *vahey* war¹⁰¹ eine optimale Anpassung an die ökologische Umwelt Lanyus: Taifune konnten dem Haus nichts anhaben, und die im Winterhalbjahr auftretenden starken Regenfälle versickerten in den Steinfundamenten. Im Sommer blieb es im Inneren des Wohnhauses angenehm kühl. Normalerweise verfügte ein Haushalt über drei unterschiedliche Gebäudetypen, die neben dem „Wohnhaus“ (*vahey*) einen Arbeitsschuppen (*makarang*) und eine erhöhte überdachte Plattform (*tagakal*) umfassten. Letztere wurde vor allem im Sommer als Aufenthaltsort bevorzugt.

Die Wohnsituation der Tao – und mit ihr die sozial-räumliche Dimension von Verwandtschaft – hat sich seit den 1960er-Jahren jedoch massiv gewandelt. Zwischen 1966-1978 ließ die taiwanesisische Regierung ohne Einwilligung der Tao die traditionellen semi-terrestrischen Behausungen abreißen und durch Betonbauten minderer Qualität ersetzen (YU 1991; CHEN 1992).¹⁰² Jede Familie bekam unabhängig von der Anzahl ihrer Mitglieder dieselbe Wohnfläche in den reißbrettartig angelegten Neubauten zugewiesen. Die sozial-räumliche Intervention der taiwanesischen Regierung kann zu Recht

⁹⁹ Die einzige Gebäudekonstruktion in *Iranmeylek*, die man als *vahey* im traditionellen Sinne bezeichnen konnte, brannte während meines Feldforschungsaufenthaltes ab.

¹⁰⁰ Die lange Lebensdauer der Häuser in *Ivalino* deuten möglicherweise auf eine Präferenz für Ultimogenitur hin, bei der der jüngste Sohn den Vater im Alter versorgt und nach dessen Tod das Haus erbt. In anderen Tao-Dörfern entschied man sich anscheinend für eine andere Erbfolge, denn hier wurden nach dem Ableben des Vaters das Baumaterial des Hauses auf die Söhne verteilt, so dass diese Teile des väterlichen Hauses beim Bau ihrer eigenen Häuser verwendeten (KANO & SEGAWA 1956:44). In beiden Fällen bestanden Häuser jedoch z. T. über mehrer Generationen hinweg – entweder als Entität oder als integrierte Bauteile in neu errichteten Häusern.

¹⁰¹ Da heute die meisten Tao in modernen Zementbauten leben, habe ich mich aus Gründen der Lesbarkeit entschlossen, von der traditionellen *vahey* in der Vergangenheitsform zu schreiben.

¹⁰² Aus damaliger taiwanesischer (d. h. chinesischer) Sicht galten die in die Erde hineingebauten Häuser der Tao als „primitiv“ (落后 *luohou*), weshalb man sie durch diese als Modernisierung verstandene Maßnahme ersetzen wollte.

als eine Form des *Topozides* bezeichnet werden (SUTEJ HUGU & SYAMAN VONGAYAN 2012), da durch die gravierende bauliche Umstrukturierung eine Vielzahl kultureller Praktiken zum Erliegen gekommen ist. Wie ich im Folgenden ausführen werde, hatten die gravierenden baulichen Veränderungen auch Auswirkungen auf die Kommunikation der Tao mit ihren „Ahnen“ (*inapowan*), die sich in den Gebäuden manifestierten und mit diesen z. T. assoziiert wurden. Durch die dichte Bauweise und die hellhörigen Wände verschwand zudem die früher im Inneren der *vahey* gegebene Privatsphäre, sodass Dorfbewohner*innen heute die Gespräche ihrer Nachbar*innen ohne große Anstrengungen mitverfolgen können. Da die Grundrisse der Häuser im neuen Siedlungsplan festgelegt sind (und auch nicht mehr verändert werden können), besteht seit einiger Zeit die Tendenz, die von der Regierung errichteten Bauten in zweistöckige Häuser umzubauen. Die modernen Wohnhäuser werden von den Tao nach wie vor *vahey* genannt. Ihre chinesische Bezeichnung lautet 海砂屋 (*haisha wu*; wörtl.: „Meersand-Haus“), wodurch – nicht ohne „Stolz“ (*mazwey*) auf die eigene Fähigkeit zur Selbsthilfe – angedeutet werden soll, dass der Beton mit Meersand vermischt wurde, um Baukosten zu sparen.

5.2 Die Schutzfunktion der *vahey*

Neben ihrer Schutzfunktion vor Sonne, Regen und Wind dient die *vahey* der Tao – egal ob in der traditionellen oder modernen Bauweise errichtet – als (halbwegs) sicherer Zufluchtsort vor den *Anito*-Geistwesen sowie den Angehörigen der *out-group*, mit denen man im Dorf keinen Umgang pflegt und von denen man annimmt, dass sie einem nicht notwendigerweise wohlgesonnen sind. Im Inneren der *vahey* sind die Tao vor den wachsamen Augen der Dorfgemeinschaft geschützt, es besteht eine Privatsphäre, in der Eindringlinge gleich welcher Art nicht geduldet werden.

Säuglinge verbringen auch heute noch die ersten Lebensmonate im Inneren der *vahey*, in der ihre noch „ungefestigten Seelen“ (*abo so panaptan so pahad*) keinen irritierenden oder frustrierenden Situationen ausgesetzt sind, die zu einem „Erschrecken“ (*maogto*) und somit zu einem „Angst“-Zustand (*maniahey*) der kindlichen Seele führen könnten. Erst mit etwa sechs Monaten, wenn Kinder Sitzen gelernt haben, werden sie ab und an von ihren Bezugspersonen mit nach draußen genommen.

Die Privatsphäre der *vahey* wird von den Tao als verletzlich empfunden. Das existenzielle Gefühl einer Bedrohung von außen basiert teilweise auf historischen Erfahrungen, denn in vergangenen Krisenzeiten drangen immer wieder Hunger leidende Diebe in die Häuser anderer Personen ein, um ihnen Nahrung und Gold zu entwenden. Auch kam es in früheren Zeiten vor, dass „Angehörige antagonistischer Gruppen“ (*ikavosoyan*) den Kindern ihrer „Feinde“ in unbeobachteten Momenten im Inneren der Häuser körperliche und psychische Schäden zufügten. Die Kinder waren den Eindringlingen schutzlos ausgeliefert, weil ihre Eltern ebenso wie alle anderen gesunden und arbeitsfähigen Erwachsenen bei gutem Wetter auf den Feldern arbeiteten oder an der Küste

Subsistenztätigkeiten nachgingen. Aufgrund des *Anito*-Glaubens verzichteten viele Mütter darauf, ihre Kinder mit zur Feldarbeit zu nehmen. Somit bestand ein strukturelles Problem der Kinderbetreuung und -versorgung während der produktiven Arbeitsstunden.

Dieses grundsätzliche Problem wird im Märchen vom *tazokok* – einem mit den *Anito* assoziierten Geistervogel – zum Ausdruck gebracht. Trotz mehrfacher Ermahnung zu schweigen, imitiert ein die Mutter aufs Feld begleitendes Kind den Lockruf des *tazokok*, woraufhin dieser „erzürnt“ (*somozi*) und zusammen mit anderen Vögeln seiner Gattung in das Wohnhaus eindringt, um dem dort versteckten Kind und seiner Mutter die Augen auszupicken (vgl. RAU & DONG 2006: 326-338).¹⁰³ Eine zentrale Botschaft des Märchens vom *tazokok* scheint zu sein, dass die Tao in der Außenwelt keinen Fehler begehen dürfen, weil dies zur Folge haben kann, dass „schlechte Einflüsse“ (*marahet ta vazvazey*) auf sie und ihr Tun aufmerksam werden. Der kindliche Ungehorsam führt zu fatalen Konsequenzen; auch wenn das Kind den Sinn seines Schweigens nicht versteht, so muss es doch den „Anweisungen“ (*nanaon*) der Mutter Folge leisten.¹⁰⁴

5.3 Die rituelle Reinheit der *vahey*

Das Innere der *vahey* ist unter normalen Umständen der *in-group* vorbehalten. Die „kulturelle Etikette der Tao“ (*iwawalam so tao*) sieht vor, dass im Falle eines unrechtmäßigen Eindringens in ein Haus der Besitzer das Recht hat, den Eindringling gewaltsam zu entfernen. Während die Angehörigen der *zipos* in ihren jeweiligen Häusern ein und aus gehen (teilweise auch ohne vorher anzuklopfen), gilt diese Freizügigkeit für *kagagan* (geschweige denn *kadwan tao*) nicht.

Am Anfang unseres Feldaufenthaltes in *Iranmylek* hatten ich und meine Familie häufig Kinder aus dem Dorf bei uns zu Besuch. Erst später lernten wir, dass es bei den Tao nicht üblich ist, „fremde“ Kinder in das eigene Haus zu lassen. Liegt kein Verwandtschaftsverhältnis vor, spielen die Kinder einer Altersgruppe nur außerhalb des Hauses in den Gassen des Dorfes und seiner unmittelbaren Umgebung. Unsere Gastgeber übten sich ein oder zwei Monate lang in Geduld, bevor sie die beiden bei ihnen wohnenden Enkel als „Polizisten“ einsetzten, die zunächst ohne unser Wissen das Kommen und Gehen bestimmter Kinder in unsere Wohnung regulieren sollten.

Ein besonders kritischer Moment ist die Nutzung der WCs, die es erst seit den 1980er-Jahren (und teilweise auch später) in den Häusern der meisten Tao gibt. Die körperliche Entleerung wird als etwas sehr Unreines angesehen und darf nur bei einem selbst zuhause (oder an bestimmten dafür vorgesehenen Stellen an der Küste) stattfinden. *Kagagan* gehen nicht bei ihren Freunden auf die

¹⁰³ Das von RAU & DONG (2006) aufgezeichnete Märchen wurde von einem Bewohner aus *Iranmylek* erzählt, sodass ein direkter Zusammenhang zum Ort meiner Feldforschung besteht.

¹⁰⁴ Eine weitere Interpretation der Geschichte vom *tazokok* wäre, dass das Auspicken der Augen, das zur Erblindung von Mutter und Kind führt, sie der *sichtbaren* Menschenwelt entfremdet und ebenfalls zu geistartigen Geschöpfen macht (siehe auch 9.2.2).

Toilette, sondern immer nur bei sich zuhause. Es war (bzw. ist) auf Lanyu nicht üblich, auf dem Territorium fremder Dörfer zu urinieren oder zu defäkieren. Bei einem Arbeitseinsatz während des Baus eines Hauses in *Iranmeylek* erzählte mir ein aus *Iraraley* angereister Helfer, dass er „jetzt nach Hause fahren würde, um auf die Toilette zu gehen“. Hätte er seine Blase in *Iranmeylek* entleert, wäre dies eine „Beleidigung“ für bzw. ein „Affront“ (*jyasnesnekan*) gegen die Dorfbewohner*innen von *Iranmeylek* gewesen.

Nachdem meine Familie im Mai 2011 aufgrund Johannis bevorstehender Einschulung nach Deutschland abgereist war¹⁰⁵ und ich während der beginnenden Touristensaison noch einige Monate auf Lanyu verblieb, trafen in der Herberge, in der ich ein Zimmer belegte, zunehmend mehr Gäste ein. Mein Gastgeber bat mich deshalb, für einige Wochen aus dem von mir angemieteten Zimmer zu ziehen, damit er dieses in der Hochsaison gewinnbringender an taiwanische Tourist*innen vermieten konnte. In dieser Situation kam die Idee auf, dass ich mit einem Tao-Freund zusammen in dessen Haus wohnen könnte. Um mir zu signalisieren, dass meinem Einzug nichts mehr im Wege stand, verkündete mein Freund, dass er sogar die Toilette geputzt hätte. Meine Beobachtungen legen zusammen mit dem generellen Verhalten der Tao im Umgang mit Fäkalien nahe, dass separate Haushalte bzw. Dorfeinheiten im Sinne von DOUGLAS (1966) als rituelle Grenzen aufgefasst werden, innerhalb derer Reinheit bewahrt werden muss.

Auch bestimmte als negativ empfundene Emotionen haben nach Auffassung der Tao einen verunreinigenden Einfluss. Hierzu zählt z. B. „unkontrollierter Ärger“ (*somozi*)¹⁰⁶, der für gewöhnlich durch „lautes Schreien“ (*amlololos*; *valvalakan*) begleitet wird und manchmal auch in „Handgreiflichkeiten“ (*macililiman*) seinen Ausdruck findet. Wenn einer Person ein derartiger Kontrollverlust widerfahren ist, muss sie sich zuhause für zwei bis drei Tage in Quarantäne begeben. Nach dieser Zeitspanne – so nehmen die Tao an – geht kein kontaminierender Einfluss mehr von der betreffenden Person aus, sie kann wieder wie gewohnt mit den Dorfbewohner*innen verkehren. Natürlich kann der soziale Rückzug in die *vahey* auch als ein Ausdruck empfundener „Scham“ (*masnek*) über das eigene Fehlverhalten aufgefasst werden.

Körperflüssigkeiten werden in vielen Kontexten als etwas Problematisches aufgefasst, sie gelten als ein Ausdruck unerwünschter Individuation, die den sozial-relationalen Werten der Tao fundamental entgegengesetzt ist. Kot, Urin, und Erbrochenes entstammen dem „tiefsten Inneren“ (*onowned*) eines Menschen, das in der Bauch- bzw. Darm-Region lokalisiert wird. Das „tiefste Innere“ kann im Gegensatz zum somatischen Nervensystem nicht volitional beeinflusst werden, man ist den dort stattfindenden Prozessen auf *passive* Weise ausgesetzt. Auch wenn eine Person „außer sich vor Wut“

¹⁰⁵ Meine Frau und ich waren uns einig, dass nach unserem Lanyu-Aufenthalt eine Wiedereingewöhnungsphase in Berlin für unseren ältesten Sohn vorteilhaft wäre.

¹⁰⁶ Die Tao differenzieren nicht zwischen kontrolliertem und unkontrolliertem „Ärger“, beide Zustände werden mit *somozi* wiedergegeben. Auf die Notwendigkeit einer Fokussierung des „Ärgers“ werde ich in Abschnitt 11.2.5 noch eingehen.

ist, kommt es zu einer Passivierungserfahrung, da ihr Verhalten in dieser Situation von der „Wut“ gesteuert wird und nicht andersherum. Jeder Verlust der Handlungsmächtigkeit (*agency*) wird von den Tao mit einer „Besessenheit durch *Anito*-Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) erklärt. Die diesen Handlungen innewohnende Verunreinigung rührt von der Präsenz der böartigen Geistwesen her. Die Tao verhalten sich den anderen Dorfbewohner*innen/ den Bewohner*innen anderer Dörfer gegenüber auf „schamhafte“ (*masnek*) und „höfliche“ (*'anig*) Weise, wenn sie die von ihnen ausgehende Verunreinigung auf das eigene Wohnhaus/ das eigene Dorf begrenzen und dafür Sorge tragen, dass sie andere nicht durch unbedachtes Verhalten unnützen Gefahren aussetzen.

5.4 Die sozio-ökonomische Einheit der *vahey*

Der Fokus auf das Haus ist auch in terminologischer Hinsicht bedeutsam, denn ein Haushalt wird ebenso wie die darin lebenden Menschen als *asa kavahey* bezeichnet, was am besten mit „diejenigen aus einem Haus“ übersetzt werden kann.¹⁰⁷ Auch das Wort für „Eheleute“ (*tovong do vahey*; wörtl.: „zusammen in einem Haus“) erstellt einen Bezug zum Wohnhaus der Tao. Die genderspezifischen Bezeichnungen für „heiraten“ verweisen ebenfalls auf die *vahey* als eine Gebäudeeinheit und soziale Gemeinschaft: Bei Frauen sagt man, dass sie „in einem Haus zusammen (wohnen)“ (*macivahvahey*), bei den Männern hingegen, dass sie „ein Haus bauen“ (*mapavahvahey*).¹⁰⁸

In vielen sozialen Kontexten wird die Gruppe der Haushaltsmitglieder als eine sozio-ökonomische Einheit betrachtet. Dies ist etwa der Fall, wenn „rituelles Schweinefleisch“ (*viney*) an die Verwandten der *zipos* sowie in manchen Fällen auch an die Gruppe der *kagagan* verteilt wird. Es ist immer der Mann, der das Fleisch erhält und dann mit den übrigen Haushaltsmitgliedern konsumiert. Wie schon erwähnt, bestehen „Feindschaften“ immer auf Haushaltsbasis und sind nicht auf einzelne Individuen ausgerichtet.¹⁰⁹ Auch die Beteiligung an Arbeitseinsätzen erfolgt in der Regel auf Haushaltsbasis. Als mein Vermieter aufgrund einer Verletzung an der Schulter verhindert war, einem Mitglied der Presbyterianischen Kirchengemeinde von *Iranmeylek* beim Bau seines Hauses zu helfen, wurde ich stellvertretend für seinen Haushalt vorgeschickt. D. h., ich und meine Familie bildeten in gewisser Weise eine sozial-räumliche Einheit mit dem Haushalt unseres Vermieters – auch wenn wir in zwei separaten Stockwerken wohnten.

¹⁰⁷ Das Tao-Wort für „Haus“ (*vahey*) ist in *ka-vahey* enthalten. Wie schon erwähnt, wird die *asa kavahey* heute von den Chinesisch sprechenden Tao als 家庭 (*jiating*) bezeichnet, was sowohl das „Haus“ als auch den „Haushalt“, also die im Haus residierenden Bewohner*innen, mit einschließt. Sowohl das *ciriciring no tao* als auch das Chinesische differenzieren an dieser Stelle nicht.

¹⁰⁸ Ähnliche Termini finden sich bei den Ifugao, wo ein gemeinsam in einem Haus (*baluy*) residierendes Paar nach der Heirat sich gegenseitig mit *himbaluy* anspricht während ihre Kinder *imbaluy* oder *inbaluy* genannt werden. Die Präfixe (*him-* und *im-* bzw. *in-*) geben an, dass Heiratspartner bzw. Kinder dem Haus zugehörig sind („become one of the house“; ZIEGLER-REMME 2014: 49). Die Beziehung zwischen ehelicher Gemeinschaft und dem Haus scheint demnach ein innerhalb der Region weit verbreitetes Konzept zu sein.

¹⁰⁹ Um Stigmatisierung zu vermeiden, sind Haushalte darauf angewiesen, die sich nicht normkonform verhaltenden Mitglieder der eigenen Gruppe ihrerseits (z. B. durch „Nicht-Beachtung“) auszugrenzen.

5.5 Das lebendige Haus

Vor allem WATERSON (1990, 2003) ist es zu verdanken, dass ein zentraler Aspekt des Hauses in südostasiatischen Gesellschaften herausgearbeitet wurde, nämlich seine „Beseeltheit“ bzw. „Lebendigkeit“. Vielleicht ist es der westlichen anthropozentrischen Auffassung geschuldet, dass Seelenvorstellungen in Südostasien (und anderswo) bislang vornehmlich in Hinblick auf Menschen untersucht wurden. Dabei besteht in allen Teilen des Archipels die Auffassung, dass neben menschlichen Wesen u. a. auch Boote, Häuser, Kleidungsstücke sowie Juwelen über eine Seele verfügen. Im malayischen Kontext wird „Seele“ allgemein als *semangat* bezeichnet, was sich vom Proto-Malayo-Polynesischen (PMP) **sumanged* ableitet. Nach Auffassung von BLUST (zitiert in WATERSON 2003: 37¹¹⁰) verweist PMP **sumanged* auf die „Seele eines lebenden Wesens“, wohingegen PMP **qanitu* die Bezeichnung für einen „Totengeist“ darstellt. Im *ciriciring no tao* lassen sich die jeweiligen Entsprechungen *pahad*¹¹¹ und *Anito* finden, die in ihrer Definition mit der Aussage BLUSTs übereinstimmen.

Doch woher rührt die Vitalität des Hauses? Zum einen gilt das Baumaterial Holz als lebendig, da es nach wie vor Geräusche von sich gibt, also gelegentlich knarrt oder knackt. Die zum Bau von traditionellen Booten und Häusern verwendeten Gehölze wurden¹¹² von den Tao vornehmlich aus dem Wurzelholz bestimmter, als besonders hart geltender Baumarten geschlagen. Man stellte die Säulen des Hauses in Wachstumsrichtung des Baumes auf, mit dem Wurzelende zuunterst, um so dem Prinzip des Lebens zu entsprechen.

Bei den Tao, so wie auch bei anderen südostasiatischen Gruppen, findet sich die Idee, dass menschliches Leben mit heiligen Pflanzen auf spirituelle Weise verbunden ist¹¹³ und dass darüber hinaus Analogien zwischen Häusern, Pflanzen und menschlichen Körpern bestehen. Ihre wechselseitige ideologische Verflechtung drückt sich u. a. darin aus, dass Häuser in vielen austronesischen Gesellschaften als quasi „pflanzliche“ Ableger der Ahnenheimstätten aufgefasst werden. Wenn *semangat* bzw. *pahad* den Körper eines Menschen verlassen hat, führt dies zu seiner

¹¹⁰ BLUST taucht im Literaturverzeichnis nicht auf, weil es sich bei der zitierten Passage um eine persönliche Kommunikation mit WATERSON handelte; siehe WATERSON (2003: 50 Fn 6).

¹¹¹ ASAI (1929-30 I: 286-287; zitiert in YAMADA 2002: 59) stellt eine Verbindung zwischen *pahad* und *semangat* her.

¹¹² Hinsichtlich der traditionellen *vahey* ist es angebracht in der Vergangenheitsform zu schreiben, da die früheren semi-terrestrischen Häuser heute nicht mehr gebaut werden. Der traditionelle Bootsbau hat jedoch nicht zuletzt wegen des Tourismus‘ eine Revival erfahren, sodass hier die Gegenwartsform angebracht ist. Da es in diesem Abschnitt jedoch primär um Häuser gehen soll, habe ich mich dazu entschlossen, in der Vergangenheitsform zu schreiben.

¹¹³ Siehe z. B. HOWELL (1989) über die Chewong. Nach ERRINGTON (1987: 415; siehe auch FREEMAN 1970: 31) werden „Geschwister“gruppen häufig mit einer Pflanzen-Metapher belegt. Oft handelt es sich dabei um Pflanzen, die gruppenweise und relativ dicht beieinander wachsen. Die Bara in Madagaskar sehen z. B. eine Analogie zwischen Abstammungsgruppen und Bananenstauden (SCHEIDECKER 2017: 83). Bei den Tao existiert die mythologische Überlieferung, dass die ersten Menschen aus Bambus (bzw. Stein) geboren wurden. Zwischen dem Wachstum des Bambus‘ und den Seelenvorstellungen der Tao besteht die Übereinstimmung, dass die Verbindungsstellen der einzelnen Bambus-Segmente bzw. die Gelenke der Menschen als *vital* gelten bzw. an diesen Stellen der Grenzziehung beseelt sind. Beim Bambus wachsen neue Zweige aus den Verbindungsstellen heraus, bei den Menschen halten sich die multiplen Aspekte der „Seele“ (*pahad*) in den Schulter-, Ellenbogen- und Kniegelenken auf (siehe Kap. 11).

Erkrankung und – sollte die „Seele“ sich nicht wieder bei ihm einfinden – schließlich zum Tod. Ebenso verhält es sich auch mit der Vitalität des Hauses: Wenn die „Seele“ des Hauses verloren gegangen ist, geht es kaputt. Denn erst durch das Vorhandensein der „Seele“ kann die rituelle Reinheit der *vahey* erzeugt werden, die notwendig ist, um „schlechte Einflüsse“ von einem Eindringen ins Innere des Hauses abzuhalten. Somit ist das Wohlbefinden seiner Bewohner*innen aufs Engste mit der Beseeltheit des Hauses verbunden.

Die Vitalität der *vahey* wurde¹¹⁴ außerdem durch bestimmte Rituale, die während des Bauprozesses durchgeführt werden, erzeugt. Die Tao flößten dem Haus Leben ein, indem sie die wilden Kräfte des Kosmos ordneten und seine diversen Bauteile unter Beachtung der „anzestralen Tabu-Vorschriften“ (*makanyo*) auf eine bestimmte Weise anordneten, die „zivilisiertes“ d. h. menschliches Leben hervorbrachte. Bevor die Pfähle eines Hauses errichtet wurden, opferte man Schweine, mit deren Blut das Fundament benetzt wurde. Auf diese Weise bat man die „Ahnen“ (*inapowan*) um ihren Segen und eine lange Lebensdauer des Hauses. Nach seiner Fertigstellung fand eine Einweihungszeremonie statt, bei der das Hausdach vollständig mit Taroknollen bedeckt wurde und die eingeladenen Gäste den Bauherren und das Haus „lobpriesen“ und „segneten“ (*azwazwain*). Die Segnung des Hauses fand (und findet gelegentlich auch noch heute) in Form monoton anmutender „Ritualgesänge“ (*miraod*) statt, bei denen sich die eingeladenen „Ältesten“ (*rarakeh*) beim Singen abwechsel(te)n (siehe LIN 2015).

Eine spezielle Verbindung zwischen den Lebenden und ihrem Haus bestand bei den Tao in der Bestattung der Plazenta unterhalb des Hauses (ARNAUD 1994). In vielen austronesischen Gesellschaften wird die Plazenta als ein (jüngerer) „Zwilling“ aufgefasst, bei dem die Seele des Nachts verweilt. Häuser sind Orte, an denen die Zyklen von Leben und Tod zusammentreffen (WATERSON 2003: 40-1; CARSTEN 2004 [1995]: 312). Auch heute noch ist es für die Tao von zentraler Bedeutung, zuhause zu sterben. Erleidet eine Person außerhalb des Dorfes einen „schlimmen Tod“, der auf die Machenschaften der *Anito* zurückzuführen ist, so wird der Leichnam nicht erst zurück ins Haus geholt, sondern direkt zum *kanitowan* gebracht, wo er sofort bestattet wird. Personen, die eines „schlimmen Todes“ gestorben sind, stellen demnach für die Hausgemeinschaft eine gefährliche Bedrohung dar.¹¹⁵

¹¹⁴ Da es sich hierbei um ein Phänomen handelt, das überwiegend in der Vergangenheit angesiedelt ist, verwende ich aus Gründen der Lesbarkeit die Vergangenheitsform. Die Errichtung moderner Bauten wird in vielen Fällen nach wie vor von ritueller Aktivität begleitet – auch wenn sich aufgrund der anderen Bauweise und der heute benutzten Materialien die rituellen Formen verändert haben.

¹¹⁵ Bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg betrieben die Tao eine Bestattungspraxis, die in der Literatur als *cliff burial* angegeben wird (LIU 1959). Personen, die eines „schlimmen Todes“ gestorben waren und zu Lebzeiten über einen „schlechten Charakter“ (*marahet so nakenakem*) verfügten, wurden an bestimmten Küstenabschnitten abgelegt, von wo aus sie mit der Flut aufs Meer getrieben wurden. Sinn und Zweck dieser Praxis bestand in einer Irreführung des Totengeistes, der nicht mehr zur menschlichen Siedlung zurückfinden sollte. Die Tao nahmen an, dass er ansonsten in seiner Rachsucht Unheil stiften würde. Hier besteht m. E. eine Parallele zu den Schiffbrüchigen früherer Zeiten, die von den Tao zunächst ausgeplündert und dann ihrem Schicksal überlassen wurden (vgl. 3.1.1).

Wenn sich in *Iranmylek* ein Todesfall ereignet (was drei Mal während meiner Feldforschung geschah), wird mit Seilen, Holzbrettern und Elektrokabeln ein sogenannter „Geisterweg“ (鬼路 *guilu*) vom „traditionellen Bootsanlegeplatz“ bis hin zum Haus des Toten gelegt. Man nimmt an, dass die mit dem Haus assoziierten Geistwesen den Toten riechen können und sich deswegen bald im Dorf einfinden werden. Um die Invasion der Geistwesen in geordneten Bahnen verlaufen zu lassen, versucht man sie durch den „Geisterweg“ zu lenken, sodass sie nicht im Dorf umherirren und in nicht-zugehörigen Haushalten Schaden anrichten. Auch hier zeigt sich, dass dem Haus in der Kommunikation mit den „Ahnen“ eine zentrale Bedeutung zukommt.

Wie eingangs erwähnt, stellte die *vahey* eine Gebäudekonstruktion dar, welche die Lebensspanne eines Menschen bei weitem überdauern konnte. WATERSON (2003: 48) spricht in solch einem Fall von der „Immortalität“ des Hauses. Der Topozid an der traditionellen Wohnsiedlung der Tao führte zu einer eklatanten Störung des Verhältnisses zwischen den Lebenden zu ihren „Ahnen“. Das Verschwinden der Ahnenheimstätten, die Zerstörung und Entweihung heiliger, den „Ahnen“ vorbehaltenen Räume und Gebäudeelemente, wie etwa des zentralen Hauspfahls *tomok*¹¹⁶, haben auf gewaltsame Weise ein modernes Zeitalter auf Lanyu eingeleitet, die unwiderruflich mit einer Entfremdung von den „Ahnen“ einhergeht.

Eine weitere Dimension, die sich auch auf die Beziehung zwischen den Lebenden und den „Ahnen“ auswirkt, ist der Gegensatz zwischen *unten* und *oben*. In der traditionellen *vahey* war der Wohn- und Schlafbereich der Menschen *unterhalb* der höher gelegenen hinteren beiden Sektionen angelegt, in denen Vorräte gespeichert und Schmuck aufbewahrt wurde. Die mit den Ahnen assoziierten Erbstücke und die geräucherten Fliegenden Fische, die als eine göttliche Gabe aufgefasst wurden, erhielten somit innerhalb der *vahey* einen besonderen Platz zugewiesen, der ihrem höheren Status entsprach. Einmal im Jahr opfern die Tao ihren „Göttern“ (*tao do to*) und „Ahnen“ während des *mipazos*-Rituals, das im Falle der Ersteren an der Küste und im Falle der Letzteren auf den Hausdächern stattfindet (vgl. YU 1991: 132-3). Auch hier manifestiert sich der im bildlichen Sinne zu verstehende *höhere* Status der „Ahnen“, die bei diesem Ritual ganz eindeutig mit dem Haus in Verbindung gebracht werden.

5.6 Das Haus als „Ehe im Prozess“

Vieles von dem, was BLOCH (1995) über die Prozesshaftigkeit des Hauses bei den madagassischen Zafimaniry berichtet, trifft in ähnlicher Weise auch auf die Tao und die Paiwan zu. BLOCHs ethnographisches Material bestätigt LÉVI-STRAUSS' (1969, 1983a, 1983b, 1987) Annahme, dass

¹¹⁶ Die traditionelle Bedeutung des *tomok* bei den Tao lässt sich heute nicht mehr genau rekonstruieren. KANO & SEGAWA (1956) erwähnen den *tomok*, jedoch ohne genauer auf seine kosmologische Bedeutung einzugehen. YU (1991:35 Fn9) gibt zu, nichts Näheres über den zentralen Hauspfahl zu wissen. DE BEAUCLAIR (1958: 88) merkt an, dass die Beschädigung oder Zerstörung des *tomok* blutige Vergeltung hervorrief.

Häuser durch Heirat begründet werden. Die Entwicklung der ehelichen Gemeinschaft ist bei den Zafimaniry (sowie den Tao und Paiwan) zugleich eine fortschreitende allmähliche Fertigstellung des Hauses: In dem Maße, in dem die Ehe an Stabilität und Fruchtbarkeit gewinnt, also dem Paar Kinder geboren werden, nimmt auch das Haus immer mehr Gestalt an und wird größer und elaborierter. Aus einer temporären Behausung wird im Laufe der Zeit eine Hauskonstruktion, die dem Paar zu sozialem Ansehen und Status verhilft.

Bei den Tao ist die Größe des Wohnhauses ein Indikator für den Status eines Haushaltes. Die traditionelle *vahey* wurde im Prozess der Ehe sukzessive um immer weitere Eingänge bzw. Schiebetüren erweitert bis – wenn alles gut lief – eine maximale Anzahl von fünf erreicht wurde. Häuser mit einer oder zwei Türen waren für neu verheirateten Paare (oder Junggesellen) vorgesehen (HUANG 1995). Eine wachsende Anzahl von Kindern erforderte den Anbau einer dritten Tür, was automatisch zu einem größeren Grundriss führte.¹¹⁷ Häuser mit vier oder sogar fünf Türen deuteten einen höheren sozialen Status an, der in der Regel jedoch erst in einer späteren Lebensphase erreicht werden konnte. Die Erweiterung der *vahey* war kein leichtes Unterfangen, sie erforderte die Integration in ein soziales Netzwerk bestehend aus *zipos* und *kagagan*. YU (1991: 36) beschreibt diesen Vorgang wie folgt:

In the process of enlarging their dwelling, several things of social importance must occur. The couple must expand their fields to plant more sweet potatoes and taro. They must also raise greater numbers of goats and pigs. At the same time, they must work to keep up social ties. This is all because enlarging their *fai* (sic!) necessarily requires the labor of others in the community, whether it is for collecting construction materials or for building the dwelling itself. To secure assistance of friends and relatives, the couple must first help others with their respective tasks – building houses, making boats, clearing land, etc. The production of extra food is for the purpose of feeding those who agree to help the couple with their *fai* construction.

Das verheiratete Paar musste mehrere Jahre im Voraus die Erweiterung des Hauses bzw. die zusätzliche Errichtung eines *makarang* oder *tagakal* planen, um die für die Einweihungszeremonie erforderliche große Menge an Taro und „rituellem Schweinefleisch“ (*viney*) bereitstellen zu können. Das Anlegen neuer Tarofelder konnte jedoch nur erfolgen, wenn ein Haushalt über genügend Arbeitskräfte verfügte, um diese zusätzliche Arbeit zu bewerkstelligen. Auch musste er genügend Nahrung und Abfälle produzieren, um die für das Ritual benötigten Schweine großzuziehen.

Nur wer sein Leben vollständig am *iwawalam so tao* ausrichtete, konnte mit der Zeit zu einem „angesehenen Dorfbewohner“, einem *meynakem a tao*, werden. Der Begriff *meynakem* verweist dabei zum einen auf den erlangten materiellen Wohlstand (großes Wohnhaus, Schweine, Ziegen, Tarofelder, Gold, Boot), zum anderen aber auch auf die Quelle dieses Reichtums, der auf einer „guten Denk- und Gefühlweise“ bzw. einer „rechten Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) basierte. Am Beispiel des Hauses lässt sich aufzeigen, dass Körperkraft, Fleiß, normative Anpassung, Rechtschaffenheit, Einbettung in

¹¹⁷ Der Grundriss der *vahey* war immer quadratisch. Der Anbau einer weiteren Schiebetür führte also zu einer Erweiterung des Hauses sowohl in seiner Länge als auch Breite.

soziale Netzwerke und eigener reproduktiver Erfolg direkt mit sozialem Status und indirekt auch der Erzeugung von Sicherheit verbunden waren und nach wie vor sind.

5.6.1 Zusammenleben auf Probe

Die Tao glauben, dass ihr Leben von einem vordefinierten „Schicksal“ oder auch „Lebensglück“ (*ngilin* oder *allag* bzw. *allalag*; 命運 *mingyun*) abhängt. Früher war es so, dass ein Ehepaar, das bereits viele Jahre verheiratet und immer noch kinderlos war, von den „Ältesten“ (*rarakeh*) gebeten wurde, die Beziehung aufzulösen, da ihre jeweiligen *ngilin* nicht zueinander passten. Ein Paar musste zu Beginn seiner Ehe beweisen, dass es zusammen fruchtbar sein konnten und in der Lage war, viele Kinder zu gebären (SINAN JYAVIZONG 2009: 82).

Erst nach der Geburt des ersten oder zweiten Kindes wurde eine partnerschaftliche Beziehung sozial anerkannt, zuvor wurde das Zusammenleben der beiden Partner als eine „Ehe auf Probe“¹¹⁸ betrachtet.¹¹⁹ Auch heute noch durchlaufen junge Paare eine liminale Phase ohne Anspruch auf eigene Behausung. Sie wohnen zu Beginn ihrer Beziehung vorübergehend im „Arbeitsschuppen“ (*makarang*) des Vaters des Ehemannes¹²⁰ oder in einer temporären Hütte, die sie sich im Extremfall aus Treibgut und Verpackungsmaterial selber zusammensammeln.¹²¹ Bei den Tao geht der Familiengründung häufig eine Phase anfänglicher Deprivation voraus, die aus eigener Kraft überwunden werden muss und nur beendet werden kann, wenn eine neue, *sichtbare* sozial-räumliche Einheit (*vahey* bzw. *asa kavahey*) geschaffen wird (siehe 7.3.).

Um die notwendigen Geldmittel für den Bau eines eigenen Hauses aufzubringen, müssen junge Tao-Familien heute viele Jahre in Taiwan arbeiten. Häufig sind Rückkehrer um die 40 Jahre alt, bevor sie ihren Traum vom eigenen Haus verwirklichen können.¹²² Das Haus markiert die „Familie“ (*asa kavahey*) als autonome ökonomische Einheit und verleiht ihr ein Mindestmaß an sozialem Status. Die

¹¹⁸ Früher war das Heiratsritual eine eher beiläufige Angelegenheit, doch mittlerweile hat aufgrund des chinesischen Einflusses eine Angleichung an die taiwanesishe Gesamtgesellschaft stattgefunden, sodass nun aufwendigere Hochzeiten *en vogue* sind.

¹¹⁹ Früher wurden die ersten Kinder eines jungen Paares nicht selten an Verwandte abgegeben, die sich fortan als Zieheltern um sie kümmerten. Auf diese Weise konnten in Zeiten hoher Kindersterblichkeit demografische Ungleichgewichte ausgeglichen werden. Auch konnte sichergestellt werden, dass sich das junge Paar dauerhaft verstand und gewillt war, eine lebenslange Einheit zu bilden. Diese Situation hat sich bei genauerem Hinsehen auch heute nicht grundlegend verändert, da gegenwärtig etwas mehr als ein Drittel der erstgeborenen Kinder in *Iranmeylek* bei ihren Großeltern aufwachsen. Ihre Eltern leben und arbeiten in Taiwan, um für den Unterhalt zu sorgen und den Bau eines Hauses zu finanzieren.

¹²⁰ Hierbei handelt es sich, wie schon erwähnt, um eine *Tendenz*, aus der sich jedoch keine allgemeingültige Regel ableiten lässt.

¹²¹ Der Topozid an der traditionellen Siedlungsform der Tao hat dazu geführt, dass heute nicht alle Haushalte über den notwendigen Platz verfügen, um einen *makarang* zu errichten, der für den Bau der traditionellen Boote benötigt wird – und der dazu dient, junge kinderlose Paare temporär unterzubringen.

¹²² Nach Auskunft meiner Feldassistentinnen schafft es nur etwa die Hälfte eines Jahrganges, sich in einer späteren Lebensphase dauerhaft auf Lanyu niederzulassen. Viele Tao sind nicht in der Lage, in Taiwan die Ressourcen für einen Hausbau auf Lanyu zu erwirtschaften. Aus „Scham“ (*masnek*) versagt zu haben, trauen sie sich nicht wieder zurück in ihre Heimatdörfer. Ein weiterer Grund für einen permanenten Aufenthalt in Taiwan ist die Wahl eines taiwanesischen Heiratspartners, wobei Partnerschaften zu Vertreter*innen anderer TYZM-Gruppen gegenüber Ehen mit Chines*innen überwiegen. Wiederum andere leiden an Alkoholsucht und führen prekäre Existenzen in den Großstädten des Landes.

Errichtung eines Hauses setzt voraus, dass der Bauherr¹²³ zuvor anderen Personen beim Bau ihres Hauses geholfen hat. Auch wenn er bei den heutigen modernen Zementhäusern in Eigenarbeit die Holzkonstruktion errichten kann, so benötigt er doch für das Schütten des Betons eine große Zahl an Helfern (bei einem größeren Haus mindestens 20-30 Personen). Mittlerweile sind einige Tao dazu übergegangen, ihre Helfer zu bezahlen, doch diese Praxis ist im Dorf nicht gut angesehen und wird „öffentlich diskutiert“ (*ikazyak*).

5.6.2 *Abhängigkeit*

Früher, als die Tao noch ihre traditionellen Wohnhäuser errichteten, war die Abhängigkeit von den Personen der *in-group* bedeutend größer. Schon allein die Beschaffung der für den Hausbau geeigneten Hölzer aus den Bergwäldern war ein „Knochenjob“, da die vor Ort mit Äxten in Form geschlagenen schweren Hölzer über weite Entfernungen ins Dorf getragen werden mussten. Ein Mann war darauf angewiesen, dass die väterlichen Verwandten seiner *asa so inwawan* ihm geeignete Hartholzbäume zur Bauholzgewinnung zur Verfügung stellten.¹²⁴ Auch benötigte er ein Stück Bauland innerhalb der Siedlung, das in der Regel ebenfalls über die väterliche Verwandtschaft vererbt wurde. Die mannigfachen Abhängigkeiten förderten eine sozial-relationale Orientierung, denn nur wer sich als „rechtschaffender“ und „gewissenhafter“ (*apiya so nakenakem*) Arbeiter präsentierte, konnte mit der Hilfe anderer rechnen und seine eigenen Ziele – wie den Bau eines Hauses – verwirklichen. In emotionaler Hinsicht spielen im Rahmen der Abhängigkeitsbeziehungen vor allem „Mitleid“ (*mangarilow; ikasi*) und „Dankbarkeit“ (*somarey; isarey*) eine zentrale Rolle (siehe auch 10.2.1).

5.6.3 *Die kulturelle Logik des Hinzufügens*

Die kulturelle Logik des Hinzufügens bzw. des allmählichen Ausbau des Hauses ist trotz der heute erschwerten Bedingungen nicht zum Erliegen gekommen. YU (1991: 37) erwähnt, dass die Bewohner von *Iraraley* zum Zeitpunkt seiner Feldforschung hinter den von der taiwanesischen Regierung errichteten Zementhäusern Küchen oder *tagakal* errichteten und die Fertigstellung dieser Gebäudeeinheiten rituell zelebrierten. „Etwas, das bereits gut ist, noch besser machen“ wird von den Tao *ikapiya* genannt („*adding on*“ bei YU). Auch mein Vermieter erweiterte seine Herberge im Frühjahr und Sommer 2011 um ein weiteres Zimmer, das auf einer Stelzenkonstruktion dem Haus

¹²³ Der Bau des Hauses ist eine Angelegenheit des Mannes. Seine Frau unterstützt ihn in ihrer Rolle als Ernährerin bei der Bewirtung helfender Personen.

¹²⁴ Alle Bäume im Umkreis von etwa 1,5-2 Stunden Gehzeit haben bei den Tao einen individuellen Besitzer, dessen Markierung den Baum als seinen Besitz kennzeichnet. Die Baummarke muss regelmäßig erneuert werden, damit der Besitzanspruch nicht verfällt. Bäume erreichen nach ungefähr drei bis vier Generationen die geeignete Höhe, um als Baumaterial für Häuser und Kanus genutzt zu werden. Die Bauvorhaben jüngerer Tao-Männer hingen in der traditionellen Zeit somit direkt davon ab, ob ihre (Ur-)Großväter im größeren Maßstab Bäume gepflanzt (bzw. markiert) hatten oder nicht. Heute haben diese Hölzer als Baumaterial für Häuser jedoch ausgedient, da die Verschalung für moderne Bauten aus Treib- und Verpackungsholz gezimmert und dann mit Beton ausgegossen wird.

vorgelagert war und in gewisser Weise an einen modernen *tagakal* erinnerte. Er beabsichtigte, dieses Zimmer in den Sommermonaten an taiwanesischen Tourist*innen zu vermieten. Aus meiner Sicht handelt es sich hierbei um ein modernes Phänomen des oben beschriebenen Prozesses einer allmählich an Status anwachsenden ehelichen Gemeinschaft durch die „Vergrößerung“/ „Verbesserung“ (*ikapiya*) ihres Hauses.

Die im Laufe eines Lebens begangenen „rituellen Aktivitäten“ (*mamaring so kanen*) eines Mannes (stellvertretend für seine *asa kavahey*, deren Vorstand er ist) bleiben auf *sichtbare* Weise in Erinnerung, indem die Ziegenhörner und Schweinekiefer der von ihm geopfert Tiere an prominenter Stelle im Haus aufgehängt werden.¹²⁵ Auf diese Weise wird der rituelle Bezug zum Haus und der in ihm lebenden Gemeinschaft dauerhaft dokumentiert.

¹²⁵ Auch die Schwanzflossen der von ihm gefangenen „großen Fische“ (*rako o among*) werden auf diese Weise aufbewahrt.

6 Kommensalität und Nahrungstausch

Ein weiterer innerhalb der südostasiatischen Region vertretener Forschungsschwerpunkt, der ebenfalls soziale Prozesse und soziale Praktiken vermehrt wahrnimmt und sie als „Verwandtschaft“ bzw. *relatedness* konstituierend auffasst, beschäftigt sich mit Kommensalität und dem Teilen von Substanz(en) (CARSTEN 1995, 1997; JANOWSKI 2007) sowie der Herstellung und Revitalisierung (*enactment*) „sozialer“¹²⁶ Beziehungen durch Nahrungstausch (ZIEGLER-REMME 2014). Der Fokus auf das „Haus“ und das Geben und Empfangen von Nahrung sind zwei zusammenhängende Themen, da in beiden Fällen die Hausgemeinschaft als zentrale soziale Einheit in Erscheinung tritt.

Der Nahrung kommt bei den Tao eine besondere soziale, kulturelle und affektive Bedeutung zu, da sie in vergangenen Zeiten nicht immer zur Genüge vorhanden war (vgl. 3.1.3). Das Unterhalten einer großen Anzahl an Sozialbeziehungen dient als ein Garant für die Verfügbarkeit von Lebensmitteln. Im Folgenden will ich aufzeigen, dass die Versorgung anderer mit Nahrung das eigentliche „Verwandtschaft“ konstituierende Element darstellt. Durch die Konsumtion bestimmter Nahrungsmittel kann das „körperliche Selbst“ (*kataotao*)¹²⁷ gedeihen und am Leben erhalten bleiben. Durch den Akt der Kommensalität wird ferner die Grenze zwischen *in-group* und *out-group* definiert. Nahrungsmittel sind ebenso wie Boote, Kleidung und Dolche keine seelenlosen Waren, sondern vielmehr animierte Subjekte, die untrennbare Beziehungen mit Personen eingehen. Der Gabentausch bei den Tao führt zu einer transaktionalen Schuld, die zu einem späteren Zeitpunkt beglichen werden muss. Soziales und Spirituelles stehen dabei in einer sich gegenseitig durchdringenden Austauschbeziehung: Nur wer gute Beziehungen zu den „Ahnen“ (*inapowan*) unterhält, kann in einem sozio-ökonomischen Sinn erfolgreich sein. All dies hat Auswirkungen auf das Moralverständnis der Tao, das sich am Ist-Zustand orientiert und somit das Leibhaftige und Lebendige betont.

Die Beschäftigung mit Kommensalität und Nahrungstausch ist aus verschiedenen Gründen für das Thema meiner Arbeit bedeutsam. Zum einen werden die diffusen und fluiden sozialen Grenzziehungen erkennbar, die innerhalb der Tao-Gesellschaft ein Klima der „Scham“ und „Angst“ hervorbringen. Zum anderen wird deutlich, dass soziale Bindungen in einem essenziellen Sinne etwas mit dem Geben und Empfangen von Nahrung zu tun haben. Bei den genannten Punkten handelt es sich, wie ich im IV. Teil aufzeigen werde, um prägende Weichenstellungen, denen Tao-Kinder während ihres Aufwachsens begegnen.

¹²⁶ Auch hier wieder schreibe ich „sozial“ in Anführungsstrichen, um darauf aufmerksam zu machen, dass supranatürliche Akteure beim Nahrungstausch eine Rolle spielen können.

¹²⁷ Auf das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) werde ich in Kapitel 11 noch weiter eingehen.

6.1 Nahrung, Blut und Milch

Die biologischen „Tatsachen“ von Verwandtschaft sind bei den Tao keinesfalls ausreichend, um einer Person einen lebenslang gesicherten Platz innerhalb ihres verwandtschaftlichen Gefüges zuzuweisen bzw. ihren Körper zu konstituieren. Die Geburt eines Menschen initiiert lediglich den Prozess der Personwerdung, der durch kontinuierliches „Teilen von Nahrung“ (*maciakan so kanen*) und dem Zusammenleben in einem Haus fortgesetzt wird. Da die Identität einer Person nicht von Geburt an festgelegt ist, spricht FOX (1987: 174) von einer „Fluidität sozialer Identität“ in austronesischen Gesellschaften. Durch den Verzehr der Nahrung wächst der menschliche Körper und wird am Leben erhalten. Das vitale Prinzip des Lebens besteht in dem geregelten Fluss des „Blutes“ (bei den Tao: *rara*), das durch die Zufuhr an Nahrung immer wieder aufs Neue generiert werden kann. Hieraus folgt, dass das Teilen von Nahrung (*sharing of substances*) an sich lebensfördernd, d. h. Blut bildend ist und dass Personen, die gemeinsam essen, auch über dieselbe Blutqualität verfügen, also miteinander verwandt sind (CARSTEN 2004 [1995]: 310).¹²⁸

Bei stillenden Müttern erfolgt zudem eine Transformation von Blut in „Milch“ (bei den Tao: *soso*). In der Vergangenheit waren die Tao ständig besorgt, ob Mütter genügend Milch für ihre Kinder produzieren können.¹²⁹ Anscheinend kam es häufiger vor, dass Mütter aufgrund von Mangelernährung an Sichelzellenanämie litten und außerstande waren, ihre Kinder zu stillen.¹³⁰ In diesem Fall zogen die Männer los, um in der Umgebung des Dorfes bestimmte kulturell überlieferte Nahrungsmittel zu besorgen, von denen sie annahmen, dass sie blutbildend und somit milchfördernd seien. In *Iranmeylek* werden auch heute noch bisweilen kleine Fische in den Steinkanälen am Korallenriff gefangen, um stillenden Frauen eine stärkende Fischbrühe zuzubereiten.

Emotionale Bindungen zwischen Kindern und ihren Müttern entstehen nach CARSTEN (2004 [1995]: 314) – die sich auf die Malaien von Langkawi bezieht – durch das Teilen von Substanzen:

Blood, milk, and rice meals (bei den Tao Taro; L.F.) derive from women, and all denote commonality and similarity. Blood, milk, and food are more than a source of physical strength. The emotional tie children have with their mother is thought to be particularly strong, because mothers are the source of shared substance. Shared substance gives emotions and words a special effectiveness. Love for one's mother derives from being breast-fed: as people say, ..., „drinking milk from her body, you love a mother more.“ If a baby is given away it should first be given its mother's milk. If it does not at least taste this milk it will not recognize its mother. It is because children share blood with their mother that a mother's curse is thought to be especially powerful. The mother's milk is thus the source both of shared substance and the strong emotional bond between mother and child.

¹²⁸ Bei vielen Gruppen innerhalb der südostasiatischen Region ist vor allem eine bestimmte kulturell hervorgehobene Nahrung für die Blutbildung bedeutsam. Häufig handelt es sich hierbei um Reis (z. B. bei den Bewohner*innenn von Langkawi in Malaysia). Die Tao führen die Blutbildung jedoch auf den Verzehr von Taro zurück, der in vielen Ritualen eine wichtige Rolle spielt.

¹²⁹ Milchknappheit spielt in vielen Geschichten der Tao, darunter auch im Entstehungsmythos von *Iranmeylek*, eine große Rolle. In den Interviews zu den Sozialisationspraktiken gaben viele Mütter an, ihren Säuglingen nach wenigen Monaten industriell gefertigtes Kuhmilchpulver verabreicht zu haben, weil es angeblich über einen besseren Nährwert verfügt als Muttermilch.

¹³⁰ Siehe KURTZ (1992) für ein indisches Beispiel. KURTZ zeigt auf, dass eine hohe Verbreitung von Sichelzellenanämie in einer ländlichen Bevölkerungsgruppe gravierende Auswirkungen auf lokale Sozialisationspraktiken besitzt.

Bemerkenswert ist hier der Verweis auf das „Verfluchen“ (bei den Tao: *mangazyazit*): Da Mutter und Kind dasselbe Blut teilen, kommen die von der Mutter auf ihr Kind ausgestoßenen Flüche zu ihr selber zurück. Das eigene Kind zu „verfluchen“ hieße, sich selber zu „verfluchen“. Der Verweis auf die Liebe zur Mutter, die sich auf der Tatsache gründet, dass diese einen als Säugling gestillt hat, findet sich bei den Tao in einer euphemischen Umschreibung für die verstorbene Mutter. Die Tao glauben, dass der Name einer verstorbenen Person nicht mehr ausgesprochen werden darf, weil dies unweigerlich ihren „Ahnengeist“ auf den Plan rufen würde (siehe 10.1). Auch die eigenen „Ahnen“ gelten als potenziell gefährlich, man muss sie rituell leiten, damit von ihnen keine Gefahr ausgeht. Es ist deshalb üblich, die verstorbene Mutter als *ni zozongan* zu bezeichnen, was so viel wie „diejenige, die mich umarmt und mit Milch genährt hat“ bedeutet (SINAN JYAVIZONG 2009: 75).

Bei den Tao gab es (und möglicherweise gibt es immer noch) die Institution der „Milchverwandtschaft“: Wenn ein Säugling von einer anderen Frau als der eigenen Mutter gestillt wurde, erwuchs daraus die Verpflichtung, sich später um seine in die Jahre gekommene „Milchmutter“ zu kümmern und diese ebenfalls mit Nahrung zu versorgen. „Die Milch der ‚Mutter‘ trinken“ (喝母親的牛奶 *he muqin de niunai*) ist bei den Tao ein fundamentales ethisches und zugleich Verwandtschaft konstituierendes Konzept, das primär auf *relatedness* und weniger auf biologischer Verwandtschaft fundiert.

Aus all dem wird ersichtlich, dass der Verzehr von gemeinsamer Nahrung bei den Tao ein zentraler Marker der Gruppenzugehörigkeit ist. Da Nahrung bestimmte Eigenschaften (darunter auch Emotionen) überträgt, nehmen die Art der Nahrung und ihre qualitative Zusammensetzung einen hohen Stellenwert im Denken und Fühlen der Tao ein. Aus der Einnahme qualitativ unterschiedlicher Nahrung resultieren nicht nur die Unterschiede zwischen *in-group* und *out-group*, sondern auch die unterschiedlichen Eigenschaften von Männern und Frauen, ein Gesichtspunkt, den ich in Abschnitt 8.2 behandeln werde.¹³¹

6.2 Kommensalität und sozialer Raum

Aus den kulturellen Vorstellungen der Tao über Nahrungsaufnahme und Erneuerung der Lebensenergie ergibt sich zusammen mit der weiter oben skizzierten Sozialordnung und der rituellen Reinheit des Hauses die Konsequenz, dass nicht jeder beliebig mit jedem „zusammen essen“ (*maciakan so kanen*) kann. Der Kommensalität kommt somit eine komplexe spirituelle und soziale Bedeutung zu, die sich, wie ich in diesem Abschnitt aufzeigen werde, zudem auch räumlich auswirkt.

¹³¹ Die auf Kommensalität basierenden lokalen kulturellen Modelle von *relatedness* bewirken, dass Personen der *out-group* in ontologischer Hinsicht als qualitativ verschieden angesehen werden. So wurde mir von verschiedenen Tao erzählt, dass die Chinesen (*dehdeh*) über einen anderen Körper verfügen als die Tao. Hier bestehen interessante Parallelen zu amerindischen Gruppen des Amazonas-Beckens, die ebenso wie die Tao davon ausgehen, dass „fremde Leute“ über qualitativ distinkte Körper verfügen und somit beim Denken und Fühlen andere Perspektiven einnehmen (vgl. VIVEIROS DE CASTRO 2012 [1998]).

Kommensalität gestaltet sich in Abhängigkeit von den sozialen Beziehungen, deren Qualität durch die Nutzung des *social space* einen sichtbaren Ausdruck findet. Die Angehörigen einer *zipos* „essen zusammen“, gegebenenfalls auch *innerhalb* des Wohnhauses. Die *kagagan* können unter bestimmten Umständen das Wohnhaus betreten und dort auch Mahlzeiten einnehmen. Sie nehmen sich dann jedoch nur wenig vom dargereichten Essen und bleiben auch nicht so lange wie die *zipos*-Mitglieder (sofern diese ebenfalls anwesend sind). Der normale Ort, um mit den *kagagan* zusammen zu essen, ist in einer Wind geschützten Ecke *vor* dem Haus. Zu bestimmten Anlässen, etwa wenn ein Mann einen Thunfisch gefangen hat, werden im Freien große spontane Festessen abgehalten. Für den Mann sind dies Gelegenheiten, alle vorbeigehenden Personen, zu denen er soziale Beziehungen aufrechterhält, zum gemeinsamen Essen einzuladen.¹³² In solchen Situationen können auch *kadwan tao*, also „fremde“, bislang eher unbekannte Personen und solche, zu denen kaum noch Kontakt besteht, in das soziale Netzwerk (re)integriert werden.

Ein weiterer wichtiger Treffpunkt für die *kagagan* sind die an der Inselrundstraße errichteten „erhöhten Plattformen“ (*tagakal*), auf denen sich die Männer und Frauen des Dorfes einfinden, um zusammen zu „entspannen“ (*ipeylamney*), d. h. Betelnüsse zu kauen und alkoholische Getränke einzunehmen.¹³³ Die Etikette sieht vor, dass soziale Kontakte immer mit einem Akt der Kommensalität einhergehen müssen. Ohne etwas miteinander zu teilen, fühlen sich die meisten Tao „verlegen“ (*manig*), sie nehmen nicht zusammen Platz, sondern tauschen ihre Neuigkeiten im Vorbeigehen aus. Die kulturelle Notwendigkeit der sozialen Konsumption hat seit der Einfuhr des Alkohols auf Lanyu in den 1970er-Jahren maßgeblich dazu beigetragen, dass heute viele Tao alkoholabhängig sind. Wer nicht mit den anderen zusammen trinkt, ist häufig außen vor und nicht instande, ein großes soziales Netzwerk aufrecht zu erhalten.

Wenn entfernte Verwandte lange nicht mehr miteinander geredet haben, sind sie *macikakanig* oder „gegenseitig gehemmt“. Ich habe oft beobachtet, dass Personen eine Einladung zum Essen ablehnten, weil sie sich *manig* fühlten. In gewisser Weise erwartet der Gastgeber auch gar nicht, dass sich die von ihm angesprochenen Personen mit an den Tisch setzen. Insbesondere bei jüngeren Personen oder Kindern ist fast mit Sicherheit davon auszugehen, dass diese seiner Aufforderung nicht nachkommen werden. Generell gilt, dass man Kindern bei geselligen Essen bestimmte Leckerbissen geradezu in die Hand drücken muss, weil diese viel zu „gehemmt“ und „schüchtern“ (*kanig*) sind, um sich selbst davon zu nehmen. Kinder sitzen fast nie zusammen mit den Erwachsenen bei Tisch, sie

¹³² Seine Frau unterstützt ihn, indem sie im Haus den Fisch und die dazu gereichten Taros und Süßkartoffeln zubereitet. Auf die Geschlechterbeziehungen bei den Tao werde ich in Kapitel 8 noch genauer eingehen.

¹³³ Üblicherweise sitzen auf dem *tagakal* entweder nur Männer- oder nur Frauen-Gruppen zusammen. Gemischte Gruppen sind ungewöhnlich.

verzehren das dargereichte Essen im Stehen und spielen mit ihren Altersgenossen in der Nähe der Tischgruppe.¹³⁴

Wie ich weiter oben dargestellt habe, besteht zwischen antagonistischen Gegnern ein ausgeprägtes Meidungsverhalten, das vor allem dadurch gekennzeichnet ist, dass *ikavosoyan* nicht zusammen speisen. Bei Veranstaltungen und Sportfesten auf Dorfebene kommt die heterogene Dorfgemeinschaft zwar als Ganzes zusammen, zergliedert sich jedoch aufgrund ihres sozial-räumlichen Interaktionsverhaltens in diverse Gruppierungen, die vergleichsweise unabhängig voneinander bestehen und nur wenige Austauschbeziehungen zueinander unterhalten.

6.3 Personenkonzept und Nahrungstausch

Marcel MAUSS (1990 [1922]) war einer der ersten, der auf ein interrelationales Personenkonzept hingewiesen hat. Nach seiner Auffassung unterscheiden sich die in „archaischen Gesellschaften“ existierenden Gaben-Ökonomien fundamental von westlichen Waren-Ökonomien, da die „Seele der Gabe“ (bei den Maori, auf die er sich bezieht, als *hau* bezeichnet) in den Empfängern die Verpflichtung erzeugt, die erhaltene Gabe zu erwidern. Wenn ein Transakteur etwas gibt, gibt er etwas von sich selbst und genau hierin besteht die Verpflichtung zur späteren Gegengabe.

Auch Marilyn STRATHERN (1988) geht davon aus, dass in (melanesischen) Gaben-Ökonomien Objekte sozial-relational zirkulieren. Objekte (bzw. Gaben) werden demnach personifiziert, beim Prozess ihrer Produktion wird in ihnen eine animistische Qualität erzeugt. Allerdings – und das ist ein wichtiger Punkt, der schnell übersehen wird – werden Objekte von den Melanesiern nicht als independente „Personen“ aufgefasst, sondern vielmehr als eine Entität, die aus der Person des Gebers extrahiert und dann von der Person des Empfängers (in sich¹³⁵) aufgenommen wird. Objekte (bzw. Gaben) sind nach diesem Verständnis Teile von Personen, die nicht von diesen losgelöst existieren (STRATHERN 1988: 178).

Die von MAUSS und STRATHERN beschriebenen Besonderheiten des Gabentauschs und Personenkonzepts der Maori und Melanesier*innen treffen auch auf die Tao zu, wie ich an einer Reihe von Beispielen illustrieren möchte. Die Tao sehen einen Zusammenhang zwischen „Blut“ (*rara*), „Schweiß“ (汗 *han*) und den von ihnen produzierten Nahrungsmitteln. Wenn eine Frau sich „mühsam“ auf den Feldern „abgeplagt“ hat, um Taro zu produzieren, sagt man, dass sie *ikazikna* (辛苦 *xinku* „eine mühsame Arbeit verrichten“ bzw. 勞累 *laolei* „ermattet“, „erschöpft“) sei. Damit will man ausdrücken, dass sie ihre Lebenskraft für die Empfänger*innen der Nahrung geopfert hat. Sie hat durch

¹³⁴ Die extreme „Schüchternheit“ von Kindern im Umgang mit „fremden“ Personen wurde auch von anderen Forscher*innenn in austronesischen Gesellschaften beobachtet (siehe z. B. LEVY 1973; H. GEERTZ 1961).

¹³⁵ Wenn es sich wie im vorliegenden Fall um Nahrung handelt, die ausgetauscht wird, findet ein Internalisierungsprozess statt, da die Nahrung von den Empfänger*innen verzehrt und verdaut wird.

Kraftanstrengung ihr „Blut“ in „Schweiß“ transformiert und einen Teil ihrer selbst auf den Feldern zurückgelassen. Auch sind durch ihre Arbeit Schrammen an ihrem Körper entstanden, sodass sie in kleinen Mengen „Blut“ verloren hat. Aus diesem Grund ist der von ihr produzierte Taro auf untrennbare Weise mit ihr verbunden, er ist zu einem erweiterten Teil ihrer selbst geworden.¹³⁶

Die Gabenökonomie spielt auf Lanyu nach wie vor eine wichtige Rolle. Die Tao hatten früher kein Konzept einer leblosen, verdinglichten Warenwelt, in der die industriell gefertigten Güter austauschbar sind. Die von ihnen erschaffenen kulturellen Objekte besitzen auch heute noch animistische Qualitäten, die während der Herstellung von den Produzent*innen erzeugt werden. Wenn Frauen an ihren Webrahmen „Kleidung“ (*ayob*) herstellen, sprachen sie beim Weben der dunkelblauen Wellenmuster tradierte Zauberformeln, die die späteren Träger der Kleidung „beschützen“ (*apzatan*; 保護 *baohu*) sollen.¹³⁷ Auch die von den Männern erschaffenen Kulturleistungen wie „Häuser“ und „Boote“ werden während der Einweihungszeremonie durch den Segen der „Ahnen“ und die damit verbundenen „Ritualgesänge“ zum Leben erweckt. „Boote“ sind keinesfalls Dinge, sie sind ein Teil der Bootsgruppe, die sich mit dem von ihnen geschaffenen „Boot“ identifiziert. Das Sakrale am Bootsbau (bzw. Häuserbau oder dem Weben eines traditionellen „Kleidungsstückes“) ist das überlieferte „kulturelle Wissen“ (*katentengan*) der „Ahnen“, das von Generation zu Generation fortexistiert, während der materielle Bootskörper (bzw. das „Haus“ oder das „Kleidungsstück“) nur für eine gewisse Zeitspanne erhalten bleibt. Wenn ein „Boot“ ausgedient hat, wenn es alt geworden ist und „stirbt“, lassen es die Tao in der Nähe der *vanwa* verrotten. Das alte „Boot“ hat ein Recht auf ein würdiges Ende.

Im Folgenden möchte ich auf die Vergabe von „rituellem Schweinefleisch“ (*viney*) fokussieren, da diese Substanz maßgeblich an Gruppenbildungsprozessen beteiligt ist und darüber hinaus die Beziehung zu den „Ahnen“ gestaltet.¹³⁸ Die sozio-kulturelle Bedeutung des Schweineopfers und der damit einhergehenden Fleischverteilung ist von Jon Henrik ZIEGLER-REMME (2014) in seiner rezenten Monografie *Pigs and Persons in the Philippines – Human-Animal Entanglements in Ifugao Rituals* sehr präzise herausgearbeitet worden. ZIEGLER-REMME (2014: 33) vergleicht die Verteilung von „Schweinefleisch“ bei den Ifugao mit einer „sozialen Landkarte“, die jedoch keinesfalls fixiert ist,

¹³⁶ THROOP (2010) beschreibt in seiner Monographie *Suffering and Sentiment* ein ähnlich gelagertes Personenkonzept für die Bewohner*innen von Yap (Mikronesien), das sich jedoch von den Vorstellungen der Tao darin unterscheidet, dass nicht „Blut“ und „Lebenskraft“ bedeutsam erscheinen, sondern chronische und akute Schmerzen.

¹³⁷ Das Weben war in den letzten Jahrzehnten zeitweilig zum Erliegen gekommen, wurde aber auf Initiative von dörflichen „Entwicklungsvereinen“ (發展協會 *fazhan xiehui*) in den vergangenen Jahren wiederbelebt. Vor allem Frauen in mittleren Jahren zeigen ein reges Interesse an den angebotenen Kursen.

¹³⁸ Beim Nahrungsaustausch kommt ferner dem „Taro“ sowie auch den als heilig geltenden „Fliegenden Fischen“ eine zentrale Bedeutung zu.

sondern vielmehr ständigen Veränderungen unterliegt. Im Wesentlichen trifft diese Situation – wie ich aufzeigen werde – auch auf die Tao zu.

Typische rituelle Anlässe für die Verteilung von *viney* sind Bootseinweihungen und Hauserweiterungen. Auch nach der Genesung von schweren Krankheiten, dem Schulabschluss eines Kindes, der überstandenen dreijährigen Militärzeit der Söhne sowie an traditionellen Festtagen werden Schweineopfer erbracht. Die Menge der geopferten Schweine kann stark variieren: Bei der Einweihung eines „großen Bootes“ (*cinedkeran*) im Februar 2011 in *Iraraley* wurden nicht weniger als 78 Schweine geschlachtet, bei kleineren Anlässen genügen normalerweise ein bis drei Schweine.

Das gemeinsame Verspeisen und Verdauen (*sharing of substances*) des „rituellen Schweinefleisches“ erzeugt eine besondere Verbindung zwischen den Haushalten des Gebers und den Haushalten der Empfänger¹³⁹, die durch diesen korporativen Akt eine physische und affektive Einheit bilden (vgl. ZIEGLER-REMME 2014: 51). Durch die Vergabe oder Nicht-Vergabe von „rituellem Schweinefleisch“ werden soziale Beziehungen neu etabliert, revitalisiert oder aber als nicht mehr existent markiert. Die Bande der Blutsverwandtschaft allein reicht nicht aus, um lebendige Sozialbeziehungen zu unterhalten; sie bildet lediglich einen Orientierungsrahmen für den Aufbau von Tauschbeziehungen. Von Verwandten, zu denen man keine Tauschbeziehungen unterhält, sind weder praktische Hilfeleistung zu erwarten noch kommt es zu einer Berücksichtigung beim Erbe. In diesem fluiden und flexiblen System können nicht-verwandte Personen eine größere Bedeutung erlangen als die eigenen Blutsverwandten.

Während meiner Feldforschung bei den Tao hat mich der ausgesprochene Arbeitseifer einzelner Personen an die „protestantische Ethik“ von Max WEBER (2010 [1904/5]) erinnert. Die Absicherung der eigenen Person (bzw. der in einem Haushalt zusammenlebenden Personen) kann nur erfolgen, wenn kontinuierlich ein großes soziales Netzwerk aufgebaut und am Leben erhalten wird. Die einzelnen Akteure konkurrieren um die fähigsten, fleißigsten und kräftigsten Mitstreiter, um mit diesen soziale Tauschbeziehungen aufzunehmen. Gesunde, strebsame und fleißige Personen verfügen über einen Vorteil bei der Wahl ihrer Heiratspartner*innen sowie beim Aufbau sozialer Netzwerke.¹⁴⁰ „Faule“ (*malma*; 懶惰 *landuo*) Personen hingegen, die sich dem Müßiggang hingeben und essen, ohne

¹³⁹ Da es in der Tao-Gesellschaft Männern in ihrer Funktion als Haushaltsvorstände obliegt „rituelles Schweinefleisch“ auszutauschen (s. u.), verzichte ich an dieser Stelle auf das Sternchen-Gendern. Generell gilt, dass Männer und Frauen die von ihnen produzierten und erbeuteten Nahrungsmittel nur mit gleichgeschlechtlichen Partner*innen tauschen. Die einem Haushalt auf diese Weise zugeführten Nahrungsmittel werden aber immer von allen Haushaltsangehörigen zusammen verspeist.

¹⁴⁰ Weitere Faktoren, die sich ebenfalls günstig auf den sozialen Status einer Person auswirken, sind die Zugehörigkeit zu einer wohlhabenden Verwandtschaftsgruppe mit vielen männlichen Mitgliedern, Großzügigkeit beim Verteilen von Nahrung, allgemeine „Hilfsbereitschaft“ (*makarilow*) anderen gegenüber, ein „lebensfrohes“ (*masarey*) Auftreten sowie emotionale Ausgeglichenheit. (*Makarilow* ist ein Emotionswort, das sich mit „Mitleid“ oder „Mitgefühl“ übersetzen lässt. Da bei den „Mitleid“-Emotionen die praktische Hilfeleistung im Gegensatz zur psychisch-emotionalen Disposition eine besondere kulturelle Konnotation erfährt, wird „Hilfsbereitschaft“ durch das Idiom des „Mitleids“ ausgedrückt und nicht von diesem unterschieden.)

dafür zu arbeiten, sind andauernder „Verachtung“ (*ikaoya*) ausgesetzt und müssen selbst zusehen, wie sie über die Runden kommen. Selbiges gilt für „geizige“ (*mabayo*; 小氣 *xiaoqi*) Personen, mit denen ebenfalls niemand kooperieren oder Tauschbeziehungen unterhalten will.

„Ritueller Schweinefleisch“ fungiert bei den Tao als ein Medium, durch das die Beziehungen zwischen den Gebern und Empfängern auf *sichtbare* Weise zum Ausdruck gebracht werden. Das, was die Transakteure beim Gabentausch in der Hand halten, ist nichts anderes als das Equivalent ihres eigenen „sozialen Funktionswertes“ (*moyat*; 能力 *nengli*) in Nahrungsmitteln.¹⁴¹ Der „soziale Nutzen“ eines Menschen leitet sich von seinem „Arbeitsfleiß“, seiner „Leistungsfähigkeit“ und seinem (sichtbaren und greifbaren) „Produktionserfolg“ ab. Er basiert letztendlich auf der „Energie“ und „Vitalität“ eines Individuums, auf seiner „Körperkraft“, „Rechtschaffenheit“ und „Willensstärke“.¹⁴²

Es wäre falsch, das Tauschen bei den Tao als eine individuelle Angelegenheit zu betrachten, da es immer auf Haushaltsbasis erfolgt. Die Transaktion von *viney* ist eine männliche Tätigkeit, da das Töten und Zerschneiden des Fleisches nur durch Männer erfolgen kann, jedoch niemals durch Frauen. In ihrer Funktion als Haushaltsvorstände müssen Männer regelmäßig „Opferrituale durchführen“ (*mamaring so kanen*; 做拜拜 *zuo baibai*), um „Schweinefleisch“ an die Mitglieder ihrer *in-group* zu verteilen. Die Nicht-Begleichung der transaktionalen Schuld führt dazu, dass ein Haushalt künftig bei der Vergabe von *viney* ausgeschlossen wird.

Ohne ein passendes Gastgeschenk kann ein Mann rituellen Anlässen, wie etwa einer Haus- oder Bootseinweihung, nicht beiwohnen – auch wenn er hierzu vom Gastgeber eingeladen worden ist. Soziale Beziehungen bei den Tao bedürfen einer materiellen Basis, durch die das Soziale und Affektive erst hervorgebracht wird. Mittellose Haushalte sind sozial isoliert, weil sie weder neue Sozialbeziehungen aufnehmen noch bestehende aufrechterhalten können. In *Iranmeylek* lebten zur Zeit meiner Feldforschung etwa 10-20 % der Dorfbewohner*innen in prekären Verhältnissen ohne Hoffnung auf sozialen Wiederaufstieg.

Je mehr Tauschbeziehungen ein Haushalt unterhält und je mehr Nahrung von ihm vergeben und wieder empfangen wird, desto *sicherer* können sich seine Mitglieder in ihrer Existenz fühlen.¹⁴³ In Zeiten „familiärer Krise“ (*alalow*¹⁴⁴) werden ihnen die Verbündeten aus der *in-group* beistehen und sie (zumindest eine Zeit lang) mit Nahrung versorgen. Allerdings kann sich niemand länger ausruhen und

¹⁴¹ Ich habe den Begriff *moyat* hier durch einen technischen Terminus wiedergegeben, da er viele verschiedene Bedeutungsfacetten aufweist, die mit keinem anschaulichen deutschen Wort wiedergegeben werden können.

¹⁴² Da im alltäglichen Diskurs vor allem das *moyat* der Männer hervorgehoben wird, besitzt die hiermit verbundene „Kraft“ und „Stärke“ zudem eine männliche Konnotation. Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit von *moyat* wäre demnach „Virilität“.

¹⁴³ Die Tao sagen in diesem Zusammenhang, dass sie sich „gut fühlen“ bzw. „über ein gutes Inneres verfügen“ (*apiya so onowned*). Worin genau das „gute Gefühl“ besteht, wird jedoch nicht explizit gemacht.

¹⁴⁴ *Alalow* ist ein Emotionswort, das dem „Angst“-Cluster zugerechnet wird. Es kann am besten mit „Sorge um den Haushalt/ die Familie“ übersetzt werden. *Alalow* tritt ein, wenn sich anomale Ereignisse häufen, wenn Familienmitglieder krank werden oder ihnen Unfälle sowie Missgeschicke passieren. Die Tao gehen in diesem Fall davon aus, dass das Verhältnis zu den „Ahnen“ in irgendeiner Weise gestört ist (siehe nächster Abschnitt).

der Arbeit fernbleiben, da sich die mühsam aufgebauten sozialen Tauschnetzwerke ansonsten aufzulösen drohen.

6.4 Kommunikation zwischen den Lebenden und den Ahnen

Aus meinen Ausführungen ist bislang deutlich geworden, dass die Tao ihren „Ahnen“ (*inapowan*) Schweine opfern, um sich deren Segens zu vergewissern. Doch wie genau gestaltet sich die Kommunikation der Lebenden mit den Toten? Dies ist die Frage, der ich in diesem Abschnitt nachgehen möchte.

Dem „Schweinefleisch“ (*viney*) kommt in den Tauschbeziehungen der Tao eine besondere Bedeutung zu, da Schweine (neben Hühnern) die einzigen domestizierten Tiere sind, die voll und ganz der Sphäre der „lebenden Menschen“ (*tao*) zuzurechnen sind.¹⁴⁵ Vor dem Topozid an der traditionellen Siedlungsform wurden Schweine in Pferchen neben den Wohnhäusern untergebracht. Aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Haushalt eignen sie sich als Ersatzopfer für die „Ahnen“. *Viney*¹⁴⁶ leitet sich von *viay* ab, was so viel wie „lebendig“ oder „am Leben“ bedeutet (RAU & DONG 2006: 557). Das Opfertier und sein Fleisch *viney* ist also etwas zu höchst Lebendiges, eine Substanz, die mit Leben und Vitalität angereichert ist.

Vor der Errichtung einer medizinischen Grundversorgung auf Lanyu benutzten die Tao verflüssigtes Schweinefett als eine Art Allheilmedizin, die sowohl bei Knochenbrüchen als auch hohem Fieber zum Einsatz kam.¹⁴⁷ Während der Kranke damit eingerieben und massiert wurde, „beteten“ (*minori*¹⁴⁸; 禱告 *daogao*) die „Ältesten“ (*rarakeh*) zu den „Ahnen“, um deren Segen zu erflehen.¹⁴⁹ Diese Maßnahmen dienten der Vertreibung der *Anito*, die nach Auffassung der Tao von der „Seele“ (*pahad*) des Kranken Besitz ergriffen hatten und danach trachteten, dessen „Körper“ (*kataotao*) zu zerstören.

Während Menschen vornehmlich von visueller Wahrnehmung Gebrauch machen, können Geistwesen nach Auffassung der Tao übermenschlich gut riechen und hören. Die Zuordnung der verschiedenen Sinneskanäle erfolgt in Übereinstimmung mit entgegengesetzten Eigenschaften von Geistwesen und Menschen: Erstere führen eine weitestgehend körperlose und somit *unsichtare*

¹⁴⁵ Es macht keinen Sinn, wilde Tier zu opfern, da diese Teil der Geisterwelt sind und von verschiedenen Geistwesen, u. a. den *Anito*, besessen werden. Man würde bei der Schlachtung eines wilden Tieres lediglich den Geistwesen etwas zurückgeben, das ihnen zuvor bereits gehörte.

¹⁴⁶ *Viney* wird an der Westküste von Lanyu als *vinay* ausgesprochen. Da die linguistischen Studien größtenteils an der Westküste stattfanden, folgt das Wörterbuch von RAU & DONG (2006) der dortigen Sprechweise. Ich gebe jedoch alle lokalen Begriffe in der an der Ostküste und hier speziell in *Iranmylek* üblichen Sprechweise an.

¹⁴⁷ Seit den 1980er-Jahren ist die Krankenversorgung auf Lanyu sichergestellt. Aufgrund des *Anito*-Glaubens haben jedoch viele Familien bis in die jüngere Vergangenheit hinein jeglichen Kontakt zur „Krankenstation“ (衛生所 *weishengsuo*) gemieden. Traditionelle Vorstellungen besagen, dass Orte, an denen sich Kranke und Sterbende aufhalten, mit „schlechten Dingen“ (*marahet ta vazvazey*) kontaminiert sind.

¹⁴⁸ *Minori* ist ein japanisches Lehnwort.

¹⁴⁹ Heute wird außerdem zu Jesus (耶穌 *Yesu*) gebetet. Viele Tao neigen zu einer synkretistischen Religionsauffassung, in der verschiedene Glaubenssysteme parallel zueinander existieren können.

Existenz, das Leben der Letzteren ist vom Vorhandensein eines *sicht- und tastbaren* „körperlichen Selbst“ abhängig.¹⁵⁰ Das *Sichtbare* des Schweins, also sein Fleisch, ist den Menschen vorbehalten, während das *Unsichtbare* des Schweins, also die Laute und Gerüche, die es von sich gibt, mit den Geistwesen (in diesem Fall den „Ahnen“) in Verbindung stehen: Die *inapowan* eilen herbei, wenn sie das Todesquieken der zu schlachtenden Schweine und den Geruch versengter Schweinehaare¹⁵¹ vernehmen (vgl. auch ZIEGLER-REMME 2014: 67 + 73).¹⁵² Durch den Akt des Tötens wird die Lebensenergie des Tieres freigesetzt und den „Ahnen“ übermittelt.

Für die „Ahnen“ ist die Lebenskraft des geopfertem Schweines eine spirituelle Nahrung, etwas, das ihnen zugutekommt und sie stärkt. Sie nähern sich den Tao aufgrund des Opfers, aber auch, weil sie mit ihnen „Mitleid“ (*makarilow*) empfinden. Aus Sicht der *inapowan* sind die Tao wie wehr- und hilflosen „Kinder“, die sich in vielen Situationen nicht allein zu helfen wissen. Eine Bedingung für den Empfang des Not lindernden Segens ist die „Rechtschaffenheit“ (*apiya so nakenakem*) der Tao, die den statushöheren „Ahnen“ „Respekt“ (*ikaglow*) erweisen müssen, indem sie sich genaustens an die von diesen überlieferten „Tabu-Regelungen“ halten.¹⁵³ Als Empfänger*innen spirituellen Segens sind die Tao ihren „Ahnen“ gegenüber zutiefst „dankbar“ (*somarey; isarey*).

6.5 Sozio-ökonomischer Erfolg und Moralverständnis

Durch rituelle Aktivität werden sozio-ökonomische und spirituelle Ebene direkt miteinander verwoben, wie ich am Beispiel der traditionellen *vahey* und ihrer sukzessiven Vergrößerung gezeigt habe. „Rechtschaffende“ Personen sind nach Auffassung der Tao nur deshalb in der Lage, „kulturelle Reichtümer“ (*meynakem*) anzuhäufen, weil sie gute Beziehungen zu den „Ahnen“ unterhalten und ihnen regelmäßig opfern.¹⁵⁴ Zugleich stärkt die mit dem Opfer einhergehende Vergabe von *viney* aber auch die sozialen Beziehungen des fleischgebenden Haushaltes, der in Momenten „familiärer Krise“

¹⁵⁰ Die genannten Eigenschaften der Geistwesen rücken sie in die Nähe wilder Tiere, die ebenfalls über einen suprahumanen olfaktorischen sowie auditiven Sinn verfügen und bei denen aufgrund ihrer großen Scheu vor dem Menschen der Eindruck entsteht, dass sie unsichtbar sind.

¹⁵¹ Nachdem ein Schwein durch einen Stich in den Hals getötet wurde, wird sein Haar versengt, um es für die Schlachtung vorzubereiten.

¹⁵² Interessanterweise besteht diese Auffassung auch im ostasiatischen Kulturraum, in dem durch das Verbrennen von Räucherstäbchen die Anwesenheit von Gottheiten in den Tempeln herbeigeführt wird (SANGREN 1993) oder die Ahnen durch den Geruch der Opfergaben zum Altar geleitet werden (WATSON 1982).

¹⁵³ Selbiges gilt auch für die „Götter“ (*tao do to*) der Tao, die bisweilen als *makarilow a tao* (etwa: „Mitleid empfindender Mensch (in der Höhe)“) bezeichnet werden und von den Tao zusammen mit den „Ahnen“ in Notsituation angerufen werden. Bedingt durch christlichen Einfluss beten heute viele (jüngere) Tao in akuten Notsituationen zu Jesus. Doch die bestehende kulturelle Logik bleibt in beiden Fällen dieselbe.

¹⁵⁴ Nach Auffassung christlich orientierter Tao wird sozio-ökonomischer Wohlstand durch die Hinwendung zu Jesus (耶穌 *Yesu*) erzielt. Um gute spirituelle Beziehungen mit dem christlichen Gott zu unterhalten, legen die Tao heute in den Kirchengemeinden „spirituelle Konten“ ein, auf die regelmäßig Kirchenspenden eingezahlt werden. Eine Besonderheit dieser „Konten“ ist ihre Transparenz, denn alle eingehenden Beträge werden unter Angabe der Spendernamen im Gemeindebrief veröffentlicht.

(*alalow*) auf Unterstützung durch andere angewiesen ist. Der Segen der „Ahnen“ stellt sich ein, wenn auch die sozialen Beziehungen innerhalb der *in-group* gepflegt werden.

Die Kongruenz von sozio-ökonomischen Erfolg und dem Empfang des ancestralen Segens hat Auswirkungen auf das Moralverständnis der Tao, da der Ist-Zustand zugleich auch als eine moralische Evaluation aufgefasst wird. Nach dieser Logik ist ein „hässlicher Mensch“ zugleich auch ein „schlechter Mensch“ (*marahet a tao*) – die Tao können auf konzeptueller Ebene nicht zwischen „Hässlichkeit“ und „Schlechtigkeit“ unterscheiden. Ebenso ist der Befall eines Tarofeldes mit Ungeziefer auf „moralische Verwerflichkeit“ (*marahet so nakenakem*) zurückzuführen. Der Tabubruch eines Einzelnen ist ausreichend, um viele andere durch eine Schädlingsplage auf den Feldern in Mitleidenschaft zu ziehen. Die Tao glauben, dass „schlechte Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) ansteckend sind und dass man die Nähe zu den betreffenden Personen (oder Orten) meiden muss, um einer Kontaminierung zu entgehen.

Während die einflussreichen Verwandtschaftsgruppen und ihre Gefolgschaften ihre eigene Prosperität als ein Indiz für eine gute, ungestörte Beziehung zu den „Ahnen“ interpretieren, besteht bei weniger Bemittelten oftmals die entgegengesetzte Wahrnehmung. Aus ihrer Sicht haben sich die *meynakem a tao* unrechtmäßig an den zahlenmäßig schlechter aufgestellten Gruppen bereichert und ihren Reichtum durch „schamloses“ (*jyasnesnekan*) Verhalten erzielt. Vor allem „antagonistische Gegner“ (*ikavosoyan*) neigen zur „üblen Nachrede“ (*tamwaden*; 批評 *piping*) und sind immerzu bestrebt, die „Fehlvergehen“ (*miraratenen*) ihrer „Feinde“ hinter deren Rücken „öffentlich zu besprechen“ (*ikazyak*).

Wenn ein „jüngerer Bruder“ (*wari*) von seinem „älteren Bruder“ (*kaka*) bei einem Ritual kein *viney* erhält – den von mir aufgezeichneten emotionalen Geschichten nach zu urteilen kein seltenes Ereignis – wird dadurch der Abbruch der sozialen Beziehungen zum Ausdruck gebracht.¹⁵⁵ Er ist zu einem *kadwan tao* degradiert worden, zu einer Person, zu der kein *aktives* Verwandtschaftsverhältnis mehr besteht. Er erfährt zugleich eine extreme negative Evaluierung seiner Gesamtperson, denn durch die Nicht-Berücksichtigung bei der Vergabe des „rituellen Schweinefleisches“ wird ihm unmissverständlich ausgedrückt, dass er aus Sicht des Fleischgebers über keinerlei „sozialen Funktionswert“ (*moyat*) verfügt, dass er „zu nichts zu gebrauchen ist“ (*jyapsepsek*)¹⁵⁶ bzw. 沒有用 *meiyou yong*).¹⁵⁷

¹⁵⁵ Früher waren die *kaka* ihren *wari* überlegen, weil sie zu einem Zeitpunkt, an dem die *wari* noch weitestgehend mittellos lebten bereits „kulturelle Reichtümer“ akkumulierten. Es lag deshalb nicht unbedingt in ihrem Interesse, das erworbene „kulturelle Wissen“ und die familiären Ressourcen mit den *wari* zu teilen, da dies zu einer Schwächung ihrer Vorrangstellung geführt hätte. In der modernen Gesellschaft haben sich die Aufstiegschancen der *wari* hingegen verbessert, da sie häufig besser in die taiwanesishe Gesamtgesellschaft integriert sind als die Älteren und somit über bessere Möglichkeiten des Gelderwerbes verfügen.

¹⁵⁶ Es gibt bei den Tao eine Vielzahl von Möglichkeiten, einer anderen als „faul“ empfundenen Person gegenüber seine „Verachtung“ (*ikaoya*) auszusprechen. Neben *jyapsepsek* sagt man u. a. auch *abo so angangayan* (wörtl.: „nirgendwohin

Typischerweise fühlen sich die Betroffenen *marahet so onowned*, ein diffuses unangenehmes Gefühl, das mit „Traurigkeit“ (mangels eines eigenständigen Konzepts ebenfalls *marahet so onowned*), „Ärger“ (*somozi*), „Scham“ (*masnek*) und „Angst“ (*maniahey*) verbunden ist. Die Emotion „Angst“ kommt ins Spiel, weil durch das Vorenthalten des *viney* der Segensfluss der „Ahnen“ unterbrochen ist. Der „jüngere Bruder“ ist nicht nur sozial isoliert, sondern nun auch in spiritueller Hinsicht schutzlos. Böartige Geistwesen, wie die *Anito*, können sich ihm ungehindert nähern, da er über verminderte spirituelle Abwehrkräfte verfügt. Seine körperliche Existenz ist in Gefahr.

6.6 Emotionale und affektive Ebene sozialer Grenzziehungen

Ich habe bislang die sozialen, ökonomischen und spirituellen Aspekte der Kommensalität und des Nahrungstauschs bei den Tao beschrieben, in diesem Abschnitt werde ich die emotionale und affektive Ebene sozialer Grenzziehungen behandeln. Generell gilt, dass Situationen, in denen die Grenze zwischen *in-group* und *out-group* verwischt oder infrage gestellt wird, affektiv aufgeladen sind. Weiter oben habe ich erwähnt, dass Tao-Kinder *kanig* („schüchtern“, „gehemmt“) sind, wenn entfernte Verwandte oder *kadwan tao* ihnen Leckerbissen zuteilen und dass erwachsene Personen Einladungen zum Essen ablehnen, weil sie sich *manig* („verlegen“) fühlen. Es handelt sich hierbei um Emotionen oder affektive Zustände, die in einem Spektrum zwischen „Scham“ (*masnek*) und „Angst“ (*maniahey*) angesiedelt sind. In vielen (wenn auch nicht in allen) Situationen ist eine trennscharfe Differenzierung zwischen „Angst“ und „Scham“ nicht möglich – sie verschmelzen zu einer sich gegenseitig überlappenden affektiven Disposition.

Aus Platzgründen ist es mir an dieser Stelle nicht möglich, die gesamte Palette des „Scham“- und „Angst“-Emotionsclusters des *cirisiring no tao* darzustellen. Ich werde mich stattdessen auf die Erörterung von *masnek/ kasnek*, *manig/ kanig* und *mamo/ kamo* beschränken, die allesamt im Kontext von Kommensalität und Gabentausch auftreten und im alltäglichen Diskurs häufig vorkommen.¹⁵⁸ Es ist wichtig, die affektive Dimension der kindlichen Entwicklungsnische eingehender zu betrachten, da

gehen [um zu arbeiten]“) oder *abo so katentengan* (wörtl.: „über kein Wissen verfügen“), um negative Staturevaluierungen vorzunehmen.

¹⁵⁷ Der Vorwurf der „Nutzlosigkeit“ ist bei den Tao eine der schlimmsten „Beleidigungen“ (*jyasnesnekan*) überhaupt. Unter Gleichaltrigen führt sie häufig zu „Handgreiflichkeiten“ (*macililiman*), deren blutiges Ende nur durch die Intervention der Dorfbewohner*innen verhindert werden kann. Gegenüber „älteren Brüdern“ sind „kämpferische Handlungen“ jedoch undenkbar.

¹⁵⁸ Im Alltag werden die Emotionswörter *masnek/ kasnek*, *manig/ kanig* und *mamo/ kamo* von den Tao häufig als austauschbar behandelt, ein besonderes Bewusstsein über ihre spezifischen semantischen Bedeutungen besteht bei vielen Personen nicht. Erst nach einer systematischen Auswertung von 38 emotionalen Geschichten zu *masnek/ kasnek*, 23 Geschichten zu *manig/ kanig* und 29 Geschichten zu *mamo/ kamo* ist es mir gelungen, diese drei Emotionswörter in ihren diversen Bedeutungen und Anwendungen zu verstehen. Die systematische Auswertung der emotionalen Geschichten erfolgte in Anlehnung an SCHERERS (2000) Komponenten-Modell auf der Grundlage von 18 verschiedenen Codierungen (1. Subjekt; 2. Interaktionspartner; 3. Ort; 4. Anlass; 5. Appraisal; 6. Handlungstendenz; 7. Körperreaktion; 8. Ausdruckszeichen; 9. Appell; 10. Emotionsregulation; 11. Bewertung der Emotion; 12. Verhältnis zu anderen Emotionskonzepten; 13. Chinesische Übersetzung; 14. Deutsche Übersetzung; 15. Grammatikalische Formen; 16. Subjektive Gefühlsebene; 17. Negation; 18. Sonstiges). Die genauen Ergebnisse können aufgrund ihres Umfangs in dieser Arbeit nicht dargestellt werden und werden in nachfolgenden Publikationen veröffentlicht.

das in der Tao-Gesellschaft bestehende Klima der „Angst“ und „Scham“ maßgeblich an der Herausbildung einer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) beteiligt ist und umgekehrt.

Ein zentraler Punkt bei der Besprechung der oben genannten Emotionswörter ist die Unterscheidung in *Agens* und *Patiens*, die ein allgemeines Merkmal austronesischer Sprachen darstellt. Eine gegebene Wortwurzel kann im *circiring no tao* durch die Voranstellung eines *ma-* oder *ka-* Präfixes als eine *aktive, autonome* oder aber *passive, fremden Einflüssen ausgesetzte* Einheit oder Handlung gekennzeichnet werden. Aus der Perspektive einer westlich geprägten Psychologie wird durch die Wahl der grammatikalischen Marker die *interne* oder *externe* Kontrolle über ein bestimmtes Verhalten oder einen bestimmten Zustand angezeigt.

Masnek/ kasnek. Der Oberbegriff des „Scham“-Clusters im *cirisiring no tao* ist *masnek*, ein Konzept, das neben „Scham“ (慚愧 *cankui*, „beschämt bzw. verschämt sein“; 羞愧 *xiukui*, „Beschämung“; 羞恥 *xiuchi*, „Schamgefühl“) im eigentlichen Sinn auch „Schmach“ (可恥 *kechi*) und Körperscham beinhaltet. In der Regel wird *masnek* durch eigenes oder fremdes Fehlverhalten, persönliches Unvermögen oder normabweichendes Verhalten ausgelöst. Da Emotionen bei den Tao aus einer sozio-zentrischen Perspektive heraus evaluiert werden, bietet sich in vielen Fällen eine Übersetzung von *masnek* mit „es ist beschämend“ an.

Die bei der *ma-*Form gegebene *innere* Ergriffenheit und Überwältigung durch „Scham“ wird im Falle von *kasnek* durch die Präsenz respektabler anderer von *außen* induziert. In den von mir erhobenen emotionalen Geschichten wird *kasnek* zumeist mit 尊重 (*zunzhong*; „achten“, „respektieren“) übersetzt. Wenn früher eine junge Person ihren Eltern (oder verwandten Angehörigen der Elterngeneration) im Dorf begegnete, „beugte sie den Kopf und grüßte respektvoll“ (*kasnek inapowan*). *Kasnek* ist folglich nicht so sehr an einen inneren Gefühlszustand, sondern vielmehr an ein „praktisches Verhalten“ (*iyangey*) gekoppelt.

Manig/ kanig. Sowohl *manig* als auch *kanig* leiten sich von der Wurzel *'anig* („Höflichkeit“; 禮貌 *limao*) ab (RAU & DONG 2006: 465). Die mit dem *manig-/ kanig*-Zustand verbundene „Höflichkeit“ drückt sich vor allem auf der Verhaltensebene aus und ist in ihrem Aufmerksamkeitsfokus auf respektable andere gerichtet, die nach den normativen Verhaltensregeln des *iwawalam so tao* eine bevorzugte Behandlung erfordern. Personen, die *manig/ kanig* empfinden, stellen ihre eigenen Impulse und Bedürfnisse zurück, weil es sich in der interpersonalen Relation nicht ziemt, die eigene Befindlichkeit zu betonen.

Jemand, der *manig* ist, hat bereits verstanden, dass er sich in Gegenwart geschätzter anderer gut benehmen muss. Er gibt besondere Acht darauf, keinen Fehler zu begehen, der von seinem Gegenüber

als „unhöflich“ (*jyaninnigan*) oder „respektlos“/ „schamlos“ (*jyasnesnekan*) aufgefasst werden könnte.¹⁵⁹ Er ist von „Höflichkeit“ (*'anig*) ergriffen, wie die Verwendung der *ma*-Form anzeigt. Ich übersetze *manig* deshalb mit „Verlegenheit“.

Der *kanig*-Zustand wird hingegen durch ältere, körperlich überlegene und somit „angsteinflößende“ (*masozi*) andere hervorgerufen. Die frühkindliche affektive „Angst- und Scham-Disposition“ der Tao-Kinder basiert im Wesentlichen auf der Evozierung des *kanig*-Gefühls, das ältere Säuglinge und Kleinkinder dazu bringt, sich „ruhig“ (*mahanang*) zu verhalten und ihren „Blick abzuwenden“ (*jiozayan*). Kinder „respektieren/ fürchten ihre Eltern“ (*kanig inapowan*) ein Leben lang (siehe Kap. 20). Ich übersetze *kanig* mit „Hemmung“, „Schüchternheit“ oder „Eingeschüchtert-Sein“. Eine reifere Form von *kanig* ist *ikaglow* („Respekt“). *Ikaglow* setzt jedoch die Aneignung „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) voraus und tritt deshalb erst beim Übergang ins Erwachsenenalter auf.

Manig und *kanig* sind nicht immer klar voneinander abgrenzbare affektive Zustände, sie bilden eine diffuse Schnittmenge, aus der sie gelegentlich hervortreten, um auf spezifische Weise Gestalt anzunehmen. Selbiges gilt auch für *kasnek* und *kanig*, die beides „Respekt“-Bekundungen sind und als Unterwerfungsgesten gegenüber Statushöheren aufgefasst werden können.

Mamo/ kamo. RAU & DONG (2006: 463) übersetzen die Wurzel *amo* mit *embarrassed*, also mit „in Verlegenheit gebracht werden“ oder „verlegen sein“. Die eigentliche Bedeutung von *mamo/ kamo* erschließt sich jedoch aus den situativen Bezügen, in denen dieses Emotionswort vornehmlich verwendet wird. Wenn Personen mit den Angehörigen ihrer *zipos* oder den *kagagan* zusammen essen, gehen sie die unausgesprochene Verpflichtung ein, zu einem späteren Zeitpunkt den Gastgeber ihrerseits zuhause (oder vor dem Haus) zu bewirten. Aufgrund der Haushaltszusammensetzung und der jeweiligen ökonomischen Situation sind aber viele Tao nicht in der Lage, selbst Festessen zu geben, weshalb sie dergleichen Einladungen lieber ausschlagen. Sie fühlen sich in solchen Situationen nicht nur *masnek* und *manig*, sondern auch *mamo*. Letzteres Emotionswort bezeichnet ein Gefühl, das sich einstellt, wenn man etwas annimmt, das man erwidern muss, jedoch nicht weiss, wie man diese Gegenleistung erbringen kann.¹⁶⁰ Je entfernter die soziale Beziehung, desto intensiver wird *mamo* empfunden. Das *mamo*-Gefühl tritt vor allem im Kontext des Nahrungstausches oder von Hilfeleistungen auf. Auch der Austausch von Informationen wird als eine Transaktion angesehen,

¹⁵⁹ Durch die Negationsform *jy-* (bzw. *ji-*) werden die Werte der „Höflichkeit“ und der „Schamhaftigkeit“/ des „Respektes“ verneint. Interessanterweise leiten sich *jy-aninig-an* und *jy-asnesnek-an* von denselben (wenn auch reduplizierten) Wurzelformen ab, die auch bei *manig/ kanig* und *masnek/ kasnek* auftreten. D. h. eine „unhöfliche“ Person zeichnet sich dadurch aus, dass sie eben gerade nicht *manig* ist und eine „schamlose“/ „respektlose“ aufgrund ihres fehlenden *masnek*-Bewusstseins. Sowohl *manig* als auch *masnek* erfahren hierdurch eine positive gesellschaftliche Konnotation.

¹⁶⁰ Man kann das *mamo*-Gefühl auch als eine emotionale Reaktion interpretieren, die durch die „Seele der Gabe“ (MAUSS (1990 [1922]) hervorgerufen wird. Ein anderes Emotionswort, *makto* bzw. *makakto*, bezeichnet die „Bereitschaft, einem anderen etwas Kostbares zu geben“ (捨得 *shede*). Üblicherweise handelt es sich hierbei um Nahrungsmittel wie Fische, Süßkartoffeln oder Taros.

durch die ein *mamo-/ kamo*-Gefühl hervorgerufen werden kann. Eine Frau kann sich *mamo* fühlen, weil sie vergessen hat, ihrer Tante etwas Wichtiges mitzuteilen. Das *kamo*-Gefühl stellt sich zumeist in der Interaktion mit respektablen älteren Personen ein, denen gegenüber man sich auf „respektvolle“ Weise verhalten muss. Da es zu „unhöflich“ wäre, ihre Gaben abzulehnen, besteht keine andere Wahl, als diese widerstrebend anzunehmen. *Mamo/ kamo* enthält (wie alle „Scham“-Emotionen) Komponenten der „Angst“, die hier jedoch besonders ausgeprägt sind, da das Versagen in den sozialen Tauschnetzwerken unweigerlich zur sozialen Isolation führt. Transaktionen sind deshalb unmittelbar mit Gefühlen der „Sicherheit“ (*mahanang so onowned*) oder „Unsicherheit“ (*jimahanang so onowned*) verbunden.

Übergreifend ist bei allen oben genannten Emotionswörtern festzuhalten, dass die *ka*-Form auf einen emotionalen oder affektiven Zustand verweist, der eher mit dem Erleben von „Angst“ verbunden ist und die *ma*-Form auf einen Zustand verweist, der eher als „Scham“ im eigentlichen Sinne aufzufassen ist. Wie ich oben bereits angedeutet habe, geht der *kanig*-Zustand ontogenetisch betrachtet dem *manig*-Zustand voraus. Ältere Säuglinge und Kleinkinder verfügen noch nicht über das notwendige „kulturelle Wissen“ (*katentengan*), um sich in Alltagssituationen anderen gegenüber auf „höfliche“ Weise zu verhalten. Auch sind sie aufgrund ihres Entwicklungsstandes noch nicht in der Lage, eigene Bedürfnisse hintenanzustellen. Da sie einer „Scham“-Sozialisierung noch nicht zugänglich sind, erfolgt ihre Sozialisation in affektiver Hinsicht zunächst über die Induktion von „Angst“, was sich – wie wir im IV. Teil sehen werden – in den diversen Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen ihrer Bezugspersonen widerspiegelt.

Masnek/ kasnek, manig/ kanig und *mamo/ kamo* ist gemeinsam, dass sie allgemein ein vorsichtiges und achtsames Verhalten fördern. In der soziokulturellen Entwicklungsnische der Tao stellt überlegtes und vorausschauendes Handeln einen Entwicklungsvorteil dar. Volitionale Kontrolle ist notwendig, um keine Fehler zu begehen und sich die *Anito* vom Leibe zu halten.

7 Lebenslauf-Perspektive

In diesem Abschnitt widme ich mich dem Lebenslauf der Tao, den ich aus drei verschiedenen Perspektiven heraus beschreibe und analysiere.¹⁶¹ Als erstes lege ich dar, wie das System der Teknonyme maßgeblich dazu beiträgt, den einzelnen Lebensphasen eine kulturspezifische Bedeutung zuzuweisen, wobei die Geburtenfolge als strukturierendes Element auftritt. Dann nehme ich in Anlehnung an ASTUTI (1995, 2000) eine prozessorientierte Perspektive auf Bilateralität und Unilinearität ein. Ich zeige auf, dass die „erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe“ (*zipos*) bei den Tao im Alter an Bedeutung verliert, dafür aber die „Abstammungs’gruppe“ (*asa so inawan*) für die betreffenden Personen immer wichtiger wird. Ein weiteres Thema, das ich im Zusammenhang mit dem Lebenslauf behandle, bezieht sich auf die erlebten Mangelzustände von Kindern und jungen Erwachsenen. In der traditionellen Zeit hatten Kinder nicht immer ausreichend zu essen, sie besaßen keine Kleidung und mussten zu Beginn ihres Erwachsenenlebens mit prekären Wohnsituationen Vorlieb nehmen. Auch wenn sich in den letzten Jahrzehnten die Umstände des Aufwachsens bei den Tao gewandelt haben, bleiben dergleichen Deprivationserfahrungen unterschwellig bestehen. Der Sinn und Zweck der erlebten Mangelzustände besteht in ihrer sukzessiven Überwindung: Tao-Heranzuwachsende sollen lernen, dass sie aus eigenem Antrieb und aus eigener „Kraft“ (*mojat*) handeln müssen, um lebensnotwendige Sicherheiten im Leben zu erlangen.¹⁶²

7.1 Teknonyme und ihre soziale Bedeutung

Die Tao verwenden ein System der Teknonyme, aus dessen Analyse und Interpretation viele Rückschlüsse hinsichtlich ihres Personenkonzeptes und der verschiedenen Stationen des Lebenslaufes gewonnen werden können. Über Teknonyme ist bislang innerhalb der Sozial- und Kulturanthropologie vergleichsweise wenig publiziert worden, zwei einflussreiche Publikationen stammen von GEERTZ & GEERTZ (1964) sowie BLOCH (2006). Da in beiden Fällen ethnographisches Material aus austronesischen Gesellschaften (Bali bzw. Madagaskar) behandelt wurde, erscheint ein Vergleich mit den Tao als sinnvoll.

Die Namen lebender Personen werden bei den Tao mit der Vorsilbe *Si-* versehen. Hat ein Kind (egal ob Junge oder Mädchen) den Namen *Mataneng* erhalten, so lautet sein vollständiger Name folglich *Si Mataneng*. Sofern es sich um das erste Kind seiner Eltern handelt, verändern diese ihre

¹⁶¹ Natürlich existieren auch bei den Tao verschiedene Lebensentwürfe, die nicht ohne weiteres verallgemeinert werden können. Eben dieses Problem stellt sich auch bei der Skizzierung des emotionalen Entwicklungspfadens von Tao-Kindern. Trotzdem lassen sich bestimmte kulturelle Weichenstellungen ausmachen, die einen prägenden Einfluss auf *alle* Tao ausüben. Ich fälle verallgemeinernde Aussagen nur dann, wenn ich mir sicher sein kann, dass eine überwiegende Mehrheit der Tao eine bestimmte Ansicht teilt oder sich in bestimmten Situationen auf eine spezifische Weise verhält.

¹⁶² Ich vertrete hier nicht die Auffassung, dass die besagten Mangelzustände von den Tao *bewusst* herbeigeführt werden. Sie treten auf, weil in der Tao-Gesellschaft bereits in einer frühen Lebensphase ein Fokus auf persönliche Autonomie gelegt wird.

Namen zu „Vater von *Mataneng*“ (*Siaman Mataneng*) und „Mutter von *Mataneng*“ (*Sinan Mataneng*). Die Eltern legen ihre individuellen Geburtsnamen für immer ab, niemand wird sie jemals wieder mit diesen Namen bezeichnen. Die Geburt des ersten Kindes hat aber nicht nur für die Namen der Eltern weitreichende Konsequenzen, sondern überhaupt für alle älteren Generationen in direkter aufsteigender Linie. Denn auch beide Großelternanteile verändern – sofern es sich bei *Si Mataneng* um ihr erstes Enkelkind handelt – ihre Namen in *Siapen Mataneng* – dies wohlgermerkt ungeachtet ihrer Geschlechtszugehörigkeit. Bei den Urgroßeltern lautet der neu anzunehmende Name dann *Siapen Kotan* (wieder unabhängig vom Geschlecht). Sollte eine Person so lange leben, dass sie die Ururgroßelternschaft erreicht, würde sie mit der Geburt von *Si Mataneng* als ersten Ururgroßvater von nun an als *Si Legey*¹⁶³ bezeichnet werden.

Welche Schlüsse lassen sich aus der Praxis der Namensgebung bei den Tao ableiten? Zunächst einmal ist festzustellen, dass die Individualität einer Person qua Namen so lange betont wird, bis sie ihrerseits die Elternschaft erreicht hat. Von kinderlosen Personen wird kein „erwachsenes“ Verhalten erwartet, man betrachtet sie als Jugendliche (年輕人 *nianqingren*), auch wenn sie bereits die Vierzig überschritten haben. Hieraus wird ersichtlich, dass in der Tao-Gesellschaft nicht das chronologische, sondern vielmehr das soziale Alter bedeutsam ist. Die Vorstellung vom Kind als „sozialem Einzelwesen“, das noch in kein soziales System eingebunden ist, wird auch von BLOCH (2006: 103) herausgearbeitet, der den kindlichen (Namens-)Status bei den madagassischen Zafimaniry wie folgt beschreibt:

... [A] newborn child is not yet a successor to previous generation, an entity with a fixed place in an organized world, but rather, he or she, is evoked as a kind of social monad and a subject of speculation for itself. The child is a phenonemon ... which remains fundamentally alone, outside any encompassing system. This non „social“ character of the child’s name accords well with the often-repeated phrase that children, especially boys are “animals“. This qualification is not without an element of admiration, as it implies strength and liberty, but, above all, it stresses how the child has not yet been bound and domesticated by parenthood, morality, and the „social“.

Anstelle der Tier-Metapher greifen die Tao jedoch auf den Gegensatz zwischen *Tao* und *Anito* zurück (den ich in Kap. 9 ausführlich behandeln werde).

Die Übernahme der sozialen Rolle der Elternschaft kann als eine zweiseitige Angelegenheit aufgefasst werden: Zum einen erfahren die Betroffenen eine Statusaufwertung, doch zum anderen müssen sie ihre Individualität dieser neuen Rolle unterordnen.¹⁶⁴ Wird kinderlosen jungen Personen bei den Tao noch eine gewisse Emotionalität zugestanden – sofern diese nicht gegen die „normativen

¹⁶³ Die Bedeutungen von *Kotan* und *Ligey* konnten mir von meinen Tao-Gesprächspartner*innen nicht näher erläutert werden.

¹⁶⁴ Bereits in Kapitel 5 wurde deutlich, dass nicht Heirat an sich markiert ist, sondern die Zeugung von Nachkommen innerhalb einer häuslichen Ehegemeinschaft. Erst wenn das erste Kind eines Paares geboren wurde, beginnen die Eltern, soziale Verantwortung zu übernehmen.

Regelungen der Gemeinschaft“ (*iwawalam so tao*) verstößt – so wird nun von den Eltern erwartet, dass sie in allen Situationen des Lebens emotional kontrolliert auftreten.

Ein wichtiges Merkmal der Elternschaft ist die Markierung des Geschlechterunterschiedes durch die Teknonyme für „Vater“ (*Siaman*) und „Mutter“ (*Sinan*), die nur in dieser reproduktiven Lebensphase erfolgt und nach der Geburt des ersten Enkelkindes verschleiert wird. Mit dem Beginn der Großelternschaft nehmen beide den Namensvorsatz *Siapen* an und sind terminologisch nicht mehr voneinander zu unterscheiden.¹⁶⁵

Im Stadium der Urgroßelternschaft wird die durch das Teknonym gegebene Verbindung zum Urenkelkind vollständig aufgelöst; anstelle von *Mataneng* taucht nun lediglich der Zusatz *Kotan* auf. In der letzten Phase, dem Eintritt in die Urgroßelternschaft, werden hochbetagte Alte – zumindest was die Betrachtung der Teknonyme angeht – mit dem neugeborenen Kind auf eine Stufe gestellt, da beide die Vorsilbe *Si* vor ihrem Namen aufweisen. Die erneute Verwendung von *Si* deutet auf ein zyklisches Zeitverständnis der Tao hin.¹⁶⁶

Der mit Großelternschaft, Urgroßelternschaft und Urgroßelternschaft einhergehende fortschreitende Deindividualisierungsprozess führt zu einem immer ruhigeren und beherrschteren Auftreten der betreffenden Personen. Die „Ältesten“, die *rarakeh*, gehen täglich auf ihre Felder, um sich mit Nahrung zu versorgen, nehmen jedoch immer weniger am Dorfleben teil. Sie konzentrieren sich auf ihre Tätigkeiten, lassen den Blick aber selten schweifen, es scheint fast so, als hätten sie jegliche Neugier am Leben der anderen verloren. Ihre Desexualisierung zeigt sich darin, dass sie manchmal in geschlechtergemischten Gruppen beisammensitzen, was in jüngeren Jahren undenkbar wäre. Doch beim Eintritt in das hohe Alter verringern sich ihre sozialen Kontakte, die *rarakeh* verbringen die meiste Zeit allein im Inneren der *vahey*.

Bei den Zafimaniry werden ältere Ehepaare respektvoll als *raiamandreny* bezeichnet, was „Mann und Frau“ bedeutet. Das Verhalten der *raiamandreny* kann nach BLOCH (2006: 106) wie folgt charakterisiert werden:

Respected *raiamandreny* are people who ideally do not speak or act for themselves since, they embody the community as a whole, present, past, and future. They are thus the channels through which the ancestors make their presence felt as being together with the living. Thus, when acting out this role, *raiamandreny* speak very quietly, almost inaudibly, with their head bent down, dressed totally unobtrusively. It is though they should disappear as people and appear as nothing other than a small constitutive part of the „social.“ Such *raiamandreny* have then become almost nothing *but* parents or ancestors, which of course are by definition parents, and, soon, they will be dead and completely nothing in themselves individually. Or rather, they will survive in a transformed sexless, bodiless, unindividuated state, in the form of their house and their progeny combined. For the „social“ exists, not only in the give and take of human intercourse, but also in the

¹⁶⁵ Bei genauerer Betrachtung handelt es sich hier nicht um eine *Desexualisierung* sondern vielmehr um eine *Maskulinisierung* der Frauen, da *Siapen* sich aus der Vorsilbe *Si-* und dem Wort *apo* für „Großvater“ herleitet.

¹⁶⁶ Neugeborene bekommen kurz nach ihrer Geburt von den „Ältesten“ (*rarakeh*) ihrer Verwandtschaftsgruppe den Namen eines vor mehreren Generationen verstorbenen Vorfahren zugewiesen, dessen Seelenaspekt *pahad* sich daraufhin bei dem Kind einfindet (siehe 11.1.1).

interpretations that are shared concerning those human artifacts that are houses and villages that leave no place for individual human people. And, significantly, it is rare to use any name to address people who have reached the stage of full *raiamandreny*-hood and procreative success in life. It is as if this would imply an intrusion, as if it involved an attempt at evoking their particular identity and, therefore, ignoring the depersonalized corporate role and things that they appear to become and are claiming to become.

Auch bei den Tao könnte man argumentieren, dass die *rarakeh* (vor allem die *Siapen Kotan* und die gelegentlichen *Si Legey*) in ihrer *sichtbaren* körperlichen Form allmählich verschwinden und in dem, was sie zu Lebzeiten hervorgebracht haben, weiterexistieren. Sie befinden sich in einem Prozess der Transformation in einen „Ahnen“ (*inapo*) oder präziser in die Gruppe der diffusen und anonymen „Ahnen“ (*inapowan*). Das Haus, das sie gebaut haben, wird mit ihnen assoziiert, ebenso die Felder, die sie angelegt und die Obst- und Nutzbäume, die sie gepflanzt haben. Das Leben ihrer Nachkommen verläuft weitestgehend sorglos, weil sich die *rarakeh* in ihren produktiven Jahren um das Wohl ihrer „Kinder“ gekümmert haben. Im Alter weihen die „Alten“ folgsame Nachkommen in die Geheimnisse des „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) ein, das auf generationsübergreifenden Erfahrungen basiert und ökologische Zusammenhänge repräsentiert.¹⁶⁷

Das System der Teknonyme bei den Tao skizziert auf modelhafte Weise den Lebenslauf einer Person und die damit verbundenen kulturspezifischen Entwicklungsziele und affektiven Praktiken. Die Tao sind davon überzeugt, dass eine Person im Laufe ihres Lebens aufgrund der ständigen Akkumulation von „Wissen“ zunehmend „furchtloser“ (*jimaniahey*) wird. Die Zeugung vieler Nachkommen, der Erwerb „kulturellen Wissens“ und „moralische Rechtschaffenheit“ (*apiya so nakenakem*) müssen in einem Zusammenhang gedacht werden. Kinder als „soziale Einzelwesen“ gelten hingegen als „unwissend“ (*abo so katentengan*) und somit als „ängstlich“ (*maniahey*). Auch sind sie zu „schwach“ (*jimoyat*), um „schlechten Einflüssen“ wie den *Anito* zu widerstehen, weshalb sie sich häufig in einem moralischen Sinne fehlverhalten (*marahet so nakenakem*).

7.2 Perspektivwechsel im Alter

Meine Überlegungen zum Perspektivwechsel bei den Tao basieren auf einem Essay von Rita ASTUTI (2000), in dem sie drei unterschiedliche transformative Entwicklungsstadien bei der prozessualen Herausbildung von *relatedness* bei den von ihr erforschten madagassischen Vezo erörtert. Ausgehend von den Gesprächen, die sie mit Dadilahy, einem alten, heute verstorbenen Mann, geführt hat, kommt ASTUTI (2000: 91) zu dem Schluss, dass die drei Perspektiven wie folgt erklärt und zugeordnet werden können:

¹⁶⁷ Eine weitere Form der Fortexistenz der *rarakeh* besteht in der Vererbung kultureller Besitztümer an ihre Nachkommen. Perlen, Silberhelme, Webrahmen, Gold- und Silberschmuck sowie Rattan-Rüstungen und Waffen werden als beseelte Objekte aufgefasst, in denen sich die Lebenskraft der „Ahnen“ manifestiert. „Perlen“ (*mazaponey*) und „Goldbleche“ (*ovey*) verfügen über Heilkräfte, man kann mit ihnen blutende Wunden gerinnen lassen oder Schlangenbisse kurieren. „Perlen“ dienen zudem als Talismane, um unheilvolle *Anito* abzuwehren.

Following [Dadilahy's] past and present gaze, I will reconstruct three different perspectives: one held by Dadilahy's descendants (a perspective Dadilahy once had when he was a young man); one which Dadilahy enjoyed as an old man; and one which is what Dadilahy is left with now that he is dead. One could economically label what one sees from each of these perspectives as kindreds, cognatic descent groups, and unilineal descent groups.

Ich stimme mit ASTUTI darin überein, dass sich die Perspektive bezüglich des Sozialsystems in Abhängigkeit zur jeweiligen Lebensphase, in der sich eine Person befindet, verändert. Doch ich halte es für problematisch, darüber zu spekulieren, was Dadilahy nach seinem Tod für eine Perspektive entwickelt hätte. Die Frage, was nach dem Tod einer Person geschieht und welche Perspektive der (oder die) Tote einnehmen würde, kann nur von den Lebenden beantwortet werden.

Im Unterschied zu ASTUTI, die bezüglich der Vezo drei verschiedene Phasen oder Perspektiven auf Verwandtschaft ausmacht, möchte ich mich bei den Tao auf lediglich einen Perspektivwechsel konzentrieren, der mit dem Prozess des Alterns verbunden ist und vermehrt einsetzt, wenn eine Person aufhört, in einem sozio-ökonomischen Sinn aktiv zu sein.¹⁶⁸ Zum Ende des Lebens hin verändert sich bei vielen Tao – vor allem bei den Männern¹⁶⁹ – allmählich die Einstellung gegenüber der erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe *zipos*, die aus verschiedenen Gründen gegenüber der „Abstammungs“gruppe *asa so inawan* immer mehr an Bedeutung und Einfluss verliert (siehe 8.2.3). In diesem Abschnitt will ich darstellen, wie es zu diesem (vornehmlich männlichen) Perspektivwechsel kommen kann und welche Auswirkungen er für das soziale und kulturelle Leben der Tao besitzt.

Wenn eine alternde Person von immer mehr Gebrechen geplagt wird und allmählich ihre Körperfunktionen einbüßt, kommt der Tag, an dem sie nicht mehr zum Arbeiten auf ihre Felder gehen kann. Da sie schon länger keinen Überschuss an Nahrungsmitteln mehr produzieren konnte, sind ihre Tauschnetzwerke über die Jahre zum Erliegen gekommen. Gelegentlich erhält sie, sofern sie in ihrer körperlich aktiven Phase ein *meynakem a tao* war, der an viele Haushalte Nahrung verteilt hat, aus sentimental Gründen noch *viney*, dies aber zunehmend seltener, weil die Personen ihrer Altersgruppe ebenfalls das hohe Alter erreicht und die jüngeren sie nicht mehr als einen aktiven Tauschpartner kennengelernt haben. Durch die abnehmenden sozialen Interaktionen verlieren die Lebenden aus Sicht der alternden Person allmählich an Bedeutung. Sie lebt die letzten Jahre ihres Lebens oft zurückgezogen im Inneren der *vahey* und ihre „sozialen“ Kontakte bestehen in der Erinnerung an vergangene Jahre.

¹⁶⁸ Auch die verschiedenen kindlichen Entwicklungsphasen (Säuglingsphase; Kleinkindphase; Kindheitsphase) gehen mit Perspektivwechseln einher, da sich die Interaktionsmuster mit den Bezugspersonen während der Phasenübergänge verändern. In diesem Kapitel geht es mir jedoch nicht um eine Darstellung des Sozialisationsprozesses an sich (dieser erfolgt im IV. Teil), sondern um die Beschreibung der kindlichen Entwicklungsnische.

¹⁶⁹ Es handelt sich hierbei in erster Linie um ein männliches Phänomen, da Frauen aufgrund ihrer Ausheirat aus der väterlichen Verwandtschaftsgruppe eine besondere Position einnehmen.

Jüngere Angehörige meiden die alternde und langsam sterbende Person, die sich allmählich in einen „Ahnen“ (*inapo*) transformiert und deren „körperliches Selbst“ (*kataotao*) in einem kontinuierlichen Prozess von den *Anito* zerstört wird (siehe Kap. 10 + 11). Sie empfinden gegenüber der in Abgeschiedenheit lebenden alten Person „Respekt“ (*ikaglow*), der sich aus Gefühlen der „Zuneigung“ und „Liebe“ (*ikakey*), aber auch der „Angst“ (*maniahey*) speist. Wenn die „Alten“ (*rarakeh*) sich Zeit ihres Lebens als „gütig“ (*apiya*) erwiesen haben, nicht unberechtigterweise „wütend“ (*somozi*) geworden sind und bereitwillig mit anderen geteilt haben, versorgen sie sie gelegentlich mit Nahrung; Personen mit „aufbrausendem Charakter“ (*marahet so iyangey*) werden hingegen „nicht weiter beachtet“ (*jiozayan*) und ihrem Schicksal überlassen.¹⁷⁰

Junge und mittelalte Tao haben wenig Umgang mit den *rarakeh*, die mit zunehmenden Jahren immer unnahbarer werden. Bestimmte Aspekte des „traditionellen Wissens“ (*katentengan*) werden erst mit 60 Jahren oder später erworben, wenn Personen nach modernem Verständnis zum Kreise der *rarakeh* gehören und eine leitende Position bei den rituellen Aktivitäten übernehmen.¹⁷¹ Der nur langsam voranschreitende Wissenserwerb bewirkt, dass die Perspektive der „Ahnen“ (*inapowan*) erst am Ende des Lebens eingenommen werden kann.

Die erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe *zipos* ist ein Gebilde, in dem die Beziehungen unter den Lebenden geregelt werden. In ihrer diesseitigen Ausrichtung unterscheidet sie sich von der „Abstammungs“gruppe *asa so inawan*, in der die Beziehungen zwischen den Lebenden und den Toten – den „Ahnen“ also – ausgehandelt werden. Erstere ist auf der horizontalen Achse der Gesellschaft angesiedelt, letztere auf der vertikalen (vgl. auch ASTUTI 2000: 92-3).

Die diesen beiden Verwandtschaftsgruppen zugrundeliegende kulturelle Logik zeigt sich auf fundamentale Weise nach dem Tod, wenn der Leichnam bestattet werden muss. Die Kontamination des Leichnams basiert auf dem Verlust des „Blutes“ (*rara*) und letztlich, wenn der Verwesungsprozess fortschreitet, des Fleisches. Man nimmt an, dass sofort nach Eintritt des Todes der Leichnam verunreinigendes „Blut“ freisetzt, auch wenn man dies nicht direkt sehen kann. Die Welt des Todes ist eine *unsichtbare*, sie unterscheidet sich dadurch von der *sichtbaren* und *tastbaren* Menschenwelt der Tao (siehe 9.2.2). Zugleich ist das Verschwinden des „Blutes“ und des Fleisches das Ende der *zipos*-Beziehungen, denn das durch die Mutter Gegebene, das „körperliche Selbst“ (*kataotao*), hört auf zu existieren. Was bleibt, sind die Knochen, die auf dem *kanitowan* (dem „Naturfriedhof“ der Tao¹⁷²)

¹⁷⁰ In der traditionellen Zeit wurde Senizid praktiziert. Viele Alte starben vor Entkräftigung auf ihren Feldern.

¹⁷¹ Nach dem chinesischen Volksglauben bilden 60 Jahre im System der „Himmelsstämme und Erdzweige“ einen aus 5 x 12 Jahren bestehenden Lebenskreis. Personen, die das 60. Lebensjahr vollendet haben, haben demnach bereits einen vollständigen Zyklus des Universums durchlebt. Im darauffolgenden zweiten Zyklus verfügen sie deshalb über einen gehobenen sozialen Status, der denen der „Ahnen“ gleicht (siehe LIANG 2004: 83).

¹⁷² Trotz der Konvertierung der überwiegenden Mehrheit der Tao zum Christentum existieren bis heute auf Lanyu keine christlichen Gräber. Alle Dörfer auf Lanyu sind in der Nähe von Flussläufen gebaut, in denen das Regenwasser von den Bergen ins Meer geleitet wird. Die Flüsse sind zugleich Markierungen zwischen der Welt der Lebenden und der Toten, d. h.

ihren letzten Ruhesitz finden. „Blut“ und Fleisch existieren in der Gegenwart, die Knochen dagegen in der „Ewigkeit“.

Die Tao lassen sich in eine auf „Blut“/ „Fleisch“ und „Knochen“ basierende Ideologie einreihen, die eine große regionale Verbreitung erfährt und vom Himalaya (HSU 1998) bis nach Taiwan (THOMPSON 1988) anzutreffen ist. Hierbei verhält es sich so, dass „Blut“ und „Fleisch“ mit Frauen (bzw. Müttern) in Verbindung gebracht werden und „Knochen“ mit Männern (bzw. Vätern).

Nach Vorstellung der Tao ist das Grab als Ruhestätte der Knochen – der einzigen den Tod überdauernden Substanz – zugleich der Ort, an dem die böartige Körperseele, die mit den *Anito* assoziiert wird, nach Zerstörung des „körperlichen Selbst“ bevorzugt verweilt. Da von den *Anito*, wie schon mehrfach erwähnt, eine große Gefahr für die physische und psychische Gesundheit ausgeht, kann jeder Gang zum „Friedhof“ potenziell tödlich enden.¹⁷³ Die an einem Leichenzug beteiligten Männer¹⁷⁴ müssen wegen der ihnen drohenden Verunreinigung vom Haushalt des Toten durch die Vergabe von „Blattgold“ (*ovey*) und „Tarofeldern“ (*karawan*) kompensiert werden. Ein Großteil des Besitzes des Verstorbenen wird auf diese Weise verteilt.

Die Zusammensetzung des Leichenzugs orientiert sich an den sozio-politischen Interessen der hinterbliebenen „Ältesten“ eines Haushaltes.¹⁷⁵ Die Notwendigkeit, über eine ausreichend große Gefolgschaft zu verfügen, um antagonistische Gruppen in ihre Schranken zu verweisen, führt bei der Verteilung des Erbes in der Regel zu einer Begünstigung patrilateraler Verwandter, sodass die Leichenbestattung einen Zusammenhalt der *asa so inawan* bewirkt. Man kann weder sagen, dass die Praxis der Leichenbestattung die *asa so inawan* als soziale Institution hervorruft, noch dass die Praxis der Vererbung oder die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung hierfür massgeblich wären; alle diese Aspekte bedingen sich vielmehr gegenseitig und erzeugen in bestimmten Momenten eine patrilineare Tendenz in der Gesellschaft der Tao, die vor allem in Krisenzeiten und im Todesfall hervortritt, also immer wenn das physische Leben in seiner Existenz bedroht wird (bzw. zerstört wurde).

Die simple Tatsache, dass eine Person nur an einem Ort bestattet werden kann und nicht an mehreren zugleich, führt dazu, dass die Angehörigen einer *asa so inawan* nach dem Tod im gleichen Abschnitt des als „Friedhof“ dienenden Küstenwäldchens begraben liegen. Bäume und Sträucher dienen als Markierungen, sodass die Männer des Leichenzugs nicht Gefahr laufen, beim Ausheben

zwischen menschlicher Ansiedlung und dem in einem Dickicht an der Küste untergebrachten „Naturfriedhof“ (*kanitowan*). Wie aus der Etymologie dieser Bezeichnung ersichtlich wird, ist der *k(a)-anito-(w)an* der „Ort, an dem die *Anito* verweilen“.

¹⁷³ Friedhofserde gilt bei den Tao als unreinste Substanz überhaupt. Wenn man eine Handvoll Friedhofsdeck über das Hausdach eines „Feindes“ (*ikavosoyan*) wirft, kommt dies einem Todesfluch gleich. Nach Betreten des *kanitowan* bedarf es einer äußerst gründlichen körperlichen Reinigung, damit keine Erdreste zurück ins Dorf getragen werden.

¹⁷⁴ Frauen ist das Betreten des *kanitowan* untersagt.

¹⁷⁵ Der Wille des Verstorbenen wird berücksichtigt, sofern dieser unmittelbar vor seinem Tod eine Verteilung des Erbes vorgenommen hat.

eines Grabes auf die Gebeine zuvor bestatteter Personen zu stoßen.¹⁷⁶ Aus den diversen zu Lebzeiten bestehenden Beziehungen verbleiben nach dem Tod nur noch die Bande zur väterlichen Verwandtschaftsgruppe.

Die ausgeheirateten Töchter und Schwestern liegen hingegen in den Friedhofsabschnitten ihrer Ehemänner. Frauen (bzw. „Mütter“) verstreuen sich nach dem Tod an viele Orte. Man könnte sagen, sie verschwinden, wie auch das mit ihnen assoziierte Fleisch sich nach dem Tode auflöst. Sie verschmelzen aufgrund ihrer multiplen Bestattungsorte weniger stark zu einem anonymen Kollektiv als dies bei den Männern (bzw. „Vätern“) der Fall ist.¹⁷⁷ Da auch die übrigen matrilateralen Verwandten in anderen Gräbern bestattet liegen, kann die horizontale Achse der *zipos* nicht über den Tod hinaus bestehen bleiben. Das einzig Bleibende sind die Knochen, die mit den „Ahnen“ und dem väterlichen Prinzip der vertikalen Achse assoziiert werden.

7.3 Erlebte Mangelzustände von Kindern und jungen Erwachsenen

In meiner Darstellung der mit der *vahey* verbundenen prozessualen Dynamiken war bereits davon die Rede, dass junge Paare am Anfang ihrer Beziehung unter teils prekärsten Umständen leben müssen, bevor es ihnen gelingt, aus eigener „Kraft“ (*moyat*) ein festes „Wohnhaus“ zu errichten (vgl. 5.6). In diesem Abschnitt möchte ich aufzeigen, dass Kinder und junge Erwachsene bei den Tao diversen Entbehrungen ausgesetzt sind, die aus der Sicht einer westlich geprägten Psychologie grundlegende Formen der Bedürfnisbefriedigung verhindern. Auch haben die zu Beginn des Lebens erlebten Mangelzustände weitreichende Konsequenzen für die emotionale Entwicklung Heranwachsender.

Da ich die problematische Wohnsituation jüngerer Tao bereits zur Genüge besprochen habe, werde ich hierauf nicht mehr eingehen. Stattdessen möchte ich zwei weitere Themen besprechen, die ebenfalls mit einem Gefühl existenzieller Bedrohung verbunden sind: die unregelmäßige Versorgung älterer Kinder mit Nahrung sowie die Tatsache, dass Tao-Kinder bis vor wenigen Jahrzehnten keine Kleidung trugen. Es handelt sich in beiden Fällen um Sozialisationsfaktoren, die in der Vergangenheit stärker ausgeprägt waren, aber nichtsdestotrotz auch heute noch fort dauern – wenn auch nicht unbedingt auf den ersten Blick erkennbar.

¹⁷⁶ Aus Gründen des Respektes (und auch um keine Dorfbewohner*innen zu gefährden) habe ich den *kanitowan* nie betreten und kann deshalb an dieser Stelle nur wiedergeben, was mir einige Männer über diesen Ort erzählt haben. Da es sich hierbei um ein „schwieriges Thema“ handelt, das nicht offen angesprochen werden konnte, basiert mein Wissen auf wenigen Bemerkungen und Fingerzeigen.

¹⁷⁷ Die „Ahnen“ der Tao bilden aus menschlicher Perspektive ein anonymes Kollektiv. Das System der Teknonyme bei den Tao fokussiert auf das immer wieder neu entstehende Leben und verschleiern den Tod durch Anonymisierung (bzw. Deindividualisierung und Depersonalisierung). Einzelne konkrete „Ahnen“ können deshalb nur von denjenigen Personen erinnert werden, die diese zu Lebzeiten kannten. Auch wenn viele *asa so inawan* über genealogische Mythen verfügen, die zumindest früher zu besonderen Anlässen erzählt wurden, werden die darin vorkommenden Protagonisten oft nicht namentlich genannt (vgl. DE BEAUCLAIR 1959c: 107 Fn 2). Die Namen der Verstorbenen dürfen nicht mehr ausgesprochen werden, weil die Nennung ihrer Namen evozierende Wirkung hätte.

7.3.1 Unregelmäßige Versorgung mit Nahrung

In der Säuglings- und Kleinkindphase achten die Bezugspersonen sehr genau darauf, dass ihre Kinder ausreichend essen und trinken. Jüngere Kinder dürfen auf keinen Fall Hunger leiden, da dieser Zustand zu einer Schwächung der „Seele“ (*pahad*) führen würde (siehe Kap. 11). Die proaktive Betreuung kommt jedoch zu einem jähen Ende, wenn sich mit ca. 3,5 Jahren die sozialen Interaktionsmuster verändern und Kinder vermehrt Zeit mit ihren Peers verbringen. In diesem Alter gewinnen die Gleichaltrigen immer mehr an Bedeutung, da kindliches Explorationsverhalten nur in der Gruppe der Peers ausgelebt werden kann, nicht aber im Beisammensein mit den Angehörigen der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe, in der respektvoller Gehorsam und emotionale Kontrolliertheit erwartet wird. Spätestens mit vier Jahren schweifen Tao-Kinder in Altersgruppen weitestgehend autonom im Dorf und seiner näheren Umgebung umher und klären ihre Angelegenheiten ohne Einmischung der Erwachsenen.

Da Tao-Kinder ihre „Freunde“ (*kagagan*) nicht zum Essen mit nach Hause bringen dürfen, bleiben sie den Mahlzeiten oft fern und essen unregelmäßig. Nicht wenige Kinder ernähren sich neben der kostenlosen Schulspeisung fast ausschließlich von „Süßigkeiten“ (*kasi*), die sie im Dorfladen erwerben oder von ihren Freunden zugesteckt bekommen. Eine Folgeerscheinung des übermäßigen Süßigkeitenkonsums sind kariöse Zähne. In den heißen Sommermonaten führt das autonome Umherstreifen zu Dehydrierungserscheinungen, da viele Kinder über mehrere Stunden kein Wasser trinken.

Die meisten Bezugspersonen sehen in den gegenwärtigen kindlichen Ernährungsgewohnheiten keinen akuten Notstand, da sie selbst unter Entbehrungen groß geworden sind. Wenn sich Personen mittleren Alters (40 Jahre und aufwärts) an ihre „Kindheit“ (*no kakanakan*) erinnern, verweisen sie häufig auf den damals ständig empfundenen Hunger und betonen, wie sehr sie als Kinder zu „bemitleiden“ (*ikasi; mangasi*) gewesen waren.¹⁷⁸

Ihre damalige Unterversorgung mit Nahrung basierte nicht auf einem Mangel an „Zuneigung“ und „Liebe“ (*ikakey*), sie war vielmehr den Notwendigkeiten des traditionellen Lebens geschuldet, das auf Subsistenzwirtschaft basierte. In der traditionellen Lebensweise war es den betreuenden Personen in der Regel nicht möglich, den Kindern eine Mittagsmahlzeit zuzubereiten, da sie tagsüber auf den Feldern oder an der Küste arbeiteten. Bis in die 1980er-Jahre hinein aßen viele Familien nur ein bis zwei Mal am Tag: In den frühen Abendstunden wurde die Hauptmahlzeit des Tages zubereitet¹⁷⁹ und

¹⁷⁸ Spätere Generationen kamen in den Genuss der bis heute unentgeltlichen Schulspeisung, sodass für sie keine „Hungerproblem“ mehr bestand. Die Schulspeisung wird auch heute noch von den meisten Tao gelobt.

¹⁷⁹ Eine traditionelle Mahlzeit besteht bei den Tao aus *kanen* (stärkehaltige Taros oder Süßkartoffeln) sowie *iyakan* (eiweißhaltige Fische, Krustentiere oder Fleisch).

sofern Reste vorhanden waren, wurden diese am nächsten Morgen erwärmt.¹⁸⁰ Um die Mittagszeit empfanden Tao-Kinder regelmäßig Hunger, den sie zu stillen suchten, indem sie in Kindergruppen die nähere Umgebung des Dorfes auf der Suche nach Essbarem durchstreiften. Des Öfteren plünderten sie Obstbäume und „liefen davon“ (*miyoyohyo*), wenn sich deren Besitzer zeigten. Tao-Kinder verfügten damals über eine eigene Esskultur, die sich dadurch auszeichnete, dass sie im Gegensatz zu den Erwachsenen „wilde“ und ungekochte Nahrung verspeisten. Bei ihren Streifzügen lernten sie das Nahrungsangebot der „Wildnis“ kennen, auf das sie später in Krisenzeiten zurückgreifen konnten.

Aber auch bei den regulären Mahlzeiten erlebten Kinder immer wieder aufs Neue, welchen geringen gesellschaftlichen Status sie innerhalb der *asa kavahey* bzw. innerhalb der *zipos* einnahmen. Die Essensvergabe erfolgte nach dem Senioritätsprinzip. Kinder durften sich das zubereitete Essen nicht selbst nehmen, sondern bekamen ihren Anteil als letzte zugeteilt. In der traditionellen Zeit war die Aufteilung der „Fliegenden Fische“ (*alibangbang*) – einem rituell bedeutsamen Hauptnahrungsmittel – genaustens geregelt: Die Großeltern erhielten den Fischkopf, die Eltern das vordere Mittelstück, die älteren Geschwister, die sich bereits an der Nahrungsmittelproduktion beteiligten, das hintere Mittelstück und die kleinen Kinder den Fischschwanz. Ich erkläre mir die Zuteilung der kalorienreicheren Fischstücke an die älteren Geschwister und die Elterngeneration aus der Notwendigkeit, produktive Familienmitglieder mit ausreichend Nahrung zu versorgen, um ihre Arbeitsfähigkeit zum Wohle aller aufrecht zu erhalten.

Wenn Kinder Fischbrühe tranken, mussten sie die Schüssel erfurchtsvoll mit nach oben weisenden Handflächen und gespreizten Fingern greifen. Sie mussten sich beim Essen „ruhig“ (*mahanang*) verhalten und durften das Wort nicht ungefragt an ihre Bezugspersonen richten. Nach den Mahlzeiten mussten sich Kinder bei den älteren, am Produktionsprozess beteiligten Personen für das Essen bedanken, indem sie sich vor ihnen verneigten und zu jedem einzelnen „*Ayoy!*“ („Danke!“) sagten. Auf diese Weise wurde die Abhängigkeit jüngerer Kinder von ihren Bezugspersonen kulturell hervorgehoben. Sie sollten erfahren, dass ihr Überleben von der Fürsorge der Älteren und von ihrem eigenen normkonformen Verhalten abhängig war.

In der traditionellen Lebensweise war es nicht möglich, jeden Tag frische Nahrungsmittel zu beschaffen. Regen, Sturm und hoher Wellengang ließen die Subsistenztätigkeiten immer wieder vorübergehend zum Erliegen kommen. Wenn sich ein Todesfall in *Iranmylek* ereignete, erwiesen die Dorfbewohner*innen dem Haushalt des Verstorbenen ihren „Respekt“ (*ikaglow*), indem sie fünf Tage lang „keiner lärmenden Tätigkeit nachgingen“ (不要吵 *bu yao chao*).¹⁸¹ Da das Anlegen von Vorräten

¹⁸⁰ YU (1991) weist zurecht darauf hin, dass dieser Gesichtspunkt von früheren Ethnolog*innen schlichtweg übersehen wurde. Alle gingen davon aus, dass die Tao drei Mal am Tag essen würden – was aber früher definitiv nicht der Fall war.

¹⁸¹ Heute beträgt die Trauerzeit nur noch drei Tage.

tabuisiert war (bzw. nach wie vor ist)¹⁸², bewirkten „natürliche“¹⁸³ und soziale Umweltfaktoren, dass sich die Tao an vielen Tagen im Jahr nicht „satt essen“ (*mabsoy*) konnten.

In der Kindheit erlernte affektive Dispositionen und Verhaltensmuster sind vergleichsweise resistent gegenüber äußerlichen Transformationsprozessen und werden in vielen Fällen – so wie derzeit auch bei den Tao – von Generation zu Generation weitervererbt. Auch wenn sich die Ernährungssituation auf Lanyu heute gravierend verändert hat und die allermeisten Tao ausreichend zu essen haben, wirken die Sozialisationserfahrungen der Eltern- und Großelterngenerationen weiterhin nach. Die in früheren Zeiten vorherrschende unregelmäßige Versorgung mit Nahrung hat sich tief in das kulturelle Gedächtnis der Tao eingeschrieben und muss als ein Bestandteil der kulturellen Entwicklungsnische angesehen werden.

7.3.2 *Vulnerabilität durch fehlende Kleidung*

In der traditionellen Lebensweise verfügten die Tao weder über Decken noch über wärmende Kleidung, um den eisigen Winterwinden etwas entgegenzusetzen. Obwohl die Temperaturen auf Lanyu selten unter 15 °C fallen, kam es in der Vergangenheit häufig vor, dass alte und kranke Personen auf den Feldern erfroren oder an Entkräftung starben. Männer trugen einen Lendenschurz und eine Weste, Frauen einen kurzen Rock und eine ärmellose Bluse.¹⁸⁴ Dergleichen Kleidung wird auch heute noch von älteren Tao getragen und auch von den jüngeren bei wichtigen Ritualen angelegt. Tao-Männer verfügen darüber hinaus über Helme und Brustpanzer aus Rottang, die der Abwehr bössartiger *Anito*-Geistwesen dienen. Früher wurde diese Rüstung von den Männern bei allen Erledigungen außerhalb des Dorfes angelegt, außerdem führten sie Ritualdolche und Speere mit sich. Heute kommen Helm und Panzer zumeist nur noch bei Bestattungen zum Einsatz.

Jüngere Kinder liefen bis ca. 1960 außerhalb des schulischen Kontextes unbekleidet herum. In der traditionellen Zeit erhielten sie erst mit etwa acht Jahren Kleidung, wenn sie sich aktiv an der Nahrungsmittelproduktion zu beteiligen begannen. Viele ältere Tao berichteten mir im Rückblick auf ihre Kindheit, dass sie aufgrund der fehlenden Kleidung sehr zu „bemitleiden“ (*ikasi*; *mangasi*) gewesen wären, d. h. sie bedienten sich auch hier (wie zuvor schon bei der Betonung ihres ständigen Hungers) eines „Mitleid“-Idioms. Die Versorgung von Kindern mit Kleidung stellt heute in den meisten Tao-Familien kein ernsthaftes Problem dar. Bei jüngeren Kindern wird sehr darauf geachtet, dass sie weder frieren noch zu warm angezogen sind. Wenn Tao-Kinder mit ca. 3,5 Jahren beim

¹⁸² Die Tao konservieren im Frühjahr Fliegende Fische, indem sie diese in der Sonne trocknen. Allerdings müssen die Trockenfisch-Vorräte bis zum Herbst an andere Haushalte verteilt oder aufgebraucht sein, eine Lagerung im Winter verstößt gegen die „anzestralen Gesetze“.

¹⁸³ „Schlechtes Wetter“ (*kakawan yamalahet*) wird von den Tao nicht als etwas „Natürliches“ betrachtet, sondern mit den Machenschaften bestimmter Geistwesen wie den *Anito* und den „Himmelsgöttern“ (*tao do to*) in Verbindung gebracht (siehe Kap. 9).

¹⁸⁴ Wegen des ständigen Regens auf Lanyu ist es von Vorteil, Arme und Beine nicht zu bedecken, sodass der Körper bei nasser Kleidung nicht auskühlt.

Übergang in die Kindheitsphase zunehmend autonom agieren, wird von ihnen allerdings erwartet, dass sie sich selbst passend zur Witterung anziehen. Die im Vergleich zu westlichen oder chinesischen Gesellschaften sehr früh und umfassend einsetzende kindliche Autonomie führt mitunter dazu, dass sich Kinder aufgrund von mangelnder Kleidung im Winter unterkühlen. Auch kommt es vor, dass sie mit verdreckter Wäsche herumlaufen.¹⁸⁵ Zum Teil lässt sich diese Situation auf das durch Alkoholismus und „psychische Krankheiten“¹⁸⁶ hervorgerufene soziale Leiden in vielen Tao-Familien zurückführen. Die „mangelnde Versorgung“ der Tao-Kinder ist m. E. jedoch auch kulturbedingt, da der Kontrast zwischen proaktiver Kindespflege im Säuglings- und Kleinkindalter und relativer „Vernachlässigung“ zu Beginn der Kindheitsphase im Rahmen einer längerfristigen Entwicklung betrachtet werden muss, die am Ende bei den meisten Individuen zum gewünschten Ergebnis der Reinlichkeit führt.¹⁸⁷ Die oben genannten kulturbedingten Unterschiede treten stärker in Erscheinung, wenn Tao-Kinder bei ihren Großeltern aufwachsen.

Die Tao gehen davon aus, dass sich individuelle Eigenschaften durch Körperkontakt übertragen. Da das „tiefste Innere“ (*onowned*) als eine Privatangelegenheit verstanden wird, die mit niemandem geteilt werden darf, ist „Kleidung“ bei den Tao personengebunden und kann nicht an andere weitergereicht werden.¹⁸⁸ Ich vermute, dass die Tao nicht zuletzt wegen der früher bestehenden hohen Kindersterblichkeit darauf verzichteten, jüngere Kinder mit Kleidung auszustatten. Auch weist vieles darauf hin, dass den Kindern ihre *Vulnerabilität bewusst gemacht werden sollte*, um sie durch das Empfinden von „Angst“ (*maniahey*) für eine „Belehrung“ (*nanaon*) zugänglich zu machen.

Ein wesentlicher Aspekt „traditioneller Kleidung“ (*ayob*) bestand in ihrer magischen Schutzfunktion: Die eingewebten Muster wurden von den Frauen während des Fertigungsprozesses mit magischen Formeln zum Leben erweckt und dienten der Abwehr „schlechter Einflüsse“ (*marahet ta*

¹⁸⁵ Vom Beginn der Kindheitsphase an wird Körperhygiene als eine Angelegenheit der Kinder betrachtet. Dies führt dazu, dass viele Kinder im Alter von vier oder fünf Jahren vergleichsweise ungepflegt herumlaufen, bevor sie selbst eine größere Achtsamkeit in diesen Dingen entwickeln. Die Erwachsenen beschämen das „Dreckig-Sein“ der Kinder, indem sie anderen gegenüber immer wieder erwähnen, dass „die Kinder sich nicht waschen wollen“ (孩子们不要洗澡 *haizimen bu yao xizao*). Ein weiteres großes Problem stellt heute der ständige Süßigkeitenkonsum vieler Tao-Kinder dar, die auf sich selbst gestellt keine adäquate Mundhygiene betreiben und folglich kariöse Zähne aufweisen. Die Bezugspersonen sind sich dieser Zusammenhänge bewusst, wollen sich von gelegentlichen „Ermahnungen“ (*nanaon*) abgesehen jedoch nicht in die kindlichen Angelegenheiten einmischen. Einer anderen Person genaue Vorschriften zu machen und deren Umsetzung zu erzwingen, wird von den Tao als grausam und menschenverachtend empfunden.

¹⁸⁶ Ich verwende den Begriff „psychische Krankheiten“ hier nicht als eine Diagnose, sondern als eine beschreibende Kategorie, d. h. unter Einnahme einer westlichen Perspektive. Nach traditioneller Auffassung der Tao gibt es keine „psychischen Krankheiten“. Stattdessen wird angenommen, dass sich sämtliches anomales Verhalten auf eine „Besessenheit mit *Anito*-Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) zurückführen lässt (siehe 11.2.4).

¹⁸⁷ Es handelt sich bei der Sequenz „Betonung eines bestimmten Merkmals“ – „Vernachlässigung desselben Merkmals“ um ein vielseitig angewandtes Mittel der Erziehung, das bei den Tao auf mehreren Ebenen anzutreffen ist. Eben dieses sequenzielle Muster findet sich bei der Versorgung mit Nahrung und bei den durch die Bezugspersonen erfolgenden „Belehrungen“ (*nanaon*), die vom Kindesalter an nur wenige Male wiederholt werden, um es dann den Kindern selbst zu überlassen, ob sie „gehören“ (*mangamizing*) wollen oder nicht.

¹⁸⁸ Nach dem Tod einer Person wurden deren persönliche Besitztümer, darunter auch die Kleidung, am Meer abgelegt, um von der Flut weggespült zu werden. Von dieser Praxis wurde auch zum Zeitpunkt meiner Feldforschung noch vereinzelt Gebrauch gemacht.

vazvazey). Diese Vorstellungen sind nicht zum Erliegen gekommen und bestehen (vor allem bei älteren Tao) fort. Während meiner Forschung habe ich gesehen, wie eine Mutter ihrem beinahe ertrunkenen Sohn eine traditionelle Weste über die Brust legte, um dessen „Seele“ (*pahad*) vor den *Anito* zu „beschützen“ (*apzatan*). Auch Säuglinge werden aus diesem Grunde mit *ayob* bedeckt. „Kleidung“ war und ist somit etwas Animiertes, etwas das ihre Träger*innen in einem spirituellen Sinne schützt.

Ein spezieller magischer Kleidungsschutz war¹⁸⁹ von Nöten, wenn Personen das Dorf verließen, um auf den Feldern oder an der Küste Nahrung zu besorgen, denn außerhalb der menschlichen Siedlung lauterten die *Anito*, die immerzu bestrebt waren, den Tao Schaden zuzufügen. Das Nacktsein der Kinder bedeutete eine erhöhte Vulnerabilität gegenüber feindlichen spirituellen Kräften, die sich (wie wir in Kap. 9 sehen werden) auf manigfache Weise manifestieren und aus der Perspektive der Tao von „Naturphänomenen“ wie kalten Winden letztlich nicht zu unterscheiden sind.

Das Vorenthalten und Infragestellen grundlegender Bedürfnisse in der Kindheit und Jugend ist von essenzieller Bedeutung für die emotionale Entwicklung bei den Tao. Auch wenn sich die Lebensweise der Tao aufgrund eines andauernden und dynamischen sozialen Transformationsprozesses in den letzten Jahrzehnten gravierend verändert hat, ist der traditionelle Entwicklungspfad nach wie vor klar erkennbar, da bestimmte Sozialisationsmuster vergleichsweise konstant geblieben sind und sich nur allmählich verändern. Die zu Beginn des Lebens erfahrene unregelmäßige oder mangelhafte Versorgung mit Nahrung und Kleidung sowie die bei der Gründung eines eigenen Haushaltes bestehende prekäre Wohnsituation (vgl. 5.6) bewirken in vielerlei Hinsicht, dass Heranwachsende aufgrund ihrer Vulnerabilität und ihres geringen gesellschaftlichen Status¹⁹⁰ „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) empfinden.

Die bei Tao-Kindern zu beobachtende frühkindliche affektive „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) ist eine umfassende, die zum einen in diesen durch bestimmte kulturspezifische Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen von den Bezugspersonen evoziert wird (siehe Teil IV) und zum anderen durch eine allgemein niedrige soziale Statuszuweisung erzeugt wird (z. B. durch erlebte Mangelzustände). Im Verlauf der Sozialisation erfolgt (idealerweise) eine sukzessive

¹⁸⁹ Die Wahl der Zeitform fällt in diesem Kontext nicht leicht, weil nach wie vor – wie ich oben dargelegt habe – ein signifikanter Anteil vor allem der älteren Tao an die der „traditionellen Kleidung“ innewohnende Magie glaubt und die schützende Wirkung der Kleidung in einem affektiv-phänomenologischen Sinne erfahren hat. Da jüngere Personen respektablen „Älteren“ (*rarakkeh*) niemals offen widersprechen würden, geben sie auch nicht direkt an, dass sie dergleichen Zusammenhänge für „Aberglauben“ (迷信 *mixin*) halten. Aus Gründen der Lesbarkeit schreibe ich diesen Absatz in der Vergangenheitsform.

¹⁹⁰ In der traditionellen Zeit besaßen die Tao ein anderes Verständnis von „Körperscham“, als dies heute bedingt durch chinesischen Einfluss der Fall ist. Das unbedeckt sein der Kinder war an sich kein „schambehafteter“ (*masnek*) Zustand. Aus chinesischer Sicht ist öffentliches Nacktsein hingegen verpönt und galt in der taiwanesischen Mehrheitsbevölkerung lange Zeit als ein Hinweis für die vermeintliche Primitivität der Tao. Die mit dem han-chinesischen Chauvinismus einhergehenden stigmatisierenden Erfahrungen führten schließlich zu einer Modulierung des „Körperscham“-Konzepts bei den jüngeren Tao. Viele junge Tao-Männer genießen sich heute, bei Booteinweihungsritualen einen Lendenschurz anzulegen und tragen stattdessen lieber Shorts.

Überwindung der affektiven „Angst- und Scham-Disposition“, die jedoch nicht vollständig verschwindet, sondern im Verborgenen und Unbewussten weiterexistiert. Traumatische frühkindliche Erfahrungen, die in Form wiederkehrender affektiver Erregungszustände in die Körper der Tao eingeschrieben wurden (vgl. QUINN 2005), können unter bestimmten Umständen auch in späteren Lebensphasen reaktiviert werden. Dies ist z. B. der Fall, wenn eine erwachsene Person einen „Seelenverlust“ (*somalap so pahad*) erleidet und „panische Angst“ (*maniahey so pahahd*) empfindet.

Ein zentraler Schritt bei der Überwindung der frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ ist der Wechsel vom *passiven Nahrungsempfänger* hin zum *aktiven Nahrungsgeber*. Das Eindringen in die als „gefährlich“ (*ikeynanawa*) wahrgenommene Halbwildnis der Felder und Obstgärten erfordert einen gewissen „Mut“ (*mavohwos*), eine demonstrativ zur Schau gestellte „Aggressivität“ (*masozi*), die den im Verborgenen lauernden *Anito*-Geistwesen imponieren und sie in ihre Schranken verweisen soll. Ohne rituelle „Kleidung“ waren (bzw. sind) Tao-Kinder den Attacken der *Anito* schutzlos ausgeliefert. Das Nicht-Tragen von „Kleidung“ erzeugt(e) ein Gefühl der „Unsicherheit“ (*jimahanang*) und „Angst“. Jüngeren Kindern ist sehr wohl bewusst, dass ihre eigene „Seele noch nicht hinreichend gefestigt ist“ (*abo so panaptan so pahad*) und dass eine aktive Beteiligung an der Nahrungsmittelproduktion für sie deshalb nicht infrage kommt. „Angst“ und „Scham“ bedingen sich hier gegenseitig, da die Fragilität der kindlichen „Seele“ aktives produktives Handeln unterbindet und Tao-Kindern einen passiven Zustand zuweist.

In Kapitel 5 habe ich dargestellt, dass die Errichtung eines eigenen Wohnhauses eine Grundvoraussetzung für ein anerkanntes soziales Leben darstellt. Personen, die an dieser Hürde scheitern, sind Zeit ihres Lebens nicht in der Lage, den Makel der „Kindheit“ von sich abzustreifen. Bei Tao-Männern besteht die Notwendigkeit, immer wieder aufs Neue zu demonstrieren, dass sie „stark“ (*moyat*) und „durchsetzungsfähig“ (*masozi*) sind. Durch die Akkumulation und Produktion „kultureller Reichtümer“ (*meynakem*), die als *sicht-* und *greifbare* Zeugnisse des eigenen Erfolges dienen, gelingt ihnen eine fortschreitende Überwindung ihres kindlichen Traumas.

Eigenständiges autonomes Handeln bewirkt, dass kindliche Gefühle der „Angst“ und „Scham“ im Verlauf der Sozialisation und während des gesamten produktiven Lebens zunehmend in ein soziales „Sicherheitsgefühl“ (*mahanang so onowned*) und „Stolz“ (*mazwey*) transformiert werden. „Soziale Sicherheit“ entsteht durch das Eingebundensein in Tauschnetzwerke und somit durch die Aufrechterhaltung einer Fülle sozialer Beziehungen. Erst hieraus kann ein positives gruppenbezogenes Gefühl erwachsen, das die angenehme affektive Grundstimmung innerhalb der *in-group* widerspiegelt. Das Gefühl von „sozialer Sicherheit“ sowie auch emotionaler Wärme wird in der Tao-Sprache durch den polysemischen Begriff *apiya so onowned* wiedergegeben, der wörtlich übersetzt so viel wie ein „gutes“, „angenehmes“ oder „erfreutes Inneres“ bezeichnet (siehe 12.5).

Die Empfänger*innen von Nahrung, Kleidung, Hilfeleistungen etc. empfinden in den transaktionalen Momenten ebenso *apiya so onowned* wie auch ihre statushöheren Geber*innen – zumindest wird dies von allen Tao so berichtet. Die sozial-relationale Ausrichtung des *apiya so onowned*-Gefühls bewirkt eine Verschleierung der innerhalb der *in-group* bestehenden Hierarchien. Bei genauerer Betrachtung ist das *apiya so onowned*-Gefühl auf Seiten der Empfänger*innen mit „Dankbarkeit“ (*isarey*; *somarey*) verbunden und auf Seiten der Geber*innen mit „Stolz“ (*mazwey*), der jedoch in keinsten Weise artikuliert werden darf.¹⁹¹

Im Wesentlichen stimmen meine Ergebnisse mit den Aussagen überein, die Michelle ROSALDO (1980: 88-9) in ihrer Monografie *Knowledge and Passion* bezüglich der emotionalen Entwicklung der nord-philippinischen Ilongot getroffen hat. Ilongot-Kinder wachsen ebenfalls in einem Zustand der „Scham“ (*bētang*) auf, der im Laufe des Lebens sukzessiv durch den Erwerb „kulturellen Wissens“ (*bēya*) überwunden wird. Wie in den Kapiteln 13 + 15 zur Ethnopsychologie der Gefühlsregulation noch dargestellt wird, ist die Akkumulation von „Wissen“ (*katentengan*) im „Brustorgan“ *nakenakem* auch bei den Tao einer der wesentlichen Schritte des Erwachsenwerdens.

Zumindest aus etischer, d. h. westlicher Sicht ist die Kindheit bei den Tao nicht die „schönste Zeit im Leben“, sondern ein Zustand kontinuierlicher Abhärtung, der viele (wenn nicht sogar alle) Teilbereiche des Lebens umfasst.

¹⁹¹ Alle Tao, die ich nach Gefühlen des „Stolzes“ befragte, gaben an, diese Emotion selbst nicht zu empfinden. In den 30 erhobenen emotionalen Geschichten zu *mazwey* dominieren negative Zuschreibungen, die anderer Personen betreffen. Bereits kleinste Anzeichen von „Stolz“ (*mazwey*) werden als eine nicht zulässige Form der „Überheblichkeit“ interpretiert. Um den Eindruck des „Prahlers“ (*mazwey*) zu vermeiden, dürfen positive eigene Taten von einem selbst nicht hervorgehoben werden. Personen, die „viel reden“ (*mazyak*) und junge Frauen, die in der Öffentlichkeit „herumstolzieren“ (*miyoyohyo*), müssen aufgrund ihres „stolzen“ Verhaltens mit sozialer Ausgrenzung rechnen. Die Emotion *mazwey* ist nur dann zulässig, wenn die gesamte *in-group* über einen antagonistischen Gegner triumphiert (z. B. bei Sportveranstaltungen, bei denen verschiedene Tao-Dörfer gegeneinander antreten). In diesem Fall übersetze ich *mazwey* mit „Ruhm“ (光榮 *guangrong*).

8 Sozial-räumliche Interaktionsmuster

Einer der wichtigsten Ausdruckskanäle bei den Tao ist das sozial-räumliche Verhalten, durch welches soziale Beziehungen strukturiert und evaluiert werden. Das Wechselspiel zwischen räumlicher Nähe und Distanz sowie zwischen Zuwendung und Abwendung hat verschiedene Ursachen, die sich im Wesentlichen auf Hierarchie, Differenz und Verunreinigung zurückführen lassen.

Die Tao sind keine Anhänger eines anthropozentrischen Weltbildes, sie begreifen ihre körperliche Daseinsform als eine unter vielen innerhalb eines komplexen Universums, das von verschiedenen Wesenseinheiten beseelt wird. Die Art und Weise, wie andere Lebensformen miteinander interagieren, wird nicht als etwas von der menschlichen Sphäre völlig Verschiedenes aufgefasst, sie dient vielmehr als eine Schablone für allgemeines „soziales“ Verhalten. Die affizierende Wirkung der *Stärkeren* löst in der speziesübergreifenden Kommunikation einen Rückzug oder ein Fluchtverhalten bei den *Schwächeren* aus: Kleine Fische „fliehen“ (*miyoyohyo*) vor großen Raubfischen, Ziegen vor den Menschen, die sie fangen und essen wollen. Auch die Interaktionen mit Geistwesen unterliegen einem räumlichen Schema, das sich u. a. darin ausdrückt, dass die *Anito* Menschenansammlungen fernbleiben.¹⁹²

Meine Analyse der Muster sozial-räumlichen Interaktionsverhaltens basiert in erster Linie auf systematischen Beobachtungen und Feldtagebuchaufzeichnungen, aus denen hervorgeht, wer wann mit wem wo und wie interagiert oder auch nicht interagiert. Auch in den Erhebungen zum emotionalen Vokabular der Tao sowie in den Interviews zu den Sozialisationspraktiken, Erziehungsmethoden und Erziehungserinnerungen finden sich Hinweise zu den von mir festgestellten Interaktionsmustern.

Ich untersuche in diesem Kapitel die sozialen Umgangsformen innerhalb der Altershierarchie, d. h. wie ältere und jüngere Personen miteinander interagieren. Des Weiteren beschreibe ich die Geschlechterbeziehungen bei den Tao, die sich in vielen Situationen durch gegenseitiges Meidungsverhalten auszeichnen. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf der genderspezifischen Emotionalität.

8.1 Altershierarchie

Soziale Beziehungen werden bei den Tao durch verschiedene Faktoren strukturiert. Hierzu zählen im Wesentlichen Seniorität, Generationszugehörigkeit, Geschlecht, Affiliation mit einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe oder Gefolgschaft und sozialer Status. Das wichtigste strukturierende Element ist das *Alter* einer Person. Männer fungieren als Haushaltsvorstände, nicht einzig und allein deshalb,

¹⁹² Die Tao gehen davon aus, dass die Anwesenheit vieler Personen den *Anito* imponiert und dass diese sich dann nicht trauen näher an die Menschen heranzurücken. Wenn die Tao sich aufgrund des sozialen Zusammenhalts „sicher fühlen“ (*mahanang so onowned*), können die böartigen Geistwesen ihnen nichts anhaben. Das Beispiel zeigt auf, dass bestimmte Gefühlszustände von den Tao nicht als intrapsychische Vorgänge aufgefasst werden, sondern als intersubjektive affektive Aushandlungsprozesse (siehe 15.3).

weil sie Männer sind, sondern weil Männer bei den Tao für gewöhnlich *älter* sind als ihre Frauen. Die Priorisierung des *Alters* wird auch an den Adresstermini *kaka* und *wari* ersichtlich, die auf geschlechtsneutrale Weise „ältere Geschwister“ von „jüngeren Geschwistern“ differenzieren.

Die Richtlinien „normativen Verhaltens“ (*iwawalam so tao*) unterbinden in vielen Situationen ein ungefragtes Ansprechen Älterer durch Jüngere, sodass Interaktionen vornehmlich von ersteren initiiert werden.¹⁹³ Kinder sollen sich im Beisammensein mit ihren Bezugspersonen „ruhig“ (*mahanang*) verhalten und achtsam „zuhören“ (*mangamizing*), wenn diese das Wort an sie richten. Auch wichtige Inhalte werden für gewöhnlich nur ein einziges Mal besprochen, das Stellen von Fragen ist unüblich.¹⁹⁴ Aus den Interviews zu den Erziehungserinnerungen älterer Personen geht hervor, dass Eltern bis in die 1950er-Jahre kaum oder nur sehr selten das Wort an ihre Kinder richteten. Einige der heute 65-84-Jährigen gaben an, dass sie sich als Kinder „gefremdet“ (*masarey*) haben und „dankbar“ (*isarey*) waren, wenn sie von ihren Eltern „belehrt“ (*nanaon*) oder „ausgeschimpft“ (*ioya*) wurden. Das Verhalten der Bezugspersonen wurde von ihnen als fürsorglich aufgefasst, denn es signalisierte ihnen, dass die Eltern nach wie vor Interesse an ihnen hatten und sie zu „besseren“ (*ikapiya*) Menschen erziehen wollten.¹⁹⁵

„Respekt“ (*ikaglow; kanig*) vor älteren Personen drückt sich auch heute noch darin aus, dass Kinder und jüngere Erwachsene von ihrem Stuhl aufstehen müssen, wenn Ältere sich hinsetzen wollen. Wenn sie nicht sofort reagieren, werden sie „angebläfft“ (*ioya*).

Als in den 1960er- und 70er-Jahren das Alkoholtrinken bei den Tao in Mode kam, wurde den „Ältesten“ (*rarakkeh*) als erstes eingegossen, dann ging man entsprechend des Lebensalters vor, d. h. der Jüngste bekamen als letztes eingeschenkt. Als jüngerer Mensch konnte man nur so lange trinken, wie auch die „Ältesten“ ihren Becher erhoben – spätestens, wenn diese absetzen, musste man selbst seinen Becher wieder auf den Boden stellen. Die Jüngeren mussten demnach beim Trinken die ganze Zeit über auf das Verhalten der „Ältesten“ Acht geben. Heute haben sich die Trinkregeln bei den jüngeren Leuten gelockert, doch Personen über 50 Jahren fallen dergleichen Verstöße nach wie vor negativ auf.

Die auf Dorfebene organisierten Aktivitäten und Feste verdeutlichen auf paradigmatische Weise, welche Statuspositionen die Angehörigen der verschiedenen Generationen innerhalb der sozialen Ordnung der Tao einnehmen. Einer gewissen Beliebtheit erfreuen sich „langsame Läufe“ (*慢跑 manpao*), zu denen sich Jung und Alt versammeln, um wenige Kilometer zu joggen oder vielmehr

¹⁹³ Eine Ausnahme stellt hierbei das „Grüßen“ (*manaraley*) dar, das idealerweise immer von den Jüngeren ausgeht und hiernach von den Älteren erwidert wird.

¹⁹⁴ Worte verfügen nach Auffassung der Tao über eine schöpferische Wirkungsmacht, sie greifen auf teleologische Weise in die kosmische Ordnung ein. Etwas bereits Ausgesprochenes zu wiederholen, kann unbeabsichtigte negative Folgen nach sich ziehen (siehe 19.3.3).

¹⁹⁵ Das ultimative Erziehungsmittel der Tao ist vollständige „Nicht-Beachtung“ (*jiozayan*) (siehe 20.3). Die Eltern sagen dann zu ihrem Kind: „Es ist mir egal, ob du lebst oder stirbst, entscheide alles selbst.“

schnellen Schrittes zu gehen, was am Ende durch die Aushändigung eines T-Shirt belohnt wird.¹⁹⁶ Ich habe an zwei dieser Läufe teilgenommen, sie liefen jedes Mal nach dem gleichen Muster ab: Vorneweg rannten die „Kinder“ (小孩子 *xiaohaizi*), dann die „Jugendlichen“ (年輕人 *nianqingren*) – eine Altersgruppe, zu der die Tao Personen bis Mitte 40 rechnen, dann die „Personen mittleren Alters“ (中年人 *zhongnianren*) und schließlich die Alten (老人 *laoren*). Je älter die Teilnehmer*innen waren, desto gesetzter und langsamer gingen sie. Das Rennen war einzig und allein den Kindern vorbehalten.¹⁹⁷

Die dieser Formation zugrundeliegende Logik ist folgende: Bei den Tao „laufen“ die Statusniedrigern (bzw. Jüngeren) vor den Statushöheren (bzw. Älteren) „davon“ (*miyoyohyo*), sie werden von ihnen „herumkommandiert“ (*pakamotdeh*) und sind diejenigen, die sich bewegen, während letztere Zentren der Ruhe bilden. Je älter ein Mensch wird, desto weniger bewegt er sich. Im Idealfall verfügt er über viele Nachkommen, die nun für ihn Erledigungen ausführen. *Ruhe* und *Bewegung* sind somit Ausdruck von Statuspositionen innerhalb des Systems der Altershierarchie. Wenn Kinder sich fehl verhalten, werden sie von ihren Bezugspersonen häufig durch „Demonstration von Ärger“ (*somozi so moin*; wörtl. „wütendes Gesicht“), „Anblaffen“ (*ioya*) und „Androhen von Schlägen“ (*anianniahin*) vertrieben (siehe Kap. 22). Das „Weglaufen“ der Kinder ist in diesem Fall wie eine Unterwerfungsgeste, eine Evaluation ihres niedrigeren Status.¹⁹⁸ Kinder, die vor ihren Eltern „davonlaufen“, empfinden „Angst vor den Eltern“ (*kaniahey so inapowan*). Innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe tritt der emotionale Nexus von „Ärger“ (*somozi*) und „Angst“ (*maniahey*) in Erscheinung (siehe 10.2.2 + Kap. 14-15); wer welche Emotion empfindet, ist durch die Altershierarchie vorgeschrieben und bedarf keiner Aushandlung. Es sind immer Erwachsene, die „Ärger“ empfinden (oder vorgeben „Ärger“ zu empfinden) und Kinder, die davor „Angst“ haben. Dass ein Kind auf seine Eltern „wütend“ wird, ist dagegen undenkbar.¹⁹⁹

„Alte Menschen“ ziehen sich graduell aus dem öffentlichen Leben zurück, oft haben sie bei geselligen Anlässen einen in sich gekehrten Blick und sitzen in einigem Abstand zur Tischrunde, manchmal auch auf „Ehrenplätzen“ abseits des Geschehens. Sie bewegen sich kaum, schweigen zumeist und werden

¹⁹⁶ Für viele Teilnehmer*innen ist der Erwerb eines T-Shirts die entscheidende Motivation für die Teilnahme am *manpao*.

¹⁹⁷ Beim *manpao* erfolgt innerhalb der genannten Statusgruppen eine weitere Differenzierung nach Geschlecht. Mädchen und Jungen starten getrennt, und auch die Erwachsenen teilen sich in gleichgeschlechtliche Gruppen auf, die vor- und hintereinander oder auch nebeneinander laufen. Auch die Farben der ausgegebenen T-Shirts unterscheiden sich nach Altersgruppenzugehörigkeit.

¹⁹⁸ Bezeichnenderweise forderte der Pastor der Presbyterianischen Kirchengemeinde von *Iranmeylek* die jüngeren Gemeindemitglieder auf, zahlreicher zum Gottesdienst zu erscheinen und „nicht immer vor den „Alten“ (*rarakeh*) „wegzulaufen“ (*miyoyohyo*)“. Der Altersdurchschnitt bei einem Gottesdienst lag während meiner Forschung bei etwa 60 Jahren.

¹⁹⁹ Gelegentlich kommt es bei Kleinkindern und jüngeren Kindern zu „Trotzreaktionen“ (*masosolien*). Wenn Kinder „wütend“ werden, reagieren ihre Bezugspersonen hierauf in der Regel mit „Auslachen“ (*maznga*).

von den Dorfbewohner*innen nur wenig beachtet. Man plaudert nur selten mit ihnen, sie laufen wie „Schattengestalten“ durch die Gassen des Dorfes.

Sie werden auf gewisse Weise bereits zu Lebzeiten *unsichtbar*, zu Personen, die über einen ambivalenten Status verfügen, der irgendwo zwischen lebender Mensch und „Ahne“ (*inapo*) angesiedelt ist.

Bei den Tao besteht zwischen Kindern und Angehörigen der (Ur-)Großelterngeneration ein Meidungsverhalten, das verstärkt einsetzt, wenn die *rarakeh* die Schwelle zur Senilität erreicht haben und allmählich ihre körperlichen Funktionen einbüßen.²⁰⁰ Die Tao glauben, dass hochbetagte *rarakeh* für Kinder gefährlich sein können, weil sie im Stadium des einsetzenden körperlichen und geistigen Verfalls diesen ihre „Körper“ (*kataotao*) „neiden“ (*ikeynanahet*). Sie tun dies teilweise auch unbewusst, sodass eine räumliche Trennung zwischen Kindern und hochbetagten Alten als die beste Lösung erscheint. Die Tendenz zum „böswilligen Neid“ ist bei kinderlosen „Alten“ und solchen, deren Kinder schon zu Lebzeiten gestorben sind (was früher nicht selten vorkam), nach Auffassung der Tao besonders ausgeprägt.²⁰¹ Bei Tao-Kindern besteht ein stark ausgeprägtes „Angst“-Gefühl vor marginalisierten „Alten“ aus der *out-group*, vor allem wenn es sich hierbei um Angehörige der „Feinde“ handelt. Ihre „Angst“ ist nicht ganz unberechtigt, denn zumindest in der Vergangenheit kam es immer wieder zu Fällen von Kindesmisshandlung durch *rarakeh* aus antagonistischen Gruppen (siehe 18.6).

Nach Ansicht der Tao sind Krankheiten, bestimmte Alterserscheinungen und Verletzungen keine „natürlichen“ Zustände, sondern Vorgänge, die sich auf die üblen Machenschaften der *Anito* zurückführen lassen. Sobald eine alte Person „schwach“ (*jimoyat*) geworden ist, haben die böswilligen Geistwesen ein leichtes Spiel: Sie dringen in das angeschlagene „körperliche Selbst“ (*kataotao*) ein und zerstören es vollends (siehe Kap. 11). Kranke und sterbende „Alte“ lösen aus diesem Grund bei den Tao eine Horrorvorstellung aus. Der den *rarakeh* für gewöhnlich entgegengebrachte „Respekt“ schlägt nun in „Angst“ oder „Entsetzen“ (*maliliw na kamasbet*) um.

Während meiner Feldforschung planten die beiden christlich beeinflussten Erzieherinnen der GYB-Klasse aus *Iranmeylek* eine Exkursion zu den Haushalten hochbetagter Dorfbewohner*innen, um den Kindern beizubringen, dass sie von den „Alten“ nichts zu befürchten haben. Einigen Kindern wurde von ihren Erziehungsberechtigten untersagt, an dem Ausflug teilzunehmen. Die meisten der teilnehmenden Vorschüler*innen im Alter zwischen vier und sechs Jahren hatten sichtlich „Angst“, die Haushalte der *rarakeh* zu betreten. Ein Kind setzte sich vor dem Eingang auf den Boden und war nur

²⁰⁰ Die Übernahme christlicher Vorstellungen und die aufgrund der Arbeitsmigration nach Taiwan bestehende Notwendigkeit einer Kinderbetreuung durch die Großeltern hat heute in vielen Tao-Familien (aber nicht in allen) zu einer Aufweichung des Meidungsverhaltens zwischen Kindern und ihren (Ur-)Großeltern geführt. Ein sozialer Umgang mit älteren Bezugspersonen ist jedoch nur akzeptabel, so lange diese körperlich und geistig gesund sind.

²⁰¹ Wie ich weiter oben aufgeführt habe, gelten alleinstehende Alte – nicht zuletzt aus diesem Grund – als „moralisch schlecht“ (*marahet so onowned* bzw. *marahet so nakenakem*).

durch gutes Zureden seiner Erzieherin dazu zu bewegen, in die Wohnung hineinzugehen. Während des Besuches kehrten die Kinder den „Alten“ den Rücken zu und wagten nicht, sie anzusehen.²⁰²

Das rigide System der Altershierarchie bei den Tao lässt kaum zu, dass Jüngere Älteren „helfen“ (*semidong*). Um ihre höhere Statusposition beizubehalten, müssen *rarakeh* bis ins hohe Alter als Selbstversorger*innen auftreten. Es wirkt für westliche Augen befremdlich, wenn sehr alte Menschen, die gerade eben noch laufen können, unter größten körperlichen Schwierigkeiten auf ihr Feld humpeln, um Süßkartoffeln zu ernten. Im kulturellen Setting der Tao wäre es jedoch grausam und erniedrigend den autonomen „Alten“ ihre Arbeit abzunehmen, da auf diese Weise ihr „sozialer Funktionswert“ (*moyat*) infrage gestellt werden würde.

Die auf Alter basierende Hierarchie der Tao ist absolut, sie besitzt Züge eines totalitären Systems, das *unidirektional* ausgerichtet ist und keine spätere Verkehrung der Status-Positionen vorsieht. Für die jüngere Generation besteht das Problem, dass sie das empfangene Geschenk des Lebens nicht direkt erwidern kann. Der „Fluss des Lebens“ (*flow of life*; FOX 1980) erfolgt ausschließlich von den „Ahnen“ zu den Lebenden und von den Älteren zu den Jüngeren.

Zu meinen ersten Eindrücken auf Lanyu gehörte, dass sich Kinder auffallend anders verhalten, wenn keine Erwachsenen anwesend sind. Im Umgang mit Erwachsenen sind sie meist sehr „still“ (*mahanang*) und geradezu „schüchtern“ (*kanig*), im Beisammensein mit den Altersgenossen hingegen ausgelassen und in ihrem Tatendrang kaum zu bremsen.

Generell gilt, dass Angehörige verschiedener Generationen relativ wenig Zeit miteinander verbringen und ein eher distanziertes Verhältnis zueinander pflegen. Nur selten sieht man im Dorf altersgemischte Gruppen beisammensitzen. Bereits mit etwa vier Jahren verbringen Kinder einen Großteil ihrer Zeit mit den Peers. Die Tao sehen die Segregation in „Geschwister“-gruppen als etwas „Natürliches“ an, Kinder suchen in ihrer Wahrnehmung ihresgleichen als Spielpartner, weil ihnen ansonsten „langweilig“ (无聊 *wuliao*) wäre. Dieselbe Erklärung wird auch aufgeführt, wenn sich ältere Personen zurückziehen, weil keine anderen Personen ihrer Altersgruppe anwesend sind.²⁰³ Eine Folgeerscheinung der Altersgruppensegregation ist die allmähliche soziale Isolierung der „Alten“, da sich mit wachsenden Lebensjahren die Gruppe der potenziellen Interaktionspartner kontinuierlich verringert.

²⁰² Die Kinder wollten durch ihre Blickvermeidungsstrategie eine Kontamination mit „schlechten Einflüssen“ (*marahet ta vazvazey*) verhindern. Ich wurde Zeuge dieser Begegnungen, weil ich die GYB-Klasse – die auch von meinem ältesten Sohn Johann besucht wurde – auf Bitten der chinesischen Erzieherinnen während der Exkursion begleitete.

²⁰³ „Langeweile“ (*yamangaotok*; 无聊 *wuliao*) ist bei den Tao eine interessante Emotion, weil sie häufig als eine Art vorgeschobene Begründung für Unaussprechliches dient. Alleinstehende Personen sagen häufig, dass sie sich „langweilen“, nicht jedoch, dass sie „einsam“ sind – was bei den Tao aufgrund der durch die *Anito* hervorgerufenen Gefahren als ein vulnerabler und deswegen problematischer Zustand gilt.

8.2 Männer und Frauen

Tao-Kinder werden in eine kulturspezifische sozio-kulturelle Entwicklungsnische hineingeboren, in die zwischen den Geschlechtern bestehenden biologischen und kulturellen Differenzen eine starke Betonung erfahren. Die Hierarchie zwischen den Geschlechtern, ihre distinkten Eigenschaften und genderspezifischen Aufgabenstellungen beeinflussen das affektive und emotionale Empfinden und Verhalten von Männern und Frauen und somit auch die jeweiligen emotionalen Entwicklungsverläufe.

Für mich als Mann war es schwierig, Einblicke in weibliche Lebenswelten zu erhalten, da ich aufgrund der bestehenden Geschlechterseparation nur eingeschränkt mit Tao-Frauen interagieren konnte. Aus der Analyse und Gegenüberstellung meines Datenmaterials lassen sich jedoch fundierte Aussagen darüber treffen, was es bei den Tao bedeutet eine Frau oder ein Mann zu sein. Als eine wichtige Quelle der Erkenntnis erwiesen sich hierbei die Erhebungen zum emotionalen Repertoire der Tao, diverse alltägliche und systematisch durchgeführte Beobachtungen, die Interviews zu den Erziehungserinnerungen von Kindern und älteren Tao sowie die enge Zusammenarbeit mit meinen beiden Assistentinnen.²⁰⁴

8.2.1 Starke Männer, schwache Frauen und Kinder

Bestimmte biologische Tatsachen, wie der unterschiedliche Muskelaufbau und die Beschaffenheit der Haut bei Männern und Frauen, spielen bei der lokalen Konzeption von Gender eine wichtige Rolle. Die Tao gehen davon aus, dass Männer aufgrund ihrer körperlichen Konstitution normalerweise „widerstandsfähiger“ (*masozi*) sind als Frauen, deren physische und „seelische“²⁰⁵ Verfassung für gewöhnlich als „weich“ oder „schnell ermattend“ (*maomei*) bezeichnet wird. Auch kleine Kinder sind in diesem Sinne mit einem „weichen“ Körper ausgestattet, der „schlechten Einflüssen“ (*marahet ta vazvazey*) vergleichsweise schutzlos ausgeliefert ist. In der traditionellen Lebensweise wurde diese Auffassung bedingt durch eine hohe Kindersterblichkeit immer wieder bestätigt. Wenn man sich auf historischen Fotografien die durch Parasitenbefall aufgeblähten Bäuche von Tao-Kindern ansieht (eine entsprechende Aufnahme aus den 1960er-Jahren findet sich z. B. in CHAO 2008: 106), wird einem die ontologische Andersartigkeit damaliger Kinder bewusst.

Ein Problem, dem ich mich in den nächsten Kapiteln zuwenden werde, betrifft die Permeabilität des menschlichen „Körpers“ (*kataotao*), in den bei „Schwäche“ (*jimoyat*) und Unachtsamkeit böartige *Anito*-Geistwesen eindringen können, um dort Schaden anzurichten. Die Abwehr „schlechter Dinge“ erfolgt bei den Tao durch kulturspezifische Strategien der Muskelanspannung, des forschenden Gehens, der Konzentration und Achtsamkeit, der Demonstration von „Ärger“ (*somozi*) sowie durch diverse

²⁰⁴ Während der Feldforschung wurde ich des Öfteren zeuge, wie die Dorfbewohner*innen von *Iranmeylek* mit meiner Frau interagierten. Auch berichtete sie mir, wie sich diese Begegnungen für sie anfühlten. Ihre Bemerkungen halfen mir, einen Zugang zu den genderspezifischen sozialen Interaktionsmustern der Tao zu entwickeln.

²⁰⁵ Mit „seelisch“ meine ich hier nicht „psychisch“, sondern beziehe mich buchstäblich auf die „Seele“ (*pahad*).

Formen des „Drohens“ (*anianniahin*), u. a. mit Ritualdolchen und Speeren. Die genannten Verhaltensweisen gehören zu einem Komplex, der von den Tao als *masozi* bezeichnet wird und vor allem als eine männliche Kompetenz gilt.

Man muss sich vergegenwärtigen, dass Tao-Männer bis vor wenigen Jahrzehnten weitestgehend unbekleidet waren, sodass die einzelnen Muskelstränge ihres Körpers sich deutlich abzeichneten. Die Subsistenztätigkeiten der Tao basierten auf harter körperlicher Arbeit, bei der „Kraft“ und „Ausdauer“ (*moyat*) sowie „Mut“ (*mavohwos*) unabdingbar waren. Ein zentraler Aspekt ritueller männlicher Aktivität war und ist das Zuschaustellen des muskulösen Körpers. Beim kollektiven Hirsestampfen demonstrierten junge Männer wie „kräftig“ und „schwungvoll“ sie zustoßen konnten.²⁰⁶ Die Einweihung eines *cinedkeran* ist auch heute noch ein willkommener Anlass, um beim *manwawey*²⁰⁷ und anschließendem In-die-Luft-Werfen des Bootes die eigene „Körperkraft“ und „Muskelstärke“ unter Beweis zu stellen. In der Vergangenheit wählten junge Frauen ihre zukünftigen Partner aufgrund ihres „Arbeitseifers“ und ihrer „Muskelkraft“ aus. Auf diese Weise konnten sie sichergehen, dass sie und ihre Kinder sich später „sattessen“ (*mabsoy*) würden.

Männer dürfen unter keinen Umständen zugeben, dass sie „Angst“ (*maniahey*) haben, denn „Furchtlosigkeit“ (*jimaniahey*) ist die wichtigste Facette ihres *masozi*-Seins. Aus der Auswertung von 50 emotionalen Geschichten zu *maniahey* wird ersichtlich, dass „Angst“ vornehmlich von Subjekten empfunden wird, die nicht mit dem Sprecher (bzw. der Sprecherin) identisch sind.²⁰⁸ Auffällig hierbei ist, dass das Erleben von *maniahey* vornehmlich weiblichen und jüngeren Personen, speziell Kindern, zugeschrieben wird. Innerhalb der sozialen Ordnung des Dorfes sind Männer aufgrund ihrer „Durchsetzungsfähigkeit“ und vitalen „Aggressivität“ den Frauen an Status überlegen. Der emotionale Nexus von „Ärger“ und „Angst“ ist ein konstituierendes Element der Gender-Relationen: Männer sind *masozi*, Frauen empfinden vermehrt „Angst“ und „Scham“ (*masnek*), weshalb sie in Gefahrensituationen zum Rückzug neigen.

Je weiter sich die Tao von ihrem Dorf entfernen, desto tiefer dringen sie in ein als „gefährlich“ (*ikeynanawa*) wahrgenommenes Gebiete vor. Die menschliche Siedlung ist ein zivilisatorisches Zentrum, in das vergleichsweise wenig „schädliche Einflüsse“ gelangen (oder von unvorsichtigen

²⁰⁶ Da das Hirsestampfen heute nicht mehr praktiziert wird, benutze ich die Vergangenheitsform.

²⁰⁷ *Manwawey* ist eine rituelle Tätigkeit der Männer, die nicht übersetzt werden kann, sondern einer Beschreibung bedarf. Während der Einweihung eines *cinedkeran* umringen die an diesem Ritual teilnehmenden Männer das Boot, wobei auf eindrucksvolle Weise mit den Augen rollen und ihre Fäuste schütteln. *Manwawey* ist ein Ausdruck von „Aggressivität“ (*masozi*), „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*), der dazu dient, die *Anito* zu vertreiben und vom Boot fernzuhalten.

²⁰⁸ Bei den Tao ist es verpönt, über sich selbst zu sprechen – wer dies zu häufig tut, gilt als „überheblich“ (*mazwey*). Aus diesem Grund finden sich allgemein bei der Erhebung des emotionalen Wortschatzes der Tao nur vergleichsweise wenige Beispiele, die in der Ich-Form angegeben werden. Bei *maniahey* ist diese Tendenz im Vergleich zu anderen Emotionswörtern besonders gering ausgeprägt. Während der Erhebungen bat ich die Interviewpartner*innen, emotionale Geschichte zu erzählen, in denen entweder sie selbst oder aber eine andere Person als empfindende Subjekte auftreten. Die Wahl der Subjekt-Referenz war ihnen also freigestellt.

Individuen eingeschleppt werden²⁰⁹). An der Peripherie des Dorfes beginnt eine transitorische Zwischenzone, eine „Halbwildnis“ bestehend aus Tarofeldern und Obstgärten, die bis an die „tiefe Wildnis“ (*kahasan*) der Bergwälder heranreicht.²¹⁰ In den Wäldern hausen gefährliche Geistwesen, denen nur die Männer aufgrund ihrer erhöhten „Widerstandsfähigkeit“ gewachsen sind. Männer sind besser als Frauen in der Lage, durch bewusste Fokussierung ihrer Aufmerksamkeit den „Verführungen der *Anito*“ (*manivet so anito*) zu widerstehen. Sie verfügen über die Fähigkeit, ihre „Seelen“ auch in Schreckmomenten an das „körperliches Selbst“ (*kataotao*) zu binden, sodass ein panikartiges „Wegfliegen der Seele“ (*somalap so pahad*) in den meisten Fällen unterbunden werden kann.

Die unterschiedliche „Seelenfestigkeit“ der Geschlechter ist neben der durch Menstruation ausgelösten weiblichen „Verunreinigung“ einer der bestimmenden Faktoren für die genderspezifische Arbeitsteilung bei den Tao. Männer, die über einen größeren Aktionsradius als Frauen verfügen, können in die spirituelle Domäne der „Wildnis“ eindringen, in der sie Nahrung beschaffen und Harthölzer für den Bau ihrer Boote schlagen. Auch das Meer wird als eine liminale Landschaft verstanden, die von diversen Geistwesen bevölkert ist. Zu den gutartigen zählen die heiligen „Fliegenden Fische“ (*alibangbang*), die alljährlich von den Tao an die Küste Lanyus gelockt werden, wo sie aus „Mitleid“ (*makarilow*) vor den hungerleidenden Tao ihre nahrhaften „Körper“ opfern. Das Fischen ist ausschließlich den Männern vorbehalten. Während der „Fischerei-Saison“ (*rayon*) ist Frauen sogar jeglicher Kontakt mit dem Meereswasser untersagt.²¹¹ Die Arbeitsaktivitäten der Frauen sind landwärts gerichtet und finden innerhalb der „Halbwildnis“ statt. Sie gehen – sofern es das Wetter erlaubt – täglich auf die Felder, um Taro und Süßkartoffel zu pflanzen sowie Unkraut zu jäten. Außerdem sammeln sie an der Küste Muscheln, Krebse und essbare Seegräser.

8.2.2 Genderspezifische Ernährung

Bei den Tao werden Geruch und Geschmack (die beide nicht voneinander unterschieden werden) allgemein mit Geistwesen in Verbindung gebracht, wobei Wohlriechendes/ Wohlschmeckendes „gutartigen“ (*apiya*) und streng Riechendes/ streng Schmeckendes „schlechten“ (*marahet*) Einflüssen zugerechnet wird. Da Tao-Frauen über vergleichsweise geringe Abwehrkräfte verfügen, dürfen sie keine scharf oder intensiv schmeckenden Speisen zu sich nehmen.

²⁰⁹ Die Tao gehen davon aus, dass sich die *Anito* „unwissenden“ (*abo so katentengan*) und unachtsamen Personen anheften und auf diese Weise von ihnen ins Dorf getragen werden, wo sie sich ausbreiten und Schaden anrichten.

²¹⁰ Selbiges gilt auch für die Küstenabschnitte und Fischgründe, die von den Vorfahren der Tao – ebenso wie die Landflächen – in Bereiche mit „guten“ (*apiya*) und „schlechten“ (*marahet*) Qualitäten aufgeteilt wurden.

²¹¹ Das Menstruationsblut der Frauen darf nicht ins Wasser gelangen, weil es als unreine Substanz die heiligen „Fliegenden Fische“ „beleidigen“ (*jyasnesnekan*) und somit vertreiben würde.

Die Klassifikation des lokalen Fischbestandes²¹² folgt dem oben beschriebenen Kriterium und unterscheidet sogenannte „Frauen-Fische“ (*among no avakes*) von „Männer-Fischen“ (*among no mahakey*). Erstere verfügen über einen angenehmen Geruch/ Geschmack und wenige Gräten, sind allgemein bekömmlich und – wie der Name impliziert – die einzige Fischkategorie, die von Tao-Frauen verspeist werden darf. Das Essen der weniger mild schmeckenden „Männer-Fische“ ist ihnen aus Tabu-Gründen strengstens untersagt.²¹³ Jüngere Männer dürfen „Frauen-Fische“ zwar zu sich nehmen, nicht aber eine dritte Kategorie, die als „Alte-Männer-Fische“ (*among no rarakeh*) bezeichnet wird. Der Verzehr dieser besonders schwer verdaulichen und mitunter sogar leicht toxischen Fische ist nach Auffassung der Tao für alte Männer unbedenklich, da diese über die stärksten Widerstandskräfte verfügen, jedoch für alle anderen Personen verboten.

In Kapitel 6 habe ich darauf hingewiesen, dass der vitalisierende Fluss des „Blutes“ (*rara*) durch die Zufuhr bestimmter Nahrungsmittel reguliert werden kann. Der Verzehr genderspezifischer Nahrungsmittel bewirkt nach Auffassung der Tao (zumindest längerfristig) eine andere Zusammensetzung weiblichen und männlichen „Blutes“. Männer regulieren ihr „Blut“ – und somit auch ihr überlebenswichtiges *masozi*-Sein – vor allem über den Verzehr von Ziegenfleisch, das von Tao-Frauen aufgrund seiner streng riechenden Eigenschaften verschmäht wird.²¹⁴

Im Gegensatz zu den domestizierten Schweinen sind Ziegen wild lebende Tiere, die auf den Bergkuppen in der Umgebung des Dorfes weiden und die Anwesenheit der Menschen scheuen. Die meisten Ziegenherden haben einen Besitzer, der seinen Anspruch an den Tieren durch Ohrmarkierungen geltend macht. Da Ziegen in der „Wildnis“ grasen, fressen sie wilde Gräser und Pflanzen, denen eine vitalisierende Wirkung nachgesagt wird. Der strenge Geruch des Ziegenfleisches ist zugleich ein Hinweis auf die *Potenz* dieses Fleisches, das durch die Aufnahme von Nahrung aus der supranatürlichen Domäne der „Wildnis“ eine besondere Qualität aufweist. Durch den Verzehr von Ziegenfleisch sind Männer in der Lage, ihre spirituellen Abwehrkräfte zu stärken und ihr *moyat* vital zu erhalten.²¹⁵

²¹² In den Gewässern vor Lanyu finden sich etwa 200 essbare Arten von Fischen sowie anderem Meeresgetier (SHAO et al. 2007).

²¹³ Die Tao besitzen separate Essgeschirre für „Frauen-“ und „Männer-Fische“, die unter keinen Umständen vertauscht werden dürfen. Wenn Frauen (wissentlich oder unwissentlich) einen Tabu-Bruch begehen und einen „Männer-Fisch“ verspeisen, werden sie – so die Annahme der Tao – ernsthaft krank und/ oder entwickeln bleibende Hautausschläge. Bei stillenden Müttern kann es zu einem Versiegen des Milchflusses kommen.

²¹⁴ Ziegen sind bei den Tao ein Symbol für Männlichkeit, spirituelle Kraft und Langlebigkeit. Auf dem *tomok*, der Hauptsäule in der traditionellen *yahey*, fanden sich Ziegenhörner, um dem Haus ein langes Leben zu bescheinigen.

²¹⁵ Ein Vitalität spendendes Ritual, das in *Iranmeylek* ungefähr zum Zeitpunkt des „Chinesischen Neujahrsfestes“ (過年 *guonian*) durchgeführt wird und ausschließlich den Männern vorbehalten ist, besteht in der Schlachtung von Ziegen und anschließendem Verzehr von rohem Ziegenhalsfleisch. Der Hals bzw. die Kehle ist der Ort, der mit dem „Atmungsprinzip des Lebens“ (*inawan*) assoziiert wird. Nach der Durchtrennung der Kehle eines Lebewesens – in bestimmten Fällen auch eines Geistwesens – entweicht das *inawan* und wenig später die „Seele“ *pahad*. Der Verzehr des rohen Ziegenhalsfleisches unmittelbar nach Entweichen des „Atmungsprinzip des Lebens“ kann somit als eine Praxis angesehen werden, bei der die am Ritual teilnehmenden Männer sich die Lebensenergie der Ziege einverleiben, um ihr Blut zu erneuern.

8.2.3 Komplementarität der Geschlechter

Die geringe Widerstandsfähigkeit der Frauen drückt sich auch darin aus, dass sie sich vor bestimmten Gerüchen „ekeln“ (*mangaora*).²¹⁶ Hierzu zählt z. B. der Geruch von getöteten Schweinen oder Ziegen. Wenn Tiere von den Männern geschlachtet werden, entfernen sich Frauen mit vor die Nase gehaltenen Händen. Ihr „Ekel“-Gefühl steht in einem engen Zusammenhang mit einem Tabu, das es Frauen verbietet, während des Tötungsaktes und des darauf folgenden Zerschneidens des Fleisches anwesend zu sein.²¹⁷ Beim Töten und Hantieren mit dem Messer handelt es sich um genuin männliche Tätigkeiten, durch welche die „Seele“ (*pahad*) vom „Körper“ des Tieres abgetrennt und somit freigesetzt wird.²¹⁸ Frauen dürfen der Schlachtung nicht beiwohnen, weil ansonsten zu befürchten wäre, dass ihre Leben generierende Fruchtbarkeit Schaden nehmen könnte.

Der spirituell-formgebende Aspekt männlicher Tätigkeit findet sich auch beim Vorbereiten der „Fliegenden Fische“ für das Trocknen auf den hierfür vorgesehenen Gestellen. Jeder einzelne Arbeitsschritt ist bis ins Detail durch „Tabu-Vorschriften“ (*makanyo*) geregelt. Während Männer die Fische aufschneiden und das Fleisch zum Trocknen einkerben – allesamt Tätigkeiten, die mit einem Messer ausgeführt werden –, nehmen Frauen die Fische aus und drücken ihnen die Augen aus. Auch bei der Verarbeitung der Fische sind Männer die *formgebenden* Gestalter, während Frauen Arbeiten verrichten, die sich auf die *Substanz* beziehen. Das Hantieren mit dem Messer bedarf großer Vorsicht, da die „Seelen“ der Fliegenden Fische eine respektvolle Behandlung ihrer „Körper“ verlangen. Das Fangen und Zerschneiden der Tiere sind Tätigkeiten, die eine korrekte Handhabung spiritueller Gesetze erfordert.

Die Fruchtbarkeit der Frauen besteht in ihrer Fähigkeit, Kinder zu gebären und diese zu ernähren, sei es mit ihrer Milch oder mit gekochter Nahrung. Auch sind Frauen in der Lage, Tarosetzlinge zu vermehren, wobei ihnen das Feld als eine erweiterte „Gebärmutter“ dient. Durch tägliche Feldarbeit vermögen Frauen das Wachstum der Feldfrüchte zu regulieren. Taroknollen sind in gewisser Weise wie „Kinder“, da sie in ständiger weiblicher Produktion zu neuen, sichtbaren Körpern heranreifen. Die seewärts gewandte männliche Subsistenztätigkeit, der Fischfang, unterliegt hingegen anderen Gesetzmäßigkeiten, denn aus männlicher Perspektive wachsen Fische nicht heran, sondern tauchen plötzlich vor den sie fangenden Männern im Wasser auf. Männer sind außerstande, die Fruchtbarkeit der Fische zu kontrollieren, doch ist es ihnen auf rituelle Weise möglich, deren „Seelen“ zu lenken.

²¹⁶ Auch hier besteht eine biologische Fundierung, da viele Frauen während der Schwangerschaft auf Gerüche besonders stark reagieren.

²¹⁷ Frauen entfernen sich während der Schlachtung auch aus einem praktischen Grund: Die genderspezifische Arbeitsteilung erfordert es, dass Frauen im Inneren der *vahey* das Festessen zur Bewirtung der Gäste zubereiten.

²¹⁸ Auch die früher bei den Tao bestehende Blutrache wurde ausschließlich von den Männern ausgeführt.

Wenn Tao-Männer aufs Meer zum Fischen hinausfahren, bleiben die Frauen im Dorf zurück und sehen ihnen keinesfalls hinterher. Der Grund hierfür besteht nicht nur in der genderspezifischen Arbeitsteilung, wonach Frauen landwärts gewandte Tätigkeiten verrichten, sondern auch in einem bewussten Zurückhalten der weiblichen „Seele“, die sich aufgrund ihrer „Weichheit“ (*maomei*) beim Anblick der auf dem offenen Meer zu erwartenden böartigen *Anito*-Geistwesen derart „erschrecken“ (*maogto*) könnte, dass sie panikartig „davonfliegt“.

Umgekehrt verhält es sich so, dass die Fruchtbarkeitsrituale der Frauen auf den Feldern in Abwesenheit der Männer durchgeführt werden. Bei den Tao werden die langen Haare der Frauen mit Fruchtbarkeit assoziiert. Es gibt einen traditionellen Tanz (頭髮舞 *toufawu*), bei dem Frauen ihr offen getragenes Haar den Boden berühren lassen und dann hinauf in die Luft schleudern. Als in *Iranmeylek* am Neujahrsmorgen des Jahres 2011 zu Ehren des 100. Geburtstag der Republik China ein *toufawu* abgehalten wurde, durften die Männer hierbei nicht zusehen.²¹⁹

Töten ↔ *Generieren neuen Lebens* sind diametral entgegengesetzte Eigenschaften oder Potenziale von Männern und Frauen, die zwingend den Ausschluss des jeweils anderen Geschlechts erfordern. Durch das gegenseitige Fernbleiben bei den Aktivitäten des anderen Geschlechts erlangen Tao-Frauen Macht über Tao-Männer und umgekehrt. Die besondere Durchsetzungsfähigkeit der Männer gegenüber spirituellen Kräften ist ebenso bedeutsam für das Überleben der Tao wie die Fruchtbarkeit generierenden Eigenschaften der Frauen. Die komplementären Welten von Männern und Frauen verbinden sich zu einer kulturspezifischen Metaphorik, in der das *eine* durch das *andere* hervorgerufen wird und sich beide gegenseitig bedingen. Diese stilistische Methode findet eine rege Anwendung in den „traditionalen Gesängen“ (*miraod*) älterer Männer, die anlässlich von Haus- und Bootseinweihungen vorgetragen werden. Die Gesänge machen von einer allegorischen Sprache Gebrauch, in der *Meer* ↔ *Land*, *Boot* ↔ *Feld*, oder auch *Fisch* ↔ *Taro* miteinander gleichgesetzt werden (TAI 2008; LIN 2015). Auf diese Weise wird die gegenseitige Abhängigkeit und somit Einheit männlicher und weiblicher Prinzipien zum Ausdruck gebracht.²²⁰

Die komplementären Geschlechterrelationen finden ihren Ausdruck in der sozialen Organisation sowie auch in den kosmologischen Vorstellungen der Tao, sie sind somit ein Faktor, durch den die kindliche Entwicklungsnische maßgeblich geformt und geprägt wird. Im Folgenden werde ich mich eines

²¹⁹ Dies galt jedoch nur für die Tao-Männer. Männliche „Touristen“ (*dehdeh*) konnten dem Spektakel ohne Probleme beiwohnen.

²²⁰ Die oben genannte Metaphorik findet sich auch in den rituellen Aktivitäten der Tao: So ist es erforderlich, ein Boot vor seiner rituellen Einweihung vollständig mit Taro zu bedecken. Durch die riesige Menge an Taro soll ein ebenso großer Fischfang auf magische Weise herbeigeführt werden, d. h. auch hier findet eine komplementäre Gleichsetzung von „Taro“ und „Fisch“ statt.

strukturalistischen Ansatzes bedienen, um aufzuzeigen wie genderspezifische binäre Oppositionen Gesellschaft und Kultur der Tao in ihrer prozessualen Gesamtheit durchdringen.²²¹

Im Abschnitt über den *Perspektivwechsel im Alter* habe ich dargestellt, dass aus Sicht einer jüngeren Person die *zipos* von größerer Bedeutung ist als die *asa so inawan* und dass sich diese Wahrnehmung erst im Laufe des Lebens allmählich zugunsten letzterer verschiebt (vgl. 7.2). Ich möchte diesen Faden nun wieder aufgreifen und die „erweiterete bilaterale Verwandtschaftsgruppe“ (*zipos*) als eine soziale Institution beschreiben, die mit dem *mütterlichen Prinzip* verbunden ist und die „Abstammungs“gruppe (*asa so inawan*) als eine, die mit dem *väterlichen Prinzip* assoziiert wird.

Innerhalb der erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe *zipos* – die sich teilweise mit der *asa so inawan* überlappt – werden diverse Tauschbeziehungen aufrechterhalten, sodass alle produktiven Haushalte über ausreichend Nahrung verfügen und gegenseitige Hilfe in Anspruch nehmen können. Der Fluss dieser Nahrung erreicht das Kind über die Mutter, die als seine Ernährerin fungiert.²²² Da es an der prompten Befriedigung seiner Bedürfnisse interessiert ist, sind die lebensweltlichen Bezügen der *zipos* in den ersten Jahren von größerer Relevanz als die durch die *asa so inawan* vorgegebenen strukturellen Implikationen, deren Bedeutung es noch nicht fassen kann. Hinzu kommt, dass die Aufmerksamkeit des kleinen Kindes von Geburt an auf die Mitglieder der *zipos*-Verwandtschaft gelenkt wird. Eine seiner ersten Entwicklungsaufgaben besteht im „korrekten Grüßen“ (*manaraley*) der engsten bilateralen Verwandten. Auch wenn Männer bei den Tao in die Kinderbetreuung involviert sind (z. B. wenn die Mutter allabendlich das Essen zubereitet), ist das Netz der engsten kindlichen Bezugspersonen in erster Linie ein weibliches.

In die väterliche Lebenswelt erhält das Kind zunächst kaum Einblicke, da die Mutter für seine soziale Erziehung zuständig ist und es an den geheimnisvollen Ritualen der Männer nicht teilnimmt.²²³ Auch erscheint ihm die rituelle Rüstung des Vaters mitsamt der dazugehörigen Waffen als bedrohlich. Zur Erinnerung sei hier noch einmal aufgeführt, dass die *asa so inawan* eine durch Patrifikation entstandene „Abstammungs“gruppe ist, deren Mitglieder über „ein und denselben Atem“ verfügen. Da Felder und Häuser in der Regel an die Söhne vererbt werden, erfolgt die spirituelle Segnung entlang

²²¹ Ich bin mir im Klaren darüber, dass meine Interpretationen einen spekulativen Charakter besitzen, da sie sich der Möglichkeit einer direkten Erhebung, z. B. durch Informant*innen-Befragungen, entziehen. Aus einer holistischen Perspektive heraus betrachtet erscheinen die von mir aufgeführten binären Strukturen jedoch plausibel. Im Unterschied zu LÉVI-STRAUSS (1969 [1949]) begreife ich die dem Denken, Fühlen und Handeln zugrundeliegenden Oppositionen nicht als universale und zeitlose Strukturen, sondern als kulturspezifische Potenziale von Männern und Frauen, die sich innerhalb des animistisch geprägten Bezugsrahmens der Tao immer wieder auf prozesshafte Weise neu entfalten (und somit ggf. auch verändern können).

²²² Vor dem Aufkommen industriell gefertigten Milchpulvers wurden Tao-Kinder ggf. auch von anderen Frauen aus der *in-group* gestillt. Dies war z. B. der Fall, wenn die Mutter selbst nicht genügend Milch produzieren konnte oder verstorben war (vgl. 6.1).

²²³ Eine bemerkenswerte Ausnahme ist das *mivanwa*-Ritual zu Beginn der „Fischerei-Saison“ (*rayon*), bei dem Jungen (jedoch keine Mädchen) von ca. 1,5 Jahren an von ihren Vätern mit an die Bootsanlegestelle genommen werden, um auf rituelle Weise einen Bund mit den „Fliegenden Fischen“ einzugehen. Bei dieser Gelegenheit sehen männliche Säuglinge das erste Mal das Meer – was für sie eine prägende Erfahrung sein muss.

der männlichen Linie. Die asa so inawan entfaltet erstmals ihre Dynamik, wenn Söhne im reproduktiven Alter patrilokal residieren und Töchter aus dem Familienverbund ausheiraten (vgl. 4.1).

Die erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe zipos entsteht durch Ausheirat der Frauen, die als Vermittlerinnen zwischen verschiedenen asa so inawan fungieren. Da Schwestern im Gegensatz zu Brüdern nicht um die knappen Ressourcen Land und Haus konkurrieren müssen, verstehen sie sich untereinander oft besser als ihre männlichen Geschwister. Der stärkere Zusammenhalt unter Schwestern erzeugt ein Klima innerhalb der zipos, das Gleichheit und Egalität fördert. Es schweißt die bilaterale Verwandtschaftsgruppe zusammen und verhindert eine Abspaltung der einzelnen Haushalte.²²⁴ Die zipos als solche kann nur aufgrund der Intervention der Frauen existieren, weshalb sie – aus Kinderperspektive – mit dem *mütterlichen Prinzip* in Verbindung steht.

Bei den Erhebungen zu den Emotionswörtern des ciriciring no tao wurden sehr viele Beispiele genannt, in denen ältere Brüder das Land ihres Vaters „an sich reißen“ (*teymagom*) und ihre jüngeren Brüder (die in Taiwan zu Arbeits- oder Ausbildungszwecken leben) später nicht über deren rechtmäßigen Besitz informieren. Der Konflikt zwischen männlichen kaka und wari widerspricht dem Ideal der Tao von einer Kooperation unter Brüdern, die nur zustande kommt, wenn alle Beteiligten einen Vorteil in diesem Zusammenschluss sehen.²²⁵ Dies ist z. B. in Krisenzeiten der Fall, wenn Gruppen ihren Besitz gegenüber antagonistischen anderen verteidigen müssen. Während Männer bestehende Verbindungen durch ihr egoistisch motiviertes Verhalten ggf. *trennen* („töten“/ „zerschneiden“), sind es Frauen, die Verwandtschaftsgruppen miteinander *verbinden* („Leben generieren“).²²⁶ In der männlichen Fokussierung auf Eigentum, die mit sozialer Grenzziehung einhergeht, manifestiert sich das *väterliche Prinzip*.

Die asa so inawan ist aufgrund ihres „einen Atems“ eine die Generationen überdauernde soziale Institution, die sowohl die Lebenden als auch die Toten einschließt. Das mit der asa so inawan verbundene *väterliche Prinzip* unterliegt einer strikten Hierarchie, in der sich die Lebenden nach den überlieferten Worten der „Ahn“ richten müssen, um deren Segen zu erlangen. Die Ausrichtung der asa so inawan ist somit eine jenseitige, Vergangenheit und Zukunft umfassende. Nach dem zyklischen Zeitverständnis der Tao werden die innerhalb der „Abstammungs“gruppe bestehenden „Namen“

²²⁴ Der verbindende Charakter weiblichen Wirkens findet seinen Ausdruck zudem im Weben der „traditionellen Kleidung“ (*ayob*). Denn die materielle Grundlage der „Kleidung“ wird erst durch die Verbindung einzelner Fäden zu einem Geflecht erstellt.

²²⁵ Die männliche Notwendigkeit, sich auf „forsche“ und „energische“ (*masozi*) Weise gegen andere durchzusetzen, begünstigt einen gewissen Egoismus, der das eigene Überleben und das der Haushaltsgruppe zum Ziel hat.

²²⁶ Dass Messer – zumindest solche aus Metall – eine männliche Domäne sind, zeigt sich u. a. daran, dass früher die Nabelschnur des Neugeborenen bei den Tao nur mit einem Bambus-Messer durchtrennt werden durfte, jedoch keinesfalls mit einem Messer aus Metall.

(*ngaran*) nach fünf Generationen erneut verliehen, sodass die Anbindung an einen „ewigen Zustand“ erfolgt (siehe 11.1.1).²²⁷

Der *zipos* hingegen fehlen die Bezüge von Vergangenheit, Zukunft und „Ewigkeit“, sie ist ausschließlich in der Gegenwart des Diesseits angesiedelt. In der bilateralen Verwandtschaftsgruppe findet sich keine spirituelle Ausrichtung. Im Mittelpunkt stehen stattdessen die lebenden Menschen mitsamt ihrer physischen Bedürfnisse. Die Ego-Zentriertheit der *zipos* bewirkt eine Fokussierung auf das „körperliche Selbst“ (*kataotao*), das durch das Geben und Nehmen von Nahrung gedeiht und am Leben erhalten bleibt.

Nahrung kann nur angebaut oder erbeutet werden, wenn die Tao über das hierfür notwendige „kulturelle Wissen“ (*katentengan*) verfügen. Auch der Bau der Boote – das entscheidende Produktionsmittel beim Fischfang – basiert auf den „Überlieferungen“ der „Ahnen“. Ein Großteil des „kulturellen Wissens“ ist männlich und wird innerhalb der *asa so inawan* vom Vater an die Söhne tradiert. Es wird wie ein kostbarer Schatz gehütet und nur in den hierfür vorgesehenen Momenten an diejenigen Söhne weitergereicht, die über eine „moralisch rechtschaffende Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) verfügen. Die Vermittlung ancestralen „Wissens“ erfolgt über „Sprache“ (*ciring*), wohingegen das Lernen innerhalb der *zipos* non-verbal durch Beobachtung verläuft.²²⁸ (Der sich hierin manifestierende Unterschied zwischen *Hören* und *Sehen* wird im nächsten Kapitel noch ausgiebig behandelt werden.)

Das „kulturelle Wissen“ der Frauen ist allgemein weniger umfangreich und hauptsächlich auf weibliche Aktivitäten wie die Feldarbeit und Kinderpflege beschränkt. Das *mütterliche Prinzip* ist kein mit „Sprache“ und „kulturellem Wissen“ verbundenes, es ist auf die Substanzhaftigkeit der Dinge ausgerichtet, auf die Generierung *sicht-* und *tastbarer* „Körper“, allen voran Kinder und (pflanzlicher) Nahrung.

8.2.4 Meidungsverhalten im Alltag

In der Öffentlichkeit separieren sich Männer und Frauen räumlich voneinander. Beide Geschlechter empfinden „Scham“ (*masnek*), wenn sie zusammen an einem Ort anwesend sind (bzw. vom anderen Geschlecht beobachtet werden können). Obwohl Männer und Frauen, wie mir versichert wurde, zusammen auf dem *tagakal* sitzen dürfen, kommt dies in der Praxis nur selten vor. Zumeist sind dort entweder Männer- oder Frauengruppen (ungefähr gleichen Alters) anzutreffen. Bei Dorffesten speisen Männer draußen im *makarang*, Frauen hingegen in der *vahey*. Während der Gottesdienste sitzen Frauen

²²⁷ Die überlieferten Namen weisen ihren Träger*innen bestimmte soziale Rollen zu, wodurch eine soziale Konstruktion von „Persönlichkeit“ erfolgt.

²²⁸ Genau hierin bestand während meiner Forschung ein gravierendes Problem: Die Tao konnten mir viele Dinge über ihr Leben nicht direkt erzählen, weil sie als „heilig“ gelten und restriktiv gehandhabt werden müssen.

auf der den Bergen zugewandten Seite und Männer auf der dem Meer zugewandten Seite der Kirche.²²⁹ Es schickt sich für (nicht nahverwandte) Männer und Frauen nicht, länger als einen kurzen Augenblick zusammen zu verweilen. Neuigkeiten werden zumeist im Vorbeigehen ausgetauscht. Man ruft sich einen kurzen Satz zu und drosselt dabei höchstens den Schritt (oder heutzutage das Tempo des Motorscooters). Als ich mit meinen Assistentinnen im Dorf unterwegs war, um Interviews zu führen, ging ich im Abstand von 5-10 Metern vor oder hinter ihnen, damit kein Verdacht aufkam, dass wir auf unangemessene Weise kommunizieren. Als problematisch erweist sich auch das gemischtgeschlechtliche Einnehmen von Mahlzeiten, das bei den Tao – aber auch bei anderen Gruppen innerhalb der Region – als ein intimes und quasi-sexuelles Verhalten aufgefasst wird (vgl. JANOWSKI 2007: 16). Aufgrund der im Alltag anzutreffenden umfassenden und vergleichsweise rigiden Geschlechterseparation erscheint es mir angebracht, die sozial-räumliche Trennung von Männern und Frauen als eine Form des *Meidungsverhaltens* aufzufassen.

Von der Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit sind auch Ehepaare nicht ausgenommen.²³⁰ Es war für mich ein schwieriger und langwieriger Prozess zu verstehen, wer mit wem im Dorf liiert ist, da man hierüber nicht spricht und auch durch Beobachtung nur wenig Einsicht gewinnt. Wenn sich Ehepartner auf der Straße begegnen, grüßen sie sich in der Regel nicht und laufen oftmals ohne Notiz zu nehmen aneinander vorbei. Im Verlauf eines Jahres habe ich meine Assistentin Laiyu kein einziges Mal zusammen mit ihrem Mann gesehen.

Selbst wenn Ehepaare dieselbe Veranstaltung aufsuchen, gehen sie zumeist getrennt dorthin. Beim Gottesdienst oder bei einer Hochzeit ist es üblich, dass der Mann als erstes eintrifft und seine Frau etwa drei Minuten später. Ein Grund für dieses Verhalten besteht sicherlich in der Beschützer-Rolle des Mannes: Durch sein Vorausgehen geht er sicher, dass keine Gefährdung für seine Frau besteht. Hinzu kommt, dass außenstehende „fremde Personen“ (*kadwan tao*) nach Möglichkeit nicht beobachten können sollen, wer sich wann wo aufhält. In der Vergangenheit schlichen sich nicht selten Diebe in die Häuser der Tao, um Essensvorräte sowie Gold und Silber zu entwenden (vgl. 3.1.3). Intransparenz erwies sich deshalb als Vorteil.

Das Meidungsverhalten der Ehepartner in der Öffentlichkeit basiert – so wie auch die Trennung der Geschlechter im Allgemeinen – zudem auf intensiven „Scham“-Empfindungen (*masnek*), da das Zeigen von Intimität der sozial-relationalen Orientierung der Tao zuwiderläuft und sich nicht mit den Regeln des *iwawalam so tao* in Verbindung bringen lässt. Der Fokus innerhalb einer Generation liegt auf der „Geschwister“-gruppe und nicht auf der Paar-Beziehung, die aufgrund ihrer sexuellen

²²⁹ Diese Trennung ist nicht absolut, aber statistisch eindeutig verifizierbar.

²³⁰ Erst wenn Frauen und Männern 70 oder 80 Jahren sind, ist vorübergehend ein gemeinsames Zeitverbringen und Arbeiten vermehrt zu beobachten. Sobald jedoch erste Anzeichen von Altersverwirrtheit oder gravierende körperlich Gebrechen einsetzen gehen Eheleute in der Regel wieder getrennte Wege (s. u.).

Konnotation verschleiert werden muss. Denn innerhalb der Geschwistergruppe besteht das Inzest-Tabu, Geschwister haben *per definitionem* keinen Sex miteinander.

Die Ehegattenachse erfährt bei den Tao keine kulturelle Hervorhebung, stattdessen werden die gleichgeschlechtlichen Filialbeziehungen betont. Traditionellerweise schlafen die jüngsten Kinder zwischen den Eltern, die Mädchen neben der Mutter und die Jungen neben dem Vater. Während die Mutter für die *soziale Erziehung* aller Kinder (und somit der Mädchen und Jungen) verantwortlich ist, erfolgt die *kulturelle Erziehung* über eine genderspezifische Vermittlung „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) vom Vater auf die Söhne und von der Mutter auf die Töchter.

Aus meiner Beschreibung lässt sich ersehen, dass die Art der Paar-Bindung bei den Tao eine andere ist als in den gegenwärtigen westlichen Gesellschaften. Emotionale Wärme wird nicht primär als etwas Psychisch-Emotionales aufgefasst, sie wird durch die Erfüllung genderspezifischer Aufgaben erzeugt. Männer scheuen für gewöhnlich keine Mühe, den Frauen ihres Haushaltes Frauenfische zu fangen, sodass auch sie in den Genuss von *yakan* („eiweißhaltiger Nahrung“) kommen.²³¹ Frauen hingegen bringen ihren Männern schöne, großgewachsene Knollenfrüchte von den Feldern mit nach Hause, um ihnen ihre „Zuneigung“ und „Liebe“ (*ikakey*) zu erweisen. Erst durch die Komplementarität männlicher und weiblicher Arbeitswelten und gewissenhaftes, strebsames Arbeiten kann eine gegenseitige Befriedigung der Bedürfnisse erzielt werden.

Allzu enge und intime Bindungen werden von den Tao als etwas Gefährliches angesehen. Wenn im hohen Alter bei einem der Partner vermehrt Anzeichen geistiger Verwirrtheit sowie körperliche Gebrechen festzustellen sind, wird das Eheverhältnis deutlich distanzierter. Die letzte Lebensphase ist eine Passage, die vornehmlich allein durchgestanden werden muss.

Witwen und Witwer müssen sich vorsichtig verhalten und besondere Vorkehrungen treffen, denn man nimmt an, dass die affinalen Verwandten nach dem Tod eines ihrer Mitglieder „neidisch“ (*ikeynanahet*) auf den überlebenden Ehepartner sind. Personen, die über eine „schlechte moralische Gesinnung“ (*marahet so nakenakem*) verfügen, neigen in solchen Situationen dazu, den Witwer oder die Witwe zu „verfluchen“ (*mangazyazit*), damit dieser dasselbe Schicksal ereilt. Das mit supranatürlicher Vergeltung einhergehende affektive Misstrauen löst die zu Lebzeiten bestehenden horizontalen Verbindungen der *zipos* auf. Gerade die Ehepartner gelten nach ihrem Ableben als besonders gefährliche Geistwesen, da sie in ihrer Verlassenheit und Verzweiflung alles daransetzen,

²³¹ Frauen, die keinen Mann haben, können keinen Fisch essen, es sei denn sie bekommen ihn von anderen Männern geschenkt. Es muss an dieser Stelle außerdem erwähnt werden, dass Männer, die nur selten Frauenfische fangen, von ihren Altersgenossen „verspottet“ (*maznga*; 嘲笑 *chaoxiao*) werden. Die Emotion „Scham“ (*masnek*) und indirekt auch die „Angst“ (*maniahey*) vor sozialer Ausgrenzung fördern somit ein bestimmtes fürsorgliches Sozialverhalten bei den Tao-Männern.

den vertrauten Partner zurückzugewinnen, d. h. zu sich in die jenseitige Welt zu holen (siehe Kap. 10).²³²

8.2.5 Genderspezifische Emotionalität

In diesem Abschnitt möchte ich mich den Gefühlen von Männern und Frauen zuwenden, die sich aus ihrer jeweiligen geschlechtlichen Identität ergeben. Weiter oben wies ich bereits darauf hin, dass die Beziehung der Geschlechter untereinander durch „Scham“-Empfindungen geprägt wird. Eine genderspezifische Komponente der „Scham“ besteht in der Definition sozial-räumlicher Aktionsbereiche für Männer und Frauen: Wohingegen Männer in vielerlei Hinsicht *außerhalb* der *vahey* agieren, ist die kulturell vorbestimmte Domäne der Frauen *innerhalb* des Wohnhauses.²³³ Wenn Männer Rituale durchführen, Gäste empfangen oder Fische für das Trockengestell vorbereiten, tun sie dies normalerweise *vor* dem Haus, wohingegen Frauen *im* Haus Nahrung zubereiten und Säuglinge betreuen.

In den Sommermonaten „stolzieren“ (*miyoyohyo*) männliche Jugendliche in den frühen Abendstunden in gleichgeschlechtlichen Gruppen die Inselrundstraße entlang.²³⁴ Mädchen tun dies deutlich seltener, weil viele Dorfbewohner*innen entsprechendes weibliches Verhalten hinter dem Rücken der jungen Frauen „öffentlich besprechen“ (*ikazyak*) und ihnen „Hochmut“ (*mazwey*) und „Faulheit“ (*malma*) vorwerfen. „Moralisch rechtschaffende“ (*apiya so nakenakem*) Frauen sollen Haushaltstätigkeiten nachgehen und sich keinesfalls dem Müßiggang hingeben – so die Ansicht vieler Tao. Nach dem Einsetzen der Pubertät sind junge Frauen häufig anzüglichen Bemerkungen der Männer ausgesetzt, die vor allem in unbeobachteten Momenten deren körperlichen Veränderungen kommentieren. Die durch „Gerüchte“ und männliches chauvinistisches Gehabe induzierte „Scham“ (*masnek*) treibt jungen Frauen zunehmend ins Innere der Häuser, wo sie sich nun auch in ihrer Freizeit vornehmlich aufhalten.

²³² Als die Mutter eines Freundes von mir während meines Feldaufenthaltes starb, zog der Vater vorübergehend zu seinem ältesten Sohn nach Taipeh, eine für ihn, der Lanyu zuvor kaum jemals verlassen hatte, zutiefst fremde Welt. Ich vermute, dass sein Aufenthalt in Taipeh unmittelbar nach dem Tod seiner Frau aus „Sicherheitsgründen“ erfolgte, um auf diese Weise den potenziellen „Attacken“ ihres Totengeistes zu entkommen. In einer von RAU & DONG (2006: 435-445) aufgezeichneten Geschichte wird von einer Witwe berichtet, die auf „ernsthafte Weise“ (*makdeng*) um ihren verstorbenen Ehemann trauert, indem sie jeden Tag auf den Feldern arbeiten geht. Auf einmal erscheint ihr der Verstorbene und fährt mit ihr zusammen in einem *tatala* aufs Meer hinaus, wo er sich in wachsender Entfernung zum Dorf allmählich in ein fischartiges Geistwesen verwandelt. Das Beispiel zeigt, dass Moralität und sozialer Raum eng miteinander verbunden sind. Die Episode kann dahingehend interpretiert werden, dass der Totengeist des Verstorbenen seine ehemalige Frau zu sich ins Totenreich holen will. Dies gelingt ihm jedoch nicht, da die alte Frau im letzten Moment auf wundersame Weise gerettet wird.

²³³ Der genderspezifische Dualismus von *draußen* ↔ *drinnen* erscheint als eine Variante der westlichen Unterscheidung von *öffentlich* ↔ *privat*. Das lokale sozial-räumliche Interaktionsmuster kann jedoch nicht mit dem westlichen gleichgesetzt werden, da es auf anderen sozialen und kulturellen Annahmen beruht, als dies in nordatlantischen Gesellschaften der Fall ist.

²³⁴ Da sie von Montag bis Freitagnachmittag auf dem Gelände der „Mittelschule“ (國中 *guozhong*) im Inselhauptort *Yayo* wohnen, kann man sie hierbei in *Iranmylek* nur am Wochenende beobachten.

Männer heben gelegentlich durch abwertende Bemerkungen die geringere Statusposition von Kindern und Frauen hervor. Aus männlicher Sicht ist das „sozial-relationale Denken und Fühlen“ von Kindern (und in gewisser Weise auch Frauen) ungenügend ausgereift, da sie mit ihrem Verhalten gegen die normative Etikette des *iwawalam so tao* verstoßen. Frauen wird angelastet, dass sie „unrein“ (很髒 *hen zang*) sind. Auch sagt man ihnen nach, dass sie „ständig reden“ (*mazyak*) und „falsches Zeug erzählen“ (亂講話 *luan jiang hua*).²³⁵ Mehrmals wurde mir gesagt, dass Frauen „wie Wasser“ seien.²³⁶

M. E. werden in diesen Bemerkungen gewisse männliche Ängste zum Ausdruck gebracht. Frauen sind aus männlicher Perspektive „gefährlich“, weil sie zwischen den verschiedenen *asa so inawan* „hin- und herwandern“ und ggf. durch unvorsichtige Bemerkungen interne Belange nach außen tragen. Um männliche Interessen nicht zu gefährden, bedarf es einer Kontrolle der weiblichen Haushaltsmitglieder. Vor diesem Hintergrund könnte man argumentieren, dass die „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*) und Schutzbedürftigkeit der Frauen als Vorwand dienen, um ihren Rückzug ins Innere der *vahey* zu rechtfertigen.²³⁷

Auch wenn Frauen in der Ehe eine passive Rolle einnehmen, sind sie nicht gänzlich ohne Agency, da sie ihren Partnern ggf. durch „Nicht-Beachtung“ (*jiozayan*) ihre „Unzufriedenheit“ (*mindok; ni kayan*) signalisieren können. Sie werden dann nach wie vor ihren genderspezifischen Aufgaben gerecht, sprechen aber nicht mehr mit den Männern, die ihnen nichts anlasten können, da sie sich gemäß der sozio-zentrischen Orientierung der Tao korrekt verhalten. Die Partner können diese Form des passiven Widerstands zumeist nicht lange ertragen und versuchen zu einer Problemlösung beizutragen.

Während meiner Feldforschung traf meine Frau in *Iranmeylek* eine aus Taidong angereiste Psychologin, die ein Mal im Monat nach Lanyu kam, um Personen, bei denen „Schizophrenie“ diagnostiziert war, zu betreuen.²³⁸ Im Gespräch mit der Psychologin fragte meine Frau, ob es im Dorf viele Fälle von „Depression“ geben würde, da sie vermehrt mit Verhaltensweisen konfrontiert worden war, die ihrer Meinung auf „Depressionen“ schließen ließen.²³⁹ Die Psychologin antwortete auf Englisch (in der Wiedergabe meiner Frau):

²³⁵ Diese Zuschreibungen gehen nicht nur von Tao-Männern aus, auch Frauen bezichtigen sich untereinander dieser als problematisch angesehenen Verhaltensweisen.

²³⁶ Der Vergleich zwischen Frauen und Wasser soll m. E. beschreiben, dass Frauen aufgrund ihrer „Geschwätzigkeit“ (*mazyak*) Gerüchte auf eine Weise verbreiten, die den Fließbewegungen des Wassers gleicht. Das Wasser kann ebenso wenig zurückgehalten werden, wie die „geschwätigen“ Worte der Frauen.

²³⁷ Allerdings begreifen viele Frauen ihr eigenes „Schweigen“ (*jimizyak*) und sozial-räumliches Rückzugsverhalten als eine weibliche Form der Tugendhaftigkeit. Es wäre somit falsch zu sagen, dass einzig und allein die Männer die Frauen in ihre Gender-Rolle hineinzwingen würden.

²³⁸ Die taiwanische Psychologin stand mit dem Forschungsteam um TSAI Yu-Yueh in Verbindung, die in ihrer 2009 auf Chinesisch erschienenen Monografie *Mental Disorders of the Tao Aboriginal Minority in Taiwan* auf die hier angesprochenen genderspezifischen psychischen Problematiken verweist.

²³⁹ An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass das Erstellen von psychopathologischen Diagnosen bei den Tao aufgrund der andersartigen Kultur dieser Gruppe höchst problematisch ist und dass keinesfalls westliche Konzepte auf

Here is a patriarchal system. The men have a problem with alcoholism and the women tend to be in a state of depression.

Ob es sich bei den Tao nun um ein patriarchales System handelt oder nicht, sei dahingestellt, doch diese Aussage beschreibt m. E. treffend, welche genderspezifischen psychischen Probleme bei den Tao vermehrt auftreten. Der verbreitete Alkohol-Konsum der Männer dient dazu, sich in einen affektiven Zustand zu versetzen, in dem sie sich *apiya so onowned* und *masozi* fühlen können. Denn ihre „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*), ihr vitaler „Ärger“ hilft ihnen, Gefühle der „Angst“ (*maniahey*), „Hemmung“ (*kanig*) und „Mutlosigkeit“ (*jimavohwos*) zu überwinden (siehe 12.5).²⁴⁰

Ich habe oft während meines Feldaufenthaltes erlebt, dass betrunkene Tao-Männer plötzlich wie ausgewechselt waren, auf mich zugenommen, mich ansprachen und ihre ansonsten vorhandene „Hemmung“ komplett abgelegt zu haben schienen. Sicherlich ist eine enthemmende Wirkung bei Alkoholkonsum „normal“ bzw. auch in westlichen Gesellschaften festzustellen, doch das Ausmaß der Veränderung zwischen nüchternem und betrunkenem Zustand hat mich bei einigen Tao-Männern immer wieder aufs Neue überrascht. Ich spreche hier von gravierenden Unterschieden im Verhalten, von Blickvermeidung und gebeugtem Gehen im Alltag und von einer ausgesprochenen Kontaktfreudigkeit und Gelöstheit nach entsprechendem Alkoholkonsum.

Bei Frauen ist hingegen festzustellen, dass sie sich bei Problemen häufig „psychisch und räumlich zurückziehen“ (*jiozayan*). Aufgrund ihrer den Männern untergeordneten Stellung bleiben ihnen in vielen Fällen nur passive Strategien der Emotionsregulation. Ihre Situation ist teilweise mit der von Kindern vergleichbar, die sich den „Ermahnungen“ (*nanaon*) ihrer Bezugspersonen ebenfalls nicht widersetzen dürfen.²⁴¹

Wenn Personen bei den Tao auf „nicht respektvolle Weise behandelt werden“ (*jyasnesnekan*), kommt dies einer Beschämung gleich, weil höfliches bzw. „unhöfliches“ (*jyanninigan*) Verhalten immer zugleich eine Staturevaluation darstellt. Männer wie Frauen weisen klar erkennbare genderspezifische Tendenzen in ihren emotionalen Reaktionen auf zugefügte Beschämung auf: Während Männer auf induzierte „Scham“ (*masnek*) in der Regel mit „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*)

verhaltensauffällige Tao übertragen werden können. Ich benutze in dieser Arbeit Bezeichnungen wie „Schizophrenie“ oder „Depression“ deshalb nur als Beschreibungen, nicht aber als Diagnosen.

²⁴⁰ Selbiges gilt auch für Frauen, jedoch mit dem Unterschied, dass diese sich aufgrund der anders gelagerten Gender-Konzeption weniger stark in einen *masozi*-Zustand hineinversetzen müssen.

²⁴¹ Der soziale Rückzug der Tao-Frauen ist jedoch keinesfalls absolut; wenn Frauen unter sich sind, besteht eine ausgesprochene Heiterkeit und Ausgelassenheit. Meine Frau berichtete mir, wie sich das Verhalten von Frauen verändert, wenn keine Männer anwesend sind. Als die Presbyterianische Kirchengemeinde von *Iranmeylek* anlässlich des „Muttertages“ (母親節 *muqinjie*) ein Picknick in den Obstgärten veranstaltete, saßen Frauen und Männer in angrenzenden Hainen, in denen sie vor gegenseitigem Blickkontakt abgeschirmt waren. Unter sich waren die Frauen sehr ausgelassen, eine ältere Frau konnte sich vor „Lachen“ (*maznga*) kaum noch halten. Die Mutter zweier Kinder aus der GYB, mit der wir seit einigen Monaten bekannt waren und deren Kinder ständig zu uns nach Hause in die Wohnung kamen, fing in dieser aufgelockerten Stimmung plötzlich an, sich mit meiner Frau auf Englisch zu unterhalten. Wir hätten es niemals für möglich gehalten, dass diese Frau genügend Brocken Englisch bereithielt, um ein einfaches Gespräch in dieser Sprache zu führen. Frauen (ebenso wie Kinder) genießen bei den Tao Freiräume, in denen sie dem repressiven hierarchischen System nicht ausgesetzt sind.

reagieren, lässt sich bei den meisten Frauen ein soziales Rückzugsverhalten feststellen, das auf das Empfinden von „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) hindeutet. Die hier beschriebenen genderspezifischen Verhaltensweisen weisen somit Parallelen zu dem von LEWIS (1995: 138-62) im westlichen Kontext untersuchten Scham-Abwehr-Reaktionen von Männern und Frauen auf, die er zum einen als *shame-rage* („Scham-Ärger-Reaktion“) und zum anderen als *shame-depression* („Scham-Traurigkeit-Reaktion“) benennt (siehe auch SCHEFF 1988, 1990; ROSALDO 1984; ROBARCHEK & ROBARCHEK 2005; CASIMIR 2009; RÖTTGER-RÖSSLER 2013). Die genderspezifischen Unterschiede im emotionalen Reaktionsverhalten von Tao-Männern und -Frauen bei der Induktion von „Scham“ finden sich sowohl in den von mir auf systematische Weise protokollierten Emotionsepisoden als auch in den emotionalen Geschichten, die ich im Rahmen der Erhebungen zum emotionalen Vokabular der Tao gesammelt habe. Auch eine Analyse der Interviews zu den kindlichen Erinnerungserinnerungen kommt zu demselben Schluss. Ich werde diesen Faden im IV. Teil meiner Arbeit wieder aufnehmen, wenn ich die Marginalisierung von „Traurigkeit“ (Kap. 24) und die Beschämung von „Ärger“/ „Wut“ (Kap. 25) behandle.

Teil III: KULTURELLE VORSTELLUNGEN

Einleitung zum III. Teil

Nachdem ich im II. Teil die soziale Organisation der Tao in ihrer Prozesshaftigkeit beschrieben habe, behandle ich nun im III. Teil meiner Arbeit das kosmologische Weltbild der Tao sowie auch die lokalen Modelle von Person, Emotion und Entwicklung. Eine Beschäftigung mit den diesbezüglichen kulturellen Vorstellungen und den damit in Verbindung stehenden sozialen und körperbezogenen affektiven Praktiken ist unabdingbar, um zu einem grundlegenden Verständnis über die Beschaffenheit der sozio-kulturellen Entwicklungsnische (WEISNER 1984; SUPER & HARKNESS 1986) bei den Tao zu gelangen.

Die Tao verfügen über eine dualistische Weltordnung, bei der bösartige Anito-Geistwesen den „Menschen“ (Tao²⁴²) gegenübergestellt werden. Wie ich aufzeigen werde, besteht ein ständiges Problem der Permeabilität, der Vermischung geistartiger und menschlicher Welten. Die Tao können sich am besten vor den Anito schützen, indem sie diese durch soziale und körperbezogene Praktiken aus ihrem Gemeinwesen bzw. von ihren „Körpern“ (kataotao) fernhalten. Wenn sich die Tao in der Alleinsituation befinden oder „körperlich geschwächt sind“ (maomei; jimoyat), befinden sie sich in einem Zustand erhöhter Vulnerabilität. Die dualistische Ordnung unterteilt die Prozesse sinnlicher Wahrnehmung in genuin menschliche und geistartige Bereiche: Die menschliche Orientierung erfolgt vornehmlich über das Sehen und Tasten wohingegen suprahumanes Hören, Riechen und Schmecken den Geistwesen vorbehalten ist. Durch die Interpretation bestimmter Omen kann auf die Anwesenheit bösartiger Geistwesen geschlossen werden. Um unerwünschte Begegnungen mit den Anito zu verhindern, bedarf es einer ständigen Vorsicht und Achtsamkeit. Da unerwünschte Charakterzüge allgemein den Anito angelastet werden, müssen Tao-Kinder negativ evaluierte Verhaltensweisen bereits in einem frühen Alter unterdrücken (Kap. 9).

Die Tao haben ein distanzierendes Verhältnis zu ihren gutartigen bzw. ambivalenten Geistwesen, zu denen u. a. die „Ahnen“ (inapowan) und „Himmelsgötter“ (tao do to) gehören. Vor allem kürzlich in den Ahnenstatus herübergewechselte Personen gelten als potenziell gefährlich, da nicht völlig ausgeschlossen werden kann, dass sie sich nach ihren lebenden Angehörigen „sehnen“ (kapaw) und diese durch Infizierung mit Krankheiten zu sich in die jenseitige Welt herüberholen wollen. Für die Tao ist es wichtig, dass ihnen ihre „Ahnen“ und „Götter“ zugewandt sind, da sie deren Segen benötigen, um genügend Nahrung zum Überleben zu produzieren. Wenn sich die Tao auf „moralisch rechtschaffende Weise“ (apiya so nakenakem) verhalten, empfinden die gutartigen Geistwesen „Mitleid“ (makarilow) mit ihnen; Verstöße gegen die „Tabu-Regelungen“ und sonstige Formen des „Fehlverhaltens“ (miraratenen) erregen hingegen den „Zorn“ (somozi) der „Ahnen“ und „Götter“. Die Strafen der

²⁴² Wenn ich die Tao nicht als ethnische Gruppe, sondern als ontologische Kategorie behandle, markiere ich diesen Unterschied durch Kursivsetzung und Unterstreichung. „Tao“ bedeutet auf cirisiring no tao (sowie auch in vielen anderen philippinischen Sprachen) „lebender Mensch“.

gutartigen Geistwesen basieren immer auf einer (temporären) „Abwendung“ (*jiozayan*) von den „lebenen Menschen“, die in in einem physisch-räumlichen Sinne verstanden werden muss. Ohne die Zuwendung der gutartigen Geistwesen sind die Tao den bösartigen Kräften des Universums schutzlos ausgeliefert (Kap. 10).

Die dualistische Ordnung findet sich auch auf der Mikroebene des menschlichen „Körpers“, dem ein „gutartiges geistartiges Doppel“ (*pahad*) und ein bösartiges geistartiges Doppel zugeordnet werden. Ersteres erstellt eine Verbindung zu den „Ahnen“ und sorgt durch seine Fixierung am „körperlichen Selbst“ für menschliches Wohlergehen. Zu Beginn des Lebens ist die Einheit von „gutartigem geistartigen Doppel“ und „menschlichem Körper“ (*kataotao*) jedoch äußerst fragil, denn in Schreckmomenten und bei Frustrationserfahrungen jeglicher Art droht „Seelenverlust“ (*somalap so pahad*). Das bösartige geistartige Doppel ist eine namentlich nicht hervorgehobene Körperseele, aus der nach dem Tod des „körperlichen Selbst“ die *Anito* hervorgehen. Sie entsteht durch eine Kontaminierung mit „schlechten Dingen“ (*marahet ta vazvazey*), die trotz aller Vorsicht und Achtsamkeit im Laufe des Lebens in das „körperliche Selbst“ eindringen. Um den Prozess innerer „Verunreinigung“ (*matuying*) möglichst aufzuhalten, bedarf es bestimmter kulturspezifischer Strategien wie z. B. einer gedanklichen Fokussierung im Umgang mit „Ärger“ (*somozi*) (Kap. 11).

In der Ethnopsychologie der Tao spielen zwei „kulturelle Organe“ eine besondere Rolle beim Erleben und Regulieren affektiver und emotionaler Gefühlsregungen: das in der Bauchgegend angesiedelte *onowned* und das in der Brustgegend lokalisierte *nakenakem*. Im *onowned* sind verschiedene affektive Regungen enthalten, u. a. auch solche, die bei den Tao als sozial-unerwünscht gelten und deswegen nicht gezeigt werden dürfen (wie z. B. der „im Inneren verborgene Ärger“ (*somozi do onowned*)). Die verwerflichen Regungen des *onowned* haben nur eine geringe kulturelle Konzeptualisierung erfahren, sie werden häufig nicht differenziert voneinander betrachtet und mit dem polysemischen Sammelbegriff *marahet so onowned* („schlechtes Inneres“) bezeichnet. Ein *marahet so onowned* wird durch die miteinander verflochtenen moralischen Gefühle „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) ausgelöst, die beide auf unterschiedliche Weise die Integrität des fragmentierten Selbst bedrohen. Um die als gefährlich wahrgenommene „Angst“ und „Scham“ von sich fernzuhalten, werden diese in den meisten Fällen sofort in eine „Ärger“ (*somozi*)- oder aber „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*)-Reaktion umgewandelt, die sich genderspezifischen Regulationsmustern zuordnen lässt. „Angst“ und „Scham“ können im Laufe des Lebens durch Akkumulation von „kulturellem Wissen“ (*katentengan*) sukzessive überwunden werden. In der traditionellen Lebensweise wurde der „im Inneren verborgenen Ärger“ durch kontinuierliche harte körperliche Arbeit in „etwas Gutes“ (*apiya*) transformiert (Kap. 12).

Das *nakenakem* ist eine regulative Instanz, durch welche die diffusen affektiven Regungen des *onowned* in sozial-normative Verhaltensweisen übergeführt werden. Seine Inhalte umfassen sowohl

Gefühltes als auch Gedachtes und können durch sprachliche Akte artikuliert werden. Im Gegensatz zum *onowned* muss das *nakenakem* einem Sozialisationsprozess unterworfen werden. Die primäre Aufgabe des *nakenakem* ist die Anbindung des „gutartigen geistartigen Doppels“ an das „körperliche Selbst“ (Kap. 13).

Die Zuständigkeitsbereiche des *onowned* und *nakenakem* gehen mit einer autonomen bzw. sozial-relationalen Orientierung einher. Ich illustriere anhand von Beispielen, welche Verpflichtungen und Freiräume in der Kultur der Tao für den Einzelnen bestehen. Hieraus leite ich eine Theorie des Gefühlslebens ab, bei der ich zwischen *sozialen Emotionen*, *idiosynkratischen Affekten* und *moralischen Gefühlen* unterscheide (Kap. 14).

Schließlich skizziere ich auf modellhafte Weise die Ethnopsychologie der Gefühlsregulation bei den Tao. Bei einem „Gefühlsausbruch“ (*zomyak*) müssen die aus dem *onowned*-Container aufsteigenden Gefühlsregungen hintereinander die regulativen Instanzen des *nakenakem* und *aktokto* passieren, wobei die Funktion des letzteren in einem ultimativem Zögern oder Innehalten vor dem Ausbruch physischer Gewaltanwendung besteht. „Ärger“ und „Angst“ bilden einen *emotionalen Nexus*, durch den hierarchische Statusbeziehungen bestimmt und artikuliert werden. Wenn jedoch keine vordefinierte Beziehung besteht, müssen die hierarchischen Positionen zunächst durch *affektive Aushandlungsprozesse* ermittelt werden, bei dem die Kontrahenten „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*) demonstrieren, um den Gegner (menschlich oder geistartig) zu beeindrucken und zum Aufgeben zu bewegen. Die affektiv-phänomenologische Wahrnehmung der Tao basiert dabei u. a. auf den Prozessen des menschlichen Nervensystems sowie auf Erfahrungen des Aktivseins und der Passivität, die Teil des dualistisch geprägten kulturellen Bedeutungsgewebes sind (Kap. 15).

9 *Tao und Anito*

9.1 Kosmologische Vorstellungen

Das traditionelle Weltbild der Tao ist diffus, in jedem Dorf finden sich unterschiedliche Vorstellungen zur Kosmogonie und Existenz spiritueller Kräfte und Gottheiten. Da „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) innerhalb der Familien tradiert wird, besteht selbst innerhalb der Dörfer kein Konsens über diese Dinge, die für gewöhnlich nicht öffentlich besprochen werden. Auch wenn Verallgemeinerungen problematisch sind, lässt sich aus (religions-)ethnologischen Publikationen (STEWART 1947; DEL RE 1951; DE BEAUCLAIR 1957, 1959a; LIU 1959; DONG 1997 und SINAN JYAVIZONG 2009) sowie auch aus meinem Datenmaterial (FUNK 2014) ein traditionelles Weltbild skizzieren, das zumindest in seinen groben Zügen von einer Mehrheit der Tao geteilt werden dürfte.²⁴³

Demnach unterteilt sich die Welt in die drei Sphären *Himmel*, *Erde* und *Unterwelt*, die sich ihrerseits in verschiedene Strata aufgliedern. Die oberste Himmelregion wird von einer größeren Anzahl an Göttern bewohnt, die nicht genau verifiziert werden kann. Sie leben am Himmelsfirmament in Dörfern, die denjenigen der Menschen auf der Erde gleichen (DE BEAUCLAIR & KANEKO 1994). Die Sammelbezeichnung für „Götter“ lautet *tao do to*, was übersetzt „Mensch(en) dort oben“ bedeutet. Man geht davon aus, dass das kosmische Geschehen von einer Höchsten Gottheit beeinflusst wird, die im Alltagsgebrauch als *akey do langangarahen* („Großvater im Himmel“) oder auch *makarilow a tao* („barmherziger Mensch“) bezeichnet wird.²⁴⁴ Der *akey do langangarahen* ist eine distanzierte Gottheit, die sich zwar für das Treiben der Menschen auf Erden interessiert, mit diesen jedoch nicht direkt kommuniziert.

In der celestischen Ebene unterhalb der Höchsten Gottheit und der mit ihm zusammen lebenden übrigen *tao do to* sind niedere Gottwesen angesiedelt, die in der Literatur als Botengottheiten beschrieben werden, da sie beständig die Menschen ausspähen und alle beobachteten Missetaten dem *akey do langangarahen* berichten. Es kann aber auch sein, dass der *akey do langangarahen* selbst auf die Erde herabblickt und dem Fehlverhalten der Menschen gewahr wird. Die Tabu-Verstöße der Menschen „erzürnen“ (*somozi*) ihn und bewirken, dass er „Vergeltung“ (*patonggalen*) herbeiführt. Bei kleineren „Tabu-Verstößen“ (*miraratenen*) wird die Person des Übeltäters oder einer seiner Nachkommen bis in die dritte Generation bestraft. Doch bei grobem „Fehlverhalten“ schickt der *akey*

²⁴³ Das traditionelle Weltbild der Tao ist durch die Übernahme des christlichen Glaubens (Katholizismus; Presbyterianismus) teilweise infrage gestellt worden. Heute ist ein Synkretismus aus traditionellen lokalen Vorstellungen und den seit den 1950er-Jahren übernommenen christlichen Glaubensinhalten festzustellen. Die von den „Ahnen“ (*inapowan*) aufgestellten „Tabus“ (*makanyo*) werden auch heute noch von einer überwiegenden Mehrheit der Tao befolgt. In Notsituationen werden sowohl die „Ahnen“ als auch Jesus (耶穌 *Yesu*) um Beistand gebeten.

²⁴⁴ Die traditionelle Vorstellung von einer Höchsten Gottheit verträgt sich gut mit dem monotheistischen Anspruch der christlichen Kirchen, sodass die oberste Hierarchie im Himmel damals wie heute nicht infrage gestellt wird.

do langangarahen Taifune, Raupenplagen und Seuchen, wodurch ganze Dorfgemeinschaften in Mitleidenschaft gezogen werden. Schwere „Tabu-Brüche“ sind deshalb bei den Tao keine individuelle Angelegenheit, sondern ein Affront gegen die soziale Gemeinschaft, die nun mit einer Kollektivstrafe zu rechnen hat.

Im Sommer 2003 wurde Lanyu vom Taifun *Dujuan* getroffen, der Häuser, Boote und Behausungen sowie Teile der Infrastruktur zerstörte, jedoch zum Glück keine Menschenleben forderte. Aus Sicht älterer Dorfbewohner*innen von *Iranmeylek* war der Taifun ein Vergeltungsschlag des akey do langangarahen, weil der „Dorfrat“ (東清發展協會 *Dongqing fazhan xiehui*) sich erdreistet hatte, mit modernem technischen Gerät die Steininformation in der Bucht zu verändern. Vor Beginn der Baumaßnahmen war es bei Ebbe schwierig, eine enge und relativ flache Stelle zwischen den Felsen mit modernen Booten zu passieren, um in das „natürliche Hafenbecken“ (*vanwa*) von *Iranmeylek* zu gelangen.²⁴⁵ Es wurde ein Kiesweg für einen Bagger aufgeschüttet, der an der betreffenden Stelle Steine herausbrach und so die Passage vertiefte (CHANG 2008: 32-33).

Um zu verstehen, weshalb der akey do langangarahen über die Baumaßnahmen „erzürnt“ war, muss man wissen, dass nach der Vorstellung der Tao viele Steine in der Bucht von Geistwesen bewohnt werden.²⁴⁶ Die Entfernung eines Steines aus der Bucht ist deshalb ein Eingriff in die kosmologische Ordnung, die die Existenz bestimmter Geistwesen bedroht und die kosmischen Kräfte (vertreten durch die Höchste Gottheit akey do langangarahen) in „Empörung“ (*somozi*) versetzt (VOSS & FUNK 2015).

Doch wie muss man sich die Vergeltung vorstellen? Auf welche Weise entfalten die *tao do to* ihre destruktiven Kräfte? In jedem kosmischen Stratum sind sowohl *Tao* („lebende Menschen“) als auch *Anito* angesiedelt, die dort eine problematische Koexistenz führen. Dies ist ohne Frage auf der Erde der Fall, wo die „lebenden Menschen“ versuchen, sich die (in der Regel unsichtbaren) *Anito* vom Leibe zu halten. Aber auch in den Sphären des Himmels gibt es celestische *Anito*, denen die statushöheren und mächtigeren Götter Befehle erteilen können. Wenn der akey do langangarahen in „Zorn“ (*somozi*) gerät, schickt er die Himmelsgeister aus, damit diese sich auf die Erde begeben, wo sie die irdischen *Anito* anstiften „Schlechtes“ (*marahet ta vazvazey*) über die „lebenden Menschen“ zu bringen. Die aufgewiegelten irdischen *Anito* schlüpfen in die Körper von Ratten, Schlangen und Insekten, um in diesen bzw. mithilfe dieser Wirtstiere ihr Unwesen zu treiben.

Von den *Anito* angetriebene grüne Giftschlangen (*Trimeresurus stejnegeri*; Chinesische Bambusotter) verfolgen menschliche Opfer, bis es ihnen gelingt, sie zu beißen.²⁴⁷ Einen Raupenbefall

²⁴⁵ Mit den „traditionellen Kanus“ (*tatala*) konnte man ohne größere Schwierigkeiten auch bei Niedrigwasser über die gefährliche Stelle hinweg in die geschützte Bucht gelangen, man musste nur eine geeignete Welle abpassen.

²⁴⁶ Man nennt diese Steine „die Häuser der Geistwesen“ (*vahey no anito*).

²⁴⁷ Das Schlangengift führte früher bei jüngeren und schwächeren Personen zum Tod. In den trockenen Sommermonaten klettert die Chinesische Bambusotter auf Bäume und Sträucher, von wo aus sie sich auf vorbeikommende Personen

in den Süßkartoffelfeldern erklärt²⁴⁸ man sich durch die üblen Machenschaften der *Anito*, die über die Ernte herfallen und sie vernichten. Das letzte Beispiel illustriert, wie die „schlechten Taten“ anderer eine allgemeine kontaminierende Wirkung entfalten, da die Raupen vor benachbarten Feldern keinen Halt machen und auch „unschuldige“ Personen durch die Vernichtung der Nahrungsgrundlage mit ins Verderben stürzen. Im traditionellen Denken der Tao gibt es kein Konzept von „Zufall“. „Schlechte Ereignisse“ treten ein, weil sich die „Menschen“ moralisch fehlverhalten haben. Die von den Himmelsinstanzen verhängten Strafen zielen immer auf eine Bedrohung des „Körpers“ (*kataotao*) ab, der entweder direkt (z. B. durch Schlangengift) oder indirekt (durch Zerstörung der Nahrungsgrundlage) in Mitleidenschaft gezogen wird.

Ebenso wie die Welt der „lebenden Menschen“ ist der gesamte Kosmos hierarchisch gegliedert. Der *akey do langangarahen* gleicht auf frappierende Weise einem respektablen und unnahbaren „(Ur-)Großvater“ (*akey*), der kaum je mit seinen (Ur-)Enkeln interagiert. Im Kosmos wird die Statushierarchie räumlich ausgedrückt, da die in den *oberen* Himmelsschichten angesiedelten Geistwesen den weiter *unten* angesiedelten Geschöpfen Befehle erteilen können. Niedere Geistwesen können „wie Kinder herumkommandiert werden“ (*pakamothdeh*). Die kosmologischen Vorstellungen der Tao weisen somit eine direkte Verbindung zu den sozialen Interaktionsformen auf (vgl. Kap. 8).²⁴⁹

9.2 Bösartige Geistwesen

In diesem Abschnitt werden die böartigen Geistwesen der Tao, die *Anito*, behandelt.²⁵⁰ Wie schon erwähnt haben es die *Anito* auf die Seele(n) der Menschen abgesehen, die sie zu stehlen versuchen. Der vorübergehende Verlust der Freiseele *pahad* führt zu physischem Unwohlsein und Krankheit, ihr permanentes Abhandenkommen zum Tod (siehe Kap. 11). Die Tao glauben, dass die *Anito* den „Menschen“ ihre physische Existenz und die damit verbundenen Lebensfreuden „neiden“ (*ikeynanahet*).

Es ist notwendig zu verstehen, wer die *Anito* sind, über was für Eigenschaften sie verfügen, wo sie sich aufhalten, wann und wie sie vermehrt in Erscheinung treten und auf welche Weise sie ihr Unwesen treiben, da dem Außenstehenden ansonsten viele Aspekte der sozio-kulturellen Ordnung der

herabfallen lässt. Heute ist die Behandlung mit einem Serum auch auf Lanyu möglich, sodass keine Todesopfer mehr zu beklagen sind. Die Wirkungsweise des Giftes ist sehr schmerzlich, die betroffenen Körperstellen schwellen stark an.

²⁴⁸ Die Wahl der Zeitform ist schwierig, weil heute nicht alle Tao diese Zusammenhänge so darstellen würden. Die hier beschriebene Denkweise ist besonders unter älteren Tao verbreitet.

²⁴⁹ VYGOTSKIJs (1992 [1931]) Theorie einer Übertragung der sozialen Ordnung in den Bereich des Unsichtbaren und Emotionalen und somit höherer psychischer Funktionen erfährt – bezogen auf die Tao – eine Bestätigung.

²⁵⁰ Bei meinen Ausführungen orientiere ich mich an Lothar KÄSERs Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Animismus (2004), die ich als sehr fundiert und hilfreich erachte. KÄSER beschreibt die Charakteristika „animistisch orientierter Denkraumen“ auf der Grundlage ethnographischer Berichte aus Mikronesien (hier vor allem seine eigenen Studien auf Chuuk), Südostasien, Sibirien, Indien, verschiedenen Teilen Afrikas, dem Nahen Osten, der europäischen Vergangenheit sowie den beiden Amerikas. Trotz seiner beeindruckenden Einsicht in das Thema stehe ich seinem vergleichenden Ansatz bisweilen kritisch gegenüber, da er animistische Systeme aus verschiedenen Kontinenten *im Detail* und somit außerhalb ihres jeweiligen Kontextes miteinander in Bezug setzt.

Tao und der damit verbundenen sozialen Praktiken unerklärlich blieben. Das Einnehmen der emischen Perspektive erfordert, dass man die *Anito* als soziale Akteure im Sinne LATOURs (1996) ernst nimmt und ihre Existenz als eine soziale Tatsache anerkennt. Selbiges gilt auch für die *gutartigen bzw. ambivalenten Geistwesen*, über die ich im nächsten Kapitel schreiben werde und mit denen die Tao im Alltag vergleichsweise wenig Umgang haben.

Die Tao kennen verschiedene Arten von böartigen Geistwesen, die in der Alltagssprache unter dem Begriff *Anito* subsumiert werden. Hierzu zählen Totengeister, Territorialgeister und umherstreifende Geistwesen.²⁵¹ Von einer ähnlichen Klassifizierung (böartiger) Geistwesen berichtet HORNEDO (1980) auf den philippinischen Batan-Inseln, deren Bewohner*innen kulturell und linguistisch mit den Tao am nächsten verwandt sind. Die *Anito* sind regional und überregional betrachtet keine unbekannte Kategorie. Die weite Streuung dieses Begriffes lässt auf ein jahrtausendealtes Konzept schließen, das natürlich im Laufe der Zeit regional-spezifische Ausprägungen erfahren hat. Bei den Bunun in Taiwan heißen sie *Qanitu*, auf den Batan-Inseln treten sie als *Añitu* in Erscheinung, auf der malaiischen Halbinsel werden sie *Antu* genannt, in einigen Teilen Indonesiens *Hantu*, in Mikronesien *Aniti* und in Polynesien *Aitu*. Alle diese linguistisch verwandten Termini bezeichnen „Toten“- bzw. „Ahnengeister“ oder ganz allgemein „Geistwesen“, die im Gegensatz zu den *Anito* der Tao nicht unbedingt böartig zu sein brauchen (MCHUGH 1955; SALAZAR 1968; FISCHER 1965; HORNEDO 1980, 1994; MAGEO 1991; NEU 1997; APOSTOL 2010; YAMADA 2002).²⁵²

Die Wahrscheinlichkeit, auf *Anito* zu treffen, steigt, je weiter man sich aus dem vergleichsweise sicheren Dorf in die Wildnis vorwagt. Dunkle, feuchte, dreckige und „gefährliche“ (*ikeynanawa*) Bereiche gelten als bevorzugte Aufenthaltsorte der *Anito*. Hierzu zählen die „Friedhöfe“ (*kanitowan*) mitsamt der entsprechenden Strandabschnitte, Höhlen, die beiden auf Lanyu vorhandenen vulkanischen Kraterseen, unwirtliche Orte an der Küste sowie die „tiefe Wildnis der Bergwälder“ (*maspet*). Aber auch Meeresströmungen²⁵³ und kalte Nordwest-Winde²⁵⁴ werden mit den *Anito* assoziiert. Unheimliche

²⁵¹ Totengeister verbleiben nach dem Ableben in der Nähe des Leichnams, dem sie einst zugeordnet waren. Manchmal kommen sie in eine menschliche Siedlung, um dort ihr Unwesen zu treiben. Territorialgeister leben in einem räumlich abgegrenzten Gebiet, wie etwa auf einem Felsen in der Bucht, der ihnen als „Haus“ (*vahey*) dient (siehe oben). Sie sind zumeist nur dort anzutreffen. Von den umherstreifenden Geistwesen gibt es verschiedene; einige von ihnen gelten als besonders potent und somit gefährlich. Letztere werden von den Tao auch *vonkow* genannt (siehe auch BENEDEK 1987: 122). Es ist schwierig, die drei verschiedenen Arten von Geistwesen klar voneinander zu unterscheiden. Für die Zwecke meiner Arbeit ist es ausreichend, die *Anito* als eine zusammenhängende Gruppe aufzufassen.

²⁵² Nach APOSTOL (2010: 13) leitet sich der Begriff *Anito* aus dem Proto-Austronesischen Wort *ani* für „Seele“ bzw. „Geist“ sowie dem Malaiischen *to* oder *toh* für „Bewohner des Kopfes“ her. Das Tao-Wort *oo* für „Kopf“ mag diese Herleitung bestätigen.

²⁵³ Vor der Verwendung moderner Motorboote sind immer wieder Kanus von Meeresströmungen erfasst und abgetrieben worden. Beim Speerfischen besteht die Gefahr, von Unterwasserströmungen gegen Korallengestein geschleudert zu werden – wer in solchen Momenten bewusstlos wird, ertrinkt.

²⁵⁴ In der traditionellen Lebensweise konnten die kalten Winterwinde alten, geschwächten Personen zum Verhängnis werden. In den Interviews zu den Emotionswörterbedeutungen wurde deutlich, dass früher nicht wenige Tao auf ihren Feldern an Erschöpfung und Auskühlung starben.

Orte im Bereich der Zivilisation sind die Schullatrinen und leerstehende Häuser. Die Vorfahren der Tao haben die Insel und die angrenzenden Küstenabschnitte mit über 1000 Toponymen versehen, aus denen hervorgeht, ob ein Gebiet über „gute“ (*apiya*) oder „schlechte“ (*marahet*) Eigenschaften verfügt. Man glaubt, dass Gebiete, in denen zu früheren Zeiten Personen ermordet wurden, von deren „Totengeistern“ heimgesucht werden, weswegen diese nur unter entsprechenden Vorsichtsmaßnahmen betreten werden sollten. Es ist unmöglich, an solchen Orten ein Tarofeld anzulegen.

Am späten Nachmittag sollten alle Personen von der Feldarbeit, dem Fischen oder sonstigen Subsistenzaktivitäten ins Dorf zurückgekehrt sein, weil in der beginnenden „Dämmerung“ (*masari*) die *Anito* erwachen und vermehrt in Erscheinung treten. Neben der Nacht, die als Zeit der *Anito* gilt, wird im traditionellen luni-solarem Kalender der Tao festgelegt, welche Tage im Monat als glückverheißend und welche als unheilvoll angesehen werden.²⁵⁵ An unheilvollen Tagen wird von einer erhöhten Aktivität der *Anito* ausgegangen, sodass bestimmte Unternehmungen zu diesen Zeiten ruhen müssen.

Das „Böse“ kann sich einer Person anheften und von ihr mit ins Dorf gebracht werden. Die von den *Anito* frequentierten Orte sind daher zu meiden, um „schwächere“ Personen nicht zu gefährden. Ich möchte ein Beispiel geben, wie man sich eine Kontamination mit „schlechten Dingen“ vorstellen kann. Auf Lanyu gibt es eine Milbenart, die von den Tao „rotes Insekt“ (紅蟲 *hong chong*) genannt wird und Tsutsugamushi-Fieber bei Menschen hervorrufen kann. Ihr Biss führt zu Kopfschmerzen, Fieber und Hautausschlägen und kann im Einzelfall tödlich verlaufen.²⁵⁶ Wer sich an einen Ort begibt, an dem die *hong chong* vermehrt vorkommen, riskiert dass die Milben an der Kleidung mit nach Hause gebracht werden, wo sie ggf. kleine Kinder infizieren können. Praktisch alle Tao-Kinder leiden in ihrer Kindheit am Tsutsugamushi-Fieber, das vor der Errichtung einer medizinischen Station auf Lanyu nicht behandelt werden konnte und das zu der damals hohen Kindersterblichkeit beitrug. Sofern Kinder die Infektion überlebten, waren sie gegen das Fieber immun. Das Tsutsugamushi-Fieber wird – wie die meisten Krankheiten – als eine Attacke der *Anito* aufgefasst (HU 1993).²⁵⁷

²⁵⁵ Ob ein Tag als glückverheißend oder unheilvoll angesehen wird, hängt u. a. von der Konstellation des Mondes ab. Phasen des zunehmenden Mondes gelten als vergleichsweise sicher, was letztlich mit der größeren Helligkeit (und somit Sichtbarkeit) zusammenhängt.

²⁵⁶ BENEDEK (1987: 151) berichtet von einer Infektion, die dazu führte, dass er binnen eines Monats 45 Pfund abnahm und die er nur überlebte, weil sein behandelnder Arzt in Taiwan die richtige Diagnose stellte. Mir wurde von zwei Touristen berichtet, die in den letzten Jahren an dem Fieber verstarben.

²⁵⁷ Da über alles, was mit den *Anito* im Zusammenhang steht, nicht gerne geredet wird, erfuhren meine Familie und ich erst spät von den Gefahren, die von den winzigen roten Milben ausgehen. Eine Frau warnte uns davor, eine bestimmte Stelle an der Küste aufzusuchen, an der wir mehrmals gesichtet worden waren, weil dort 不好的東西 (*bu haode dongxi*; „schlechte Dinge“) existierten. Sie vermied es aber, die Gefahr näher zu beschreiben, sodass ich ihre Warnung nicht ernst nahm. Zum Glück erkrankte niemand aus meiner Familie am Tsutsugamushi-Fieber.

9.2.1 Erhöhte Vulnerabilität im geschwächten Zustand und in der Alleinsituation

In bestimmten Situationen ist es wahrscheinlicher, von den *Anito* attackiert zu werden als in anderen. Immer wenn eine Person körperlich und psychisch „geschwächt“ (*jimoyat*) ist, was etwa der Fall ist, wenn man müde ist, unter der Sommer-Hitze leidet oder Hunger empfindet, kommt es vermehrt zu Begegnungen mit den *Anito*. Im „geschwächten Zustand“ sind die Menschen „gereizt“ (*mindok*) und weniger gut in der Lage, sich nach den Regeln des *iwawalam so tao* zu verhalten. Die *Anito* nutzen die „Schwächen“ der Menschen aus, indem sie diese dazu verleiten, „Geiz“ (*mabayo*), „Raffgier“ (*teymagom*), „Neid“ (*ikeynanahet*) oder „Wut“ (*somozi*) zu empfinden – allesamt Emotionen oder affektive Zustände, die das soziale Gemeinwesen gefährden. „Hunger“ (*makcin*) ist ein besonders problematischer Zustand, weil er die auf Nahrungstausch basierende Ordnung der Tao infrage stellt. Eine hungrige Person tendiert dazu, ihr Essen nicht mit anderen zu teilen und dieses stattdessen für sich selbst zu behalten. Auch „neidet“ sie anderen ihr Essen und kann bei entsprechend „schlechter moralischer Gesinnung“ (*marahet so nakenakem*) zu einem „Dieb“ (*manako a tao*) werden.

Sozial verwerfliche Emotionen sind nach Auffassung der Tao keine genuin menschlichen Gefühle, da sie der „wilden“ Ordnung der (böartigen) Geistwesen entstammen (siehe 14.3.2.). Wenn Personen über keine oder nur geringe Abwehrkräfte verfügen, können sie den *Anito* nichts entgegensetzen, sie können nicht verhindern, dass „schlechte Dinge“ sich ihnen „räumlich nähern“ (靠近 *kaojin*). Nur wenn man den *Anito* „droht“ (*aniannahin*), wenn sie „Angst“ (*maniahey*) vor einem haben und sich zurückziehen, kann man ihren kontaminierenden Einflüssen entgehen. Der animistisch geprägte Denk- und Fühlrahmen der Tao bewirkt, dass Prinzipien von Ursache und Wirkung zirkulär aufgefasst und auf ein räumliches Maß übertragen werden. Wohingegen Distanz vor „Verunreinigung“ (*matuying*) schützen kann, wird Nähe weitestgehend als etwas Gefährliches aufgefasst.²⁵⁸

Sozial verwerfliche affektive Zustände, Krankheiten, Mangelzustände und Schmerzen müssen in einem Zusammenhang gesehen werden, da sie nach Auffassung der Tao *externen Ursprungs* sind und erst durch den Kontakt mit den *Anito* hervorgerufen werden. Dieser Auffassung zufolge sind Menschen an sich nicht „schlecht“ (*marahet*), doch sie verunreinigen im Laufe des Lebens, weil ihre „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*) und „Unachtsamkeit“ von böartigen Geistwesen ausgenutzt wird. Neben kranken, schwachen und alten Personen werden vor allem kleine Kinder aufgrund ihrer körperlichen Anfälligkeiten, aber auch weil sie eklatant „unwissend“ (*abo so katentengan*) sind, von den *Anito* bedroht. Eine wichtige Entwicklungsaufgabe ist es folglich, Entbehren und

²⁵⁸ Die psycho-dynamischen Strategien der Gefahrenabwehr haben gravierende Auswirkungen auf das Bindungsverhalten der Tao, das abweichend von der gängigen westlichen Auffassung nicht auf Nähe (oder Wärme) in einem psychisch-emotionalen Sinn fokussiert (siehe Kap. 26).

„Schwächungen“ des Körpers aushalten zu lernen, um auf diese Weise die bösartigen Geistwesen abzuwehren (siehe 24.5).

Neben „geschwächten Zuständen“ wird von den Tao die Alleinsituation als problematisch angesehen, da sie Menschen anfälliger für die Attacken der *Anito* macht. Dies gilt im besonderen Maße für Witwen, Waisen und alleinstehende Alte, allesamt marginalisierte Personen, die von den übrigen Dorfbewohner*innen gemieden werden. Die Tao nehmen an, dass kinderlose Alte demografisch besser aufgestellten Familien ihren Nachwuchs „neiden“ und gesunden jungen Menschen nach dem Leben trachten. Nach der zirkulären Logik der Tao sind alleinstehende Personen alleine, weil ihre Verwandtschaftsgruppe „sich fehlverhalten hat“ (*miraratenen*) und ihnen der Segen der „Ahnen“ abhanden gekommen ist; zugleich bewirkt ihre Isolation aber auch, dass die *Anito* keine „Angst“ vor ihnen haben und sich in ihre Nähe begeben (siehe 10.2). Alleinstehenden Personen haftet deshalb ein Makel der „Verunreinigung“ an.

Die Tao glauben, dass die *Anito* sich vor Menschenansammlungen fürchten, weshalb man wann immer möglich seine Zeit mit den Angehörigen und Freunden der *in-group* verbringt. Die „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) der Tao kann am ehesten durch die Akkumulation von sozialem Kapital überwunden werden. Um soziale Beziehungen aufrecht zu erhalten, ist jedoch eine ständige strebsame Orientierung vonnöten, denn geringe Produktionsleistungen gefährden die Teilnahme am Gabentausch und somit die Einbindung in soziale Netzwerke. Die Arbeitsethik der Tao erfordert es, dass alle erwachsenen Personen einer Tätigkeit nachgehen. Nur wer schwer krank ist und sich nicht auf den Beinen halten kann, bleibt zuhause. Der soziale Druck ist beträchtlich, da kranke Personen wegen des *Anito*-Glaubens von ihren Angehörigen gemieden werden. Wenn fiebernde Personen zum Arbeiten auf die Felder gehen, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass sie halluzinieren und in ihrem „geschwächten Zustand“ den *Anito* begegnen.

9.2.2 *Sehen und Tasten vs. Hören und Riechen/ Schmecken*

Der zentrale Unterschied zwischen *Tao* und *Anito* (bzw. zwischen „lebenden Menschen“ und Geistwesen im Allgemeinen) ist, dass erstere über einen *sicht-* und *tastbaren* „Körper“ (*kataotao*) verfügen, der an sich einmalig und unveränderlich ist, während letztere für gewöhnlich *unsichtbar*, aber nicht gänzlich körperlos sind. Gelegentlich zeigen sich die *Anito* den „lebenden Menschen“ im Traum oder manifestieren sich auf unterschiedliche Weisen im Diesseits. Es ist ihnen dabei möglich, verschiedene (wenn auch nicht beliebige) Körperformen anzunehmen. In ihren Erscheinungen gleichen sie wilden Bestien, oder aber sie sind von so kleiner Statur, dass sie gerade eben mit bloßem Auge erkennbar sind (z. B. bestimmte Insektenarten). Ihre *Quasi-Unsichtbarkeit* zeigt sich außerdem darin,

dass sie – wie z. B. ein „Hai“ (*zokang*) – „plötzlich“ (*keyzow*) vor einem auftauchen und dann ebenso schnell wieder verschwinden.²⁵⁹

Ihre ontologische Andersartigkeit erlaubt den (böartigen) Geistwesen auf suprahumane Weise zu *hören* und zu *riechen/ schmecken*.²⁶⁰ Die *Anito* können unabhängig von ihrem tatsächlichen Aufenthaltsort alle menschlichen Konversationen belauschen. Durch bestimmte Gerüche, wie z. B. den der Muttermilch, werden sie herbeigelockt. Wir finden hier eine Entsprechung zu wilden Tieren, die ebenfalls viel besser *hören* und *riechen* können, als dies den Menschen möglich ist. Den *Tao*, deren *Hör-* und *Geruchssinn* viel weniger fein ausgebildet ist, bleibt dagegen keine andere Wahl, als sich primär auf den *visuellen Sinn* zu verlassen.²⁶¹

Da der *Sehsinn* als der eigentlich menschliche angesehen wird, gilt das Tageslicht als die Zeit, in der die *Tao* außerhalb der *vahey* (bzw. außerhalb des Dorfes) aktiv sein können. Im Hellen geht von den *Anito* nur eine vergleichsweise geringe Gefahr aus, weil die *Tao* ihre Umgebung durch ständiges achtsames Beobachten im Blick behalten können. „Strahlendes Sonnenlicht“ (*ararow*), das die beste Sichtbarkeit ermöglicht, wird von den *Tao* mit dem „guten Prinzip“ (*apiya*) in Verbindung gebracht.²⁶² Als in den 1980er-Jahren Lanyu an das nationale Elektrizitätsnetz angeschlossen wurde, ließen viele *Tao* in ihren Häusern Tag und Nacht das Licht brennen, um auf diese Weise die *Anito* am Näherkommen zu hindern. Heute sind alle Gassen von *Iranmeylek* bei Nacht hell erleuchtet, es gibt im ganzen Dorf keine dunklen uneinsehbaren Ecken.

Da die *Tao* sich von den *Anito* belauscht wähnen, können viele Inhalte nicht verbal kommuniziert werden. Die „lebenden Menschen“ haben sich deshalb angewöhnt, Vieles über ihren *Sehsinn* zu erschließen. Da es sich bei den *Tao*-Dörfern um *Face-to-face*-Gemeinden handelt, in denen jeder jeden kennt und die Wege der einzelnen Haushaltsmitglieder für die übrigen Dorfbewohner*innen berechenbar sind, ist dies auch ohne weiteres möglich. Wenn z. B. ein Taifun bevorsteht und die Boote von der *vanwa* zu einem höher gelegenen geschützten Platz gebracht werden müssen, erschließt sich die Notwendigkeit dieses Vorhabens einem jeden Mann, der über genügend Erfahrung in diesen Dingen verfügt. Von zuhause aus hat man bestimmte Nachbarn im Blick und weiß genau, wenn diese sich in Bewegung setzen und somit der Zeitpunkt gekommen ist, sich selbst an die

²⁵⁹ Die mikroskopische Größe und das unberechenbare und „plötzliche“ Auftauchen der *Anito* deuten daraufhin, dass die *Tao* anscheinend Schwierigkeiten haben sich Geistwesen gänzlich ohne eigene Körperlichkeit vorzustellen. Der europäische Körper-Geist-Dualismus ist in seiner reinen Form nicht auf die *Tao* übertragbar.

²⁶⁰ Anders als in europäischen Sprachen wird *Riechen* und *Schmecken* von den *Tao* als einheitlicher Vorgang klassifiziert. Wie ich in Kapitel 8 bei der Behandlung der Männer- und Frauenfische sowie der regenerativen „wilden“ Kräfte des Ziegenfleisches dargestellt habe, liefern *Geruch* und *Geschmack* Hinweise auf die spirituelle Potenz eines Lebensmittels.

²⁶¹ Die Zuordnung des visuellen Sinns als eine primär menschliche Eigenschaft scheint eine überregional verbreitete Vorstellung im insularen Südostasien zu sein. Siehe auch WINZELER (1993) für Borneo.

²⁶² In der *Tao*-Kultur findet sich eine ausgeprägte Licht-Symbolik. So werden zu Beginn der „Fliegende Fische-Saison“ (*rayon*) die heiligen Schwarmfische mit brennenden Fackeln in die Nähe der Boote gelockt. Die Fische, so glaubt man, streben zum Licht, um sich den Menschen aus „Mitleid“ (*makarilow*) zu opfern (siehe 10.2.1). Von den Ahnengeistern „einflussreicher Männer“ (*meynakem a tao*) nimmt man an, dass sie als Sterne am Himmelsfirmament residieren.

vanwa zu begeben, um bei Evakuierung der Boote mit Hand anzulegen. Wie durch „Zauberhand“ erscheinen nach und nach immer mehr Männer am Bootsanlegeplatz, bis schließlich spontan mit der Evakuierung der Boote begonnen werden kann, ohne dass es einer vorherigen „verbalen Anweisung“ (*nanaon*) bedurft hätte (vgl. KAO 2012: 159; VOSS & FUNK 2015: 263-264).²⁶³

In der Tao-Kultur gehen wichtige Rituale und gesellige Essen mit der Präsentation riesiger Mengen an Nahrung einher. Diese sogenannten Verdienstfeste gewähren einzelnen Haushalten oder Verwandtschaftsgruppen die Möglichkeit, sich gegenüber anderen auszuzeichnen. Die zuschaugestellte Nahrung wird nach ihrer eindrucksvollen Präsentation an die Mitglieder der *in-group* verteilt. Neue Gebäude und Kanus müssen traditionellerweise während ihrer Einweihung komplett mit Ritual-Taro bedeckt werden.²⁶⁴ Die Bereitstellung größerer Mengen an Nahrung ist der *sichtbare* Ausdruck der „kollektiven Leistungsfähigkeit“ (*moyat*) eines Haushaltes und der mit ihm affilierten Personen. Der soziale Status einer Gruppe wird in diesen Momenten unmittelbar erfahrbar, er wird zu einem *greifbaren* Fakt. Eine gelungene Präsentation hinterlässt eine affizierende Wirkung auf die geladenen Gästen, die sich hierdurch *kanig*, *manig* und auch *mamo* fühlen.

Die Tao leben in einer Gesellschaft, in der Abstraktionen und Generalisierungen beargwöhnt werden.²⁶⁵ Abstraktes analytisches Denken gilt als problematisch, weil es auf einer übergeordneten Ebene die „Tabu-Vorschriften“ der „Ahnen“ infrage stellt. Das „Denken und Fühlen“ (*manakem*) der Menschen sollte um Dinge kreisen, die man aufgrund ihrer *sichtbaren* Präsenz mit Sicherheit wissen kann. Es ziemt sich nicht, die Ordnung des Kosmos‘ kritisch zu hinterfragen, da man sich dann auf unangemessene Weise mit den Göttern auf eine Stufe stellen würde – was ohne Frage Sanktionen nach sich ziehen würde. Was zählt, sind alleinig die *fait accompli*, an denen man den „Erfolg“ und den „Wert“ einer Person(engruppe) *ersehen* kann. Wenn ein Mann einen guten Fang hatte und seine Fische auf dem Trockengestell aufhängt, können alle *sehen*, dass er ein begabter Fischer ist. Er darf mit *sichtbaren Taten* glänzen, jedoch niemals „überheblich“ (*mazwey*) auftreten und mit seinen „Fähigkeiten“ (*moyat*) angeben.²⁶⁶

²⁶³ Auch die Teilnahme an kollektiven Arbeitsleistungen oder bestimmten Ritualen verläuft auf oben beschriebene Weise. Vom Einzelnen wird erwartet, dass er aufgrund des von ihm erworbenen „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) sowie durch genaues Beobachten von sich aus weiß, wann und wo er sich einzufinden hat. Die Integration in die Tao-Gesellschaft erfolgt ohne direkt ausgeübten Zwang und basiert auf autonomen Entscheidungen ihrer einzelnen Mitglieder.

²⁶⁴ Aufgrund der sich verändernden Arbeits- und Lebensweise ist diese Leistung von den Tao heute jedoch kaum noch zu erbringen. Die Entnahme großer Mengen an Wasser sowie die Verwendung von Kunstdüngern hat die Fruchtbarkeit der Böden reduziert, seit Jahren gehen die Erträge zurück. Um weiterhin traditionelle Rituale durchführen zu können müssen heute Taros aus Taiwan hinzugekauft werden.

²⁶⁵ Auf die Frage, warum Menschen Emotionen haben, konnten mir von 14 Personen nur zwei eine Antwort geben. Beide verfügten über das höchste Maß an schulischer Bildung (einer der Informanten war dabei, seine Doktorarbeit zu schreiben).

²⁶⁶ Hsin-chieh KAO (2012: 160), der in seiner Dissertation über Personenkonzepte und soziale Beziehungen bei den Tao auf die Bedeutung des *Sehens* gegenüber dem *Sprechen* eingeht, formuliert dies so: „For the Yami, seeing is believing. ... [E]ither directly or indirectly, vision always conveys the most credible messages. Seeing people breathing and walking

Das kulturelle Bedeutungssystem der Tao basiert auf einer dualistischen Weltauffassung, nach der affektiv-phänomenologische Empfindungen in *Sichtbares* und *Unsichtbares* aufgeteilt werden. Die hieraus abgeleitete Taxonomie der Sinneswahrnehmung strukturiert in einem hohen Maße kulturspezifische Einschätzungsprozesse (sogenannte *appraisals*), die wiederum affektives und emotionales Erleben maßgeblich prägen. Die primäre Fokussierung auf den *visuellen Sinn* erlaubt den Tao in einer als „gefährlich“ wahrgenommenen Umwelt die Kontrolle zu behalten. Durch die Lokalisierung *sicht-* und *tastbarer* Körper kann ein berechenbarer Umgang mit Objekten erfolgen. Die Tao erfahren sich in solchen Momenten als Akteure, die auf handlungsmächtige Weise Gefahrenquellen abwehren oder aber diese umgehen.

Bei fehlender *visueller* Kontrolle hingegen – etwa „in der Dunkelheit“ (*masari*) – sind die Tao den im Verborgenen lauenden *Anito passiv* ausgesetzt. Die böartigen Geistwesen trauen sich nun nahe an die Menschen heran, da sie von diesen nicht mehr verortet werden können. Die *Anito* „treiben böse Spiele“ (*manivet so anito*) mit den *Tao*, sie versuchen die „lebenden Menschen“ zu „ängstigen“ (*aniannahin*), um ihrer Seelen habhaft zu werden. „Schwächere“ Personen halten dieser Bedrohung nicht stand und reagieren hierauf mit „Angst“-Empfindungen und „Panik-Attacken“ (*maniahey so pahad*).

9.2.3 *Manifestationen der Anito*

In diesem Abschnitt möchte ich anhand von Beispielen aufzeigen, wie die kulturelle Taxonomie der Sinneswahrnehmung von den Tao angewandt wird, um auf die Präsenz der *Anito* zu schließen. Des Weiteren werde ich zwei Tier- und eine Pflanzenart vorstellen, die von den Tao als Manifestationen der *Anito* aufgefasst werden.²⁶⁷

Häufig erscheinen die *Anito* den Tao als Omen: Wenn etwas nicht so ist, wie es eigentlich sein sollte, kann auf die Präsenz bössartiger Geistwesen geschlossen werden. Dies ist z. B. der Fall, wenn eine bestimmte Eidechsenart einen besonders dicken und rot markierten Schwanz aufweist²⁶⁸ oder als *tazokok* bezeichnete Vögel aus einer bestimmten Richtung über das Dorf fliegen. Omen dieser Art sind Indizien für bevorstehende „schlechte Ereignisse“.

Auf die Präsenz der *Anito* kann aber auch geschlossen werden, wenn unvermittelt ein Windstoß das Schilf bewegt oder Vogelstimmen vernommen werden, obwohl weit und breit keine Vögel zu sehen sind. Wenn Personen in der „Wildnis“ Stimmen hören, die sie rufen oder aber miteinander

proves their vitality; seeing a piece of thriving taro farmland proves its hostess's good health; seeing a big fish on a fish flake proves its host's ability to fish.“

²⁶⁷ Es ließen sich viele weitere Tiere und Pflanzen aufführen, deren Nennung den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Die Assoziation dieser Lebewesen mit den *Anito* basiert in den meisten Fällen auf Analogien oder Homophonien (ARNAUD 1994: 17f).

²⁶⁸ Generell scheint eine rote Markierung, wie sie auch bei einigen Fischen auftritt, ein Merkmal geistartiger Lebewesen zu sein.

streiten, ist davon auszugehen, dass böartige Geistwesen in der Nähe sind. Auch wenn es irgendwo stinkt, aber keine Erklärung für den üblen Geruch gefunden werden kann, gelten die *Anito* als Verursacher. Die phänomenologische Wahrnehmung *auditiver* oder *olfaktorischer* Signale *ohne visuelle Begleiterscheinung* ist für die Tao ein Hinweis, dass *Anito* anwesend sind. Da die vernommenen Geräusche oder Gerüche nicht der *sichtbaren* Menschenwelt entstammen, müssen sie von den *unsichtbaren Anito* hervorgerufen worden sein – so die kulturelle Logik der Tao.

Die sogenannte „Seele der *Anito*“ (*pahad no anito*) erscheint als ein beeindruckend schön anzusehender Schmetterling mit großen Flügeln (*Troides magellanus*; eine Ritterfalter-Art), der nach traditionellem Glauben unter keinen Umständen berührt werden darf, da sich ansonsten der üble Einfluss der *Anito* auf die Kontaktperson überträgt.²⁶⁹ Der Lebensraum dieses Falters ist ein Dickicht an der Küste, in dem die „Friedhöfe“ (*kanitowan*) der Tao-Dörfer untergebracht sind. Die Tao „befürchten“ (*ikeynanawa*), dass kleine Kinder von diesen schönen Schmetterlingen fasziniert sind und ihnen in ihrer „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) bis zum *kanitowan* folgen. Dort lauern besonders viele *Anito*, die es auf die kindlichen Seelen abgesehen haben. Wenn die Kinder dann merken, dass sie „sich verlaufen haben“ (迷路 *mi lu*), geraten sie in „Panik“ (*maniahey so pahad*). Dies ist genau der Moment, in dem die *Anito* die Kinder attackieren und versuchen, ihre „Seelen“ zu rauben. Kindliche „Neugierde“ (好奇 *haoqi*)²⁷⁰ wird von erwachsenen Tao als etwas Problematisches aufgefasst, da diese Empfindungen das „klare Denken“ (*apiya so nakenakem*) vernebelt und zu unnötiger Gefährdung führt.

Außerdem wird eine endemische Eulen-Art (*Otus elegans*; Schmuck-Zwergohreule) als eine Manifestation der *Anito* angesehen. Sie wird nach ihrem Ruf *totoo* genannt, der in der Dämmerung aus den an die Gärten angrenzenden Wäldern erklingt und von den Tao als eine Verballhornung von *Tao* bzw. *Taotao* interpretiert wird.²⁷¹ Mir wurde berichtet, dass kleine Kinder in ihrer „Unwissenheit“ diesem gespenstischen Ruf folgen und in den nächtlichen Wald hineinbegeben würden. Die Absicht der „Eule“ besteht darin, Kinder aus der Sphäre der Menschen in die Sphäre der Geisterwesen zu locken. Dort versetzen die *Anito* sie in „Angst“ und „Panik“ um so ihrer Seelen habhaft zu werden (vgl. HU 2006).

Eine von den Tao zutiefst verabscheute Pflanze ist der *tava*-Baum (*Barringtonia asiatica*; ein Topffruchtbaumgewächs), der auch den Namen *kamararahet* (wörtl.: „extrem schlecht“ oder „extrem giftig“) trägt. Alle Teile dieses Baumes sind giftig. Eine weitere irritierende Eigenart besteht darin, dass er seine haarigen Kelchblüten „in der Dunkelheit“ (*masari*) öffnet, tagsüber jedoch verschließt. Er

²⁶⁹ Ich erinnere mich noch gut daran, wie ich zu Beginn meiner Feldforschung mit einem 60-jährigen Tao-Mann von einem Hügel an der Küste herabstieg und einen toten *pahad no anito*-Schmetterling auf dem Weg liegen sah. Als ich mich zu dem Exemplar hinunterbeugte, rief der Mann hastig: „不要碰!“ („*Buyao peng!*“ „Fass ihn nicht an!“).

²⁷⁰ In der Tao-Sprache gibt es keinen positiv besetzten Begriff für „Neugierde“. Auch „Überraschung“ (*iyak*) ist negativ konnotiert.

²⁷¹ *Taotao* ist die Mehrzahl von „Mensch“ (*tao*) und wird durch Reduplikation gebildet.

verhält sich somit entgegen der normalen, menschlichen Ordnung und wird von den Tao als eine mit den *Anito* verbundene geistartige Erscheinung angesehen. Unter keinen Umständen darf er von den Tao berührt werden (vgl. CHENG & LÜ 1999).

9.3 Coping-Strategien im Umgang mit den *Anito*

Wie verhält man sich in einer Umwelt, die gleichermaßen von „guten“ (*apiya*) und „schlechten“ (*marahet*) Prinzipien durchdrungen ist? Oder anders gefragt: Wie schaffen die Tao es, sich die *Anito* vom Leibe zu halten? Eine allgemeine Strategie im Umgang mit den bösartigen Geistwesen besteht in einem vorsichtigen und umsichtigen Handeln, durch das verhindert werden soll, dass die *Anito* mit ihrem superhumanen Geruchs- und Hörsinn überhaupt erst auf die Menschen aufmerksam werden (Vermeidungsstrategie). Die Attacken der *Anito* können jedoch auch auf *aktive* Weise unterbunden werden, indem die Tao durch volitionale Kontrolle ihre Muskeln verhärten und somit verhindern, dass Symptome der „Angst“ ausbrechen (siehe Kap. 13 + 15). Die Muskelanspannung wird bei Gängen außerhalb des Dorfes von einem „furchteinflößenden“ und „forschen“ (*masozi*) Auftreten begleitet, durch welches die Tao den *Anito* imponieren und diese an einem Näherkommen hindern wollen. Auch magische Objekte (z. B. Perlen oder Dolche) dienen der Abwehr „böser Kräfte“. Alle genannten Strategien bezwecken eine „Festigung des Inneren“ (*mapaned so onowned*), das in einen möglichst „ruhigen“ (*mahanang*) Zustand versetzt werden soll, um die Seele *pahad* am „Körper“ (*kataotao*) zu fixieren.

9.3.1 Vermeidungsstrategien

Aus der Perspektive der *Anito* ist es besonders leicht, die Seelen kleiner Kinder zu stehlen, weil diese nur über geringes „kulturelles Wissen“ verfügen und bisher kaum gelernt haben, wie sie ihre Seele(n) bei sich behalten können. Gerüche (oder Geräusche), die auf die Anwesenheit von Säuglingen schließen lassen, rufen deshalb mit hoher Wahrscheinlichkeit böser Geistwesen auf den Plan. Eine besondere Gefahr geht vom Milchgeruch aus, der sowohl Müttern als auch gestillten Kindern zu eigen ist. Stillende Mütter sollten keine Orte außerhalb des Dorfes aufsuchen, weil sie ansonsten die Aufmerksamkeit der *Anito* auf sich ziehen. Diese üblen Gestalten würden ihnen dann unbemerkt nach Hause folgen und dort über die ahnungslosen Kinder herfallen, um ihre Seelen zu rauben. Unvorsichtiges mütterliches Verhalten ist eine Erklärung für das plötzliche Erkranken und den vorzeitigen Tod von Kindern.²⁷² Stillende Mütter legen heute bei unvermeidbaren Gängen außerhalb

²⁷² Das achtsame und vorsichtige Verhalten der Mutter gegenüber ihren Kindern wird in affektiver und emotionaler Hinsicht zum einen durch „Liebe“ (*ikakey*) und „Fürsorge“ (*piveyveknen*) erzeugt, zum anderen aber auch durch „Angst vor sozialer Ausgrenzung“ hervorgerufen. Es basiert somit letztlich auf einer Induktion der moralischen Gefühle „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*mansek*).

des Dorfes Parfüm an, um auf diese Weise den Milchgeruch zu übertünchen und die *Anito* auszutricksen (ARNAUD 1994).

Unmittelbar nach Einsetzen des Todes wittern die *Anito* den Leichengeruch des Verstorbenen. Die böartigen Geistwesen können den Toten riechen, weil *unsichtbares* „Blut“ (*rara*) aus ihm herausströmt (vgl. 6.1.). Sie setzen sich in Bewegung, um den „Leichnam“ – der nun als einer der ihrigen angesehen wird – in dessen Haus²⁷³ in Empfang zu nehmen.²⁷⁴ Die nun entstehende Situation ist äußerst gefährlich und erfordert von allen Dorfbewohner*innen erhöhte Vorsicht und Achtsamkeit. Bei Einsetzen der Dämmerung muss aus Holzlatten und heute auch Elektrokabeln ein „Geisterweg“ (鬼路 *guilu*) gelegt werden, der von der *vanwa* bis zum Haushalt des Verstorbenen führt. Auf diese Weise sollen die *Anito* in sicheren Bahnen gelenkt werden. Für die Seelen der Kinder besteht in dieser Situation höchste Gefahr, weshalb alle die noch keine 12 Jahre²⁷⁵ alt sind, nach Hause geschickt werden. Die Kinder gehen schnellen Schrittes, vermeiden es aber zu rennen, da dies die *Anito* nur noch mehr auf sie aufmerksam machen würde.

Wenn sich ein Todesfall ereignet hat, müssen alle lärmenden Aktivitäten im Dorf für drei Tage ruhen.²⁷⁶ Man darf mit Freunden beisammensitzen und sich leise unterhalten, jedoch keiner Subsistenztätigkeit (z. B. Feldarbeit oder Fischfang) nachgehen. Durch das „ruhige“ (*mahanang*) Innhalten erfahren der Haushalt des Toten und die mit ihm assoziierten im Dorf anwesenden Geistwesen eine respektvolle Behandlung. Die Dorfbewohner begeben sich freiwillig auf dieselbe Stufe wie der trauernde Haushalt, indem sie auf frisch herbeigebrachte Nahrung verzichten. Durch das gemeinsame Fasten²⁷⁷ werden „Neid“ (*ikeynanahet*)-Gefühle unterbunden und auch die Geistwesen, die ohne „körperliches Selbst“ (*kataotao*) keine leiblichen Genüsse mehr empfinden können, werden milde gestimmt.²⁷⁸

²⁷³ Die Tao sollten idealerweise zuhause versterben, weil die *vahey* der Ort ist, an dem die „lebenden Menschen“ und die „Ahn“ sich begegnen. Geschieht dies nicht, handelt es sich um einen „schlimmen Tod“, der unkontrollierbare Konsequenzen nach sich ziehen kann.

²⁷⁴ Interessanterweise wird der „Leichnam“ von den Tao ebenfalls als *Anito* bezeichnet – dazu mehr in Kapitel 11.

²⁷⁵ Heute endet die vulnerable Kindheitsphase mit dem Abschluss der 6jährigen Grundschule, also ca. im Alter von 12 Jahren. In der traditionellen Lebensweise galt die Seele der Kinder bereits mit acht Jahren als gefestigt. Dies war der Zeitpunkt, an dem Kinder erstmals einfachen Subsistenztätigkeiten nachgingen und somit produktiv tätig wurden.

²⁷⁶ Die Trauerzeit betrug früher in *Iranmeylek* sogar fünf Tage. Da sich ein so langes Pausieren sämtlicher Aktivitäten nicht mehr mit der modernen Lebensweise vereinbaren lässt, ist diese Zeitspanne unlängst verkürzt worden (vgl. 7.3.1).

²⁷⁷ Heute können industriell gefertigte Nahrungsmittel wie Nudeln oder Fischkonserven während der Trauerzeit gekauft und konsumiert werden. Allerdings sehen die Dorfbewohner*innen davon ab, in der Öffentlichkeit zu essen.

²⁷⁸ Aus der Perspektive des betroffenen Haushaltes handelt es sich bei den im Dorf anwesenden Geistwesen nicht um *Anito*, sondern um „Ahnengeister“ (*inapowan*). Die Verwendung der Begriffe *Anito* und *inapowan* ist an die soziale Gruppenzugehörigkeit gebunden. Die antagonistische soziale Ordnung des Diesseits erstreckt sich bis ins Jenseits hinein. In der Alltagssprache vermeidet man es jedoch die „Ahn“ bei Namen zu nennen, da diese ambivalenten Geschöpfe als potentiell gefährlich gelten. Stattdessen reden die Tao lieber allgemein von den *Anito* (siehe Kap. 10-11). Der *Anito*-Begriff ist bei genauerer Betrachtung somit ein diffuser und polysemer – was wiederum zum Schrecken der böartigen Geistwesen beiträgt.

Eine Sonderstellung kommt dem gesprochenen Wort zu. Sprechakte sind bei den Tao magische Handlungen, die weitreichende Konsequenzen haben können. Alle sprachlichen Äußerungen besitzen implizit den Charakter von „Flüchen“ (*mangazyazit*) oder „Segnungen“ (*azwazwazin*). Da die *Anito* jedoch alles hören können, was die Menschen sagen, bedarf es einer Reihe von Coping-Strategien, um die unliebsamen Mithörer in die Irre zu führen.

Im Alltag verwenden die Tao häufig euphemische Bezeichnungen, um bestimmte Dinge oder Tätigkeiten nicht beim Namen nennen zu müssen. So wird die Identität von Personen durch die beinahe ausschließliche Verwendung von Personalpronomina verschleiert. Persönliche Namen werden nur selten ausgesprochen.²⁷⁹ Nur Kenner*innen des genauen Kontextes sind in der Lage zu verstehen, wer mit „er“ oder „sie“ gemeint ist. Die Tao erzählen normalerweise niemanden von ihrem Plan, ein Flugzeug nach Taiwan zu nehmen sondern geben höchstens an, dass sie „Spazieren gehen“ (*miyoyohyo*) wollen. Auf diese Weise soll verhindert werden, dass mitlauschende *Anito* den eigentlichen Sinn des Gesagten verstehen und „schlechtes Wetter“ herbeisenden, was dazu führt, dass der gebuchte Flug mit einer hohen Wahrscheinlichkeit gecancelt wird.²⁸⁰ Ebenso würde ein Mann, der mit seiner Angel Richtung Meer geht, niemals zugeben, dass er vor hat Fische zu fangen (noch würden die Tao ihn hierauf ansprechen), da die *Anito* durch ihr suprahumanes Gehör sofort über seine Intention informiert wären und die Fische aus der Bucht vertreiben würden. Um sich die Chancen auf einen guten Fang zu sichern, ziehen es Männer in dieser Situation deswegen vor, kein Wort über ihre Pläne verlauten zu lassen (siehe YU 1991: 74; KAO 2012: 161). Auch während der „Fliegenden Fische-Saison“ (*rayon*) reden die Männer nicht über ihre Fischerei-Aktivitäten, damit ihnen die böartigen Geistwesen keinen Strich durch die Rechnung machen. Das abendliche „Kescher-Fischen“ (撈魚 *lao yu*) wird mit nichtssagenden Floskeln wie 晚上去做事情 (*wanshang qu zuo shiqing*) umschrieben, was so viel heißt wie „abends gehe [ich irgendwo hin] um etwas zu erledigen“.

Generell wird bei den Tao nicht über „schlechte Dinge“ oder „dreckige Sachen“ (*marahet ta vazvazey*) geredet. Hat ein Haushalt einen Trauerfall zu beklagen, spricht man meist nur davon, dass die betreffende Familie „eine Sache zu regeln hat“ (他們有事情 *tamen you shiqing*).²⁸¹ Es besteht die Annahme, dass die bloße Erwähnung eines „schlechten Ereignisses“ weitere „schlechte

²⁷⁹ Auch die *Anito* werden in den seltensten Fällen namentlich genannt. Man benutzt höchstens das Personalpronomen in der dritten Person Plural (它們 *tamen*), um auf sie zu verweisen.

²⁸⁰ Zwischen der Provinzhauptstadt Taidong und dem Flughafen in *Iratat* an der Westküste Lanyus verkehrt bei normalen Witterungsbedingungen ca. fünf Mal am Tag in beide Richtungen ein Flugzeug, in dem max. 19 Personen Platz finden. In unregelmäßigen Abständen besteht zudem die Möglichkeit einer Fährüberfahrt, die jedoch aufgrund des hohen Wellenganges sehr unangenehm sein kann. Das wechselhafte Wetter und die schwierigen Windbedingungen auf Lanyu führen dazu, dass viele Flüge in letzter Minute gecancelt werden müssen. Es kann in den Wintermonaten durchaus passieren, dass man eine Woche oder sogar länger aufgrund schlechter Witterungsbedingungen auf den Flughäfen festsitzt und keinen Flug nach Taidong oder Lanyu bekommt.

²⁸¹ Überhaupt findet der Ausdruck *vazey* (事情 *shiqing*; etwa: „Sache“, „Ereignis“, „Arbeit“; bzw. die reduplizierte Form *vazvazey*) bei den Tao eine vielfältige Verwendung. Wenn Verwandtschaftsgruppen größere Rituale vorbereiten oder ein Mann ein Kanu baut, wird hierauf mit „ihre“ oder „seine Sache“ verwiesen, man vermeidet es jedoch, konkret zu werden.

Ereignisse“ nach sich zieht. Negative Geschehnisse werden deshalb im Dorf totgeschwiegen, man will den *Anito* keine Angriffsfläche bieten.

Fast alle Rituale oder Arbeitseinsätze finden spontan, d. h. ohne vorherige Ankündigung, statt.²⁸² Die Angehörigen der *in-group* können sich durch Beobachtung erschließen, wann der richtige Zeitpunkt für ihr Mitwirken gekommen ist. Schließlich weiß man, wessen Kanu kurz vor der Fertigstellung steht²⁸³ oder wann das Holzgerüst an einem Rohbau soweit fortgeschritten ist, dass eine Befüllung mit Flüssigbeton unmittelbar bevorsteht. Wenn man morgens den Betonlaster über die Inselrundstraße rattern hört, genügt meist ein einziger Blick und man weiß bescheid, ob für einen selbst ein Arbeitseinsatz bevorsteht oder nicht.²⁸⁴

Die Vermeidungsstrategien im Umgang mit den *Anito* und die „Angst“ vor den böartigen Geistwesen haben bei den Tao dazu beigetragen, dass die allgemein menschliche Orientierung am Visuellen (und die hiermit einhergehenden Strategien des genauen Beobachtens) eine kulturelle Hervorhebung erfahren haben. Die *kulturelle Modulierung der Sinneswahrnehmung* bei den Tao hat gravierende Auswirkungen auf das Appraisal-System, das wiederum maßgeblich affektives und emotionales Erleben prägt. Dies wird u. a. an den beiden moralischen Gefühlen „Scham“ (*masnek*) und „Angst“ (*maniahey*) ersichtlich, die auf vielfältige Weise in das kulturelle Bedeutungsgewebe eingeflochten sind und ihrerseits den Gegensatz zwischen *Sichtbarem* und *Unsichtbarem* widerspiegeln.²⁸⁵ Denn „Scham“ bedarf der *Sichtbarkeit*, um zu wirken und ihre ausgrenzende Kraft zu entfalten, wohingegen „Angst“ sich einstellt, wenn die Tao *unsichtbaren* Mächten ausgesetzt sind, die von ihnen nicht kontrolliert werden können.

9.3.2 *Masozi- und ipeylamney-Modus*

Personen, die das Dorf verlassen, um auf den Feldern, in der Bergwildnis, an der Küste oder auf dem Meer Subsistenzwirtschaft zu betreiben, begeben sich in einen *konzentrierten* und *fokussierten* Modus, den ich weiter oben als *masozi*-Sein bezeichnet habe. Hierbei handelt es sich um eine *aktive* Coping-Strategie im Umgang mit den *Anito*, die sich von den Vermeidungsstrategien darin unterscheidet, dass Personen im *masozi*-Modus vor den böartigen Geistwesen nicht zurückweichen, sondern ihnen auf

²⁸² Die jahreszeitlichen Rituale der Tao finden immer an bestimmten glückverheißenden Tagen des jeweiligen Kalendermonats statt. Auch wenn der *ungefähre* Zeitpunkt, an dem ein Ritual durchgeführt wird, den Tao im Voraus bekannt ist, wird der *genaue* Zeitpunkt der rituellen Aktivität von den Dorfältesten festgelegt und erst kurz vorher bekannt gegeben.

²⁸³ Nach dem letzten Arbeitsschritt, der Verzierung des Kanus mit traditionellen Schnitzmustern mit anschließendem Farbauftrag, steht die Einweihung innerhalb weniger Tage bevor.

²⁸⁴ Wenn Personen auf die Hilfe anderer angewiesen sind, erhalten sie in der Regel Unterstützung von den Angehörigen ihrer „erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe“ (*zipos*) sowie ihren „Freunden“ (*kagagan*). Auch die christlichen Kongregationen bilden zuweilen Gruppen, deren Mitglieder sich gegenseitig aushelfen. Die Bereitstellung eines traditionellen Essens ist Sache der Frauen.

²⁸⁵ Siehe GREUTS (2002: 17) für ein afrikanisches Beispiel, das den Zusammenhang zwischen kulturspezifischer Sinneswahrnehmung, moralischen Werten und der Sozialisation in der Kindheit aufzeigt.

„aggressive“ und überlegene Weise begegnen. Defensive und offensive Strategien im Umgang mit den *Anito* sind situationsabhängig und basieren auf räumlichen Mustern des *sich Zurückziehens* und *Eindringens* in die als „gefährlich“ wahrgenommene Umwelt.

Der *masozi*-Modus zeichnet sich durch einen schnellen Schritt aus, der von schwingvollen Bewegungen der Arme und Beine begleitet wird. Der Blick ist *konzentriert* und nach vorne gerichtet, die betreffenden Personen wollen sich unter keinen Umständen von ihren geplanten Vorhaben ablenken lassen. Wer am Morgen auf *masozi*-Weise das Dorf verlässt, wird von niemanden angesprochen, man nickt sich höchstens im Vorbeigehen kurz zu. Muskelanspannung und energische Körperbewegungen drücken „Entschlossenheit“ aus, der verhärtete „Körper“ (*kataotao*) wirkt „bedrohlich“ und „furchteinflößend“ (*masozi*). Die Tao gehen davon aus, dass das Gehen auf *masozi*-Weise die *Anito* abschreckt und sie sich dann „nicht trauen näher heranzukommen“ (不敢靠近 *bu gan kaojin*). Durch das Fernbleiben der *Anito* ist man vor Unfällen gefeit, Rituale und Arbeitseinsätze können ohne Zwischenfälle oder Störungen durchgeführt werden. Voraussetzung hierfür ist allerdings, dass die abschreckende Performance aufrechterhalten wird und keiner der Beteiligten seinen „Mut“ (*mavohwos*) verliert. Denn jede Form der „Weichheit“ (*maomei*) und „Schwäche“ (*jimoyat*), der Unachtsamkeit und Unvorsichtigkeit wird von den *Anito* sofort schamlos ausgenutzt.

Es ist wichtig zu betonen, dass das *masozi*-Sein vor allem eine männliche Eigenschaft ist. Frauen wenden dieselben körperlichen Techniken an, wenn sie auf die Felder zum Arbeiten gehen, doch dringen sie niemals so weit in die als „feindliche“ wahrgenommene Umgebung vor, wie dies den Männern aufgrund ihrer genderspezifischen Arbeitstätigkeiten vorbehalten ist (vgl. 8.2).

Wenn Männer und Frauen am Nachmittag von ihren Arbeitstätigkeiten zurück ins Dorf kommen, fällt die Anspannung von ihnen ab. Sie befinden sich nun in einem Modus der „Entspannung“ (*ipeylamney*), der sich durch eine erhöhte Bereitschaft zur Kontaktaufnahme zu anderen (ggf. auch „fremden Personen“) auszeichnet. Die Tao sitzen nach Geschlechter- und Altersgruppen getrennt auf dem *tagakal* beisammen und laden sich gegenseitig auf (alkoholische) Getränke, Betelnüsse und Zigaretten ein. Im Entspannungs-Modus wird generell viel „gelacht“ (*maznga*), die Stimmung ist ausgelassen und es werden „Späße miteinander getrieben“ (*yapiya piyalalamen*).

Der Wechsel zwischen dem *masozi*- und *ipeylamney*-Modus ist für kulturelle Außenstehende durchaus frappierend. Zu Beginn meiner Feldforschung war ich oftmals irritiert, weil mich viele Tao, mit denen ich bereits bekannt war, in bestimmten Situationen „ignorierten“ (*jiozayan*) und in anderen dann wieder freundlich „grüßten“ (*manaraley*), ohne dass ich hieraus einen Sinn hätte ableiten können. Erst nach ungefähr einem halben Jahr war ich in der Lage, die Unterschiede im Kommunikationsverhalten der Tao richtig zu deuten.

Der Moment, in dem sich „das Innere gut anfühlt“ (*apiya so onowned*), in dem die „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) vorübergehend überwunden ist, stellt sich ein, wenn die Tao mit den

Produkten ihrer Arbeit zurück ins Dorf kommen. Durch die *sicht-* und *greifbare* Nahrung, die sie in der Hand halten, können sie sich immer wieder aufs Neue als „wirkungsmächtig“ (*moyat*) erfahren. Durch das Verteilen der „erbeuteten“ (*mahap*) Nahrung wird ihnen durch die Mitglieder der *in-group* soziale Anerkennung zuteil. Die Integration in die soziale Gemeinschaft erzeugt wiederum ein „ruhiges Gefühl der Sicherheit“ (*mahanang so onowned*), der „Entspannung“ (*ipeylamney*).

9.4 Dichotome Ordnung

Es erübrigt sich zu sagen, dass Vermeidungsstrategien wie das verbale Kommunikationsverhalten und der allgemeine Hang zur Spontanität nicht nur die *Anito* in die Irre führt, sondern auch alle Personen der *out-group*, mit denen man keinen regelmäßigen Umgang pflegt. In der traditionellen Zeit erwies es sich als Überlebensvorteil, antagonistische Gruppen über den Aufenthaltsort der eigenen Mitglieder im Unklaren zu lassen, da zahlenmäßig besser aufgestellte Gruppen schwächere andere ausspionierten, um sich knappe Ressourcen durch Diebstahl anzueignen (vgl. 3.1.3). Auch besteht nach wie vor eine strukturelle Opposition zwischen Kindern und hochbetagten Alten, die mit Meidungsverhalten einhergeht. In unbeobachteten Momenten laufen jüngere Kinder Gefahr von marginalisierten Alten, die über ein „schlechtes Inneres“ (*marahet so onowned*) verfügen, „misshandelt“ (*jyasnesnekan*) zu werden (siehe 18.6). Eine exakte Grenzziehung zwischen *Tao* und *Anito*, d. h. zwischen sozialen und supranatürlichen Agenten, erweist sich somit als schwierig.

Ganz allgemein betrachtet können die *Anito* als kosmische Kräfte aufgefasst werden, von denen ein destruktiver Einfluss auf das Leben der Menschen und ihre Lebensgrundlagen ausgeht (SINAN JYAVIZONG 2009: 79). Die *Anito* sind Teil einer dichotomen Weltordnung, in der (aus der Perspektive der „lebenden Menschen“) „gute“ (*apiya*) und „schlechte“ (*marahet*) Kräfte wirken.²⁸⁶ Als Vertreter der „schlechten“ Prinzipien sind die böartigen Geistwesen den *Tao* diametral gegenübergestellt; allerdings nicht in Form eines absoluten Gegensatzpaares, sondern vielmehr innerhalb eines bipolaren Kräftefeldes, in dem sich die Kategorien *Tao* und *Anito* immer wieder auf vielfältige Weisen überlappen – auch wenn dies von den *Tao* keinesfalls gewollt ist und sie alles tun, um eine Vermischung diesseitiger und jenseitiger Welten zu verhindern.

Die menschliche moralische Ordnung orientiert sich an Verhaltensweisen, die dem einen oder anderen Lager zugeschrieben werden. Die *Tao* sind idealerweise strebsame Arbeiter, die ihre „Kraft“ und „Energie“ (*moyat*) dafür aufwenden, Nahrungsmittel zu produzieren. Die *Anito* dagegen gelten als „faul“ (*malma*), da sie das Arbeiten verabscheuen und es bevorzugen, Feldfrüchte zu stehlen. Von den *Tao* wird erwartet, dass sie ihre Emotionen adäquat regulieren können und

²⁸⁶ Etymologisch verwandte Konzepte finden sich bei den philippinischen Ilongot, bei denen *piya* (M. ROSALDO 1980: 250) und *'uget* (ebd.: 256) für *apiya* und *marahet* verwendet werden. ROSALDO (ebd.: 112) übersetzt *'uget* mit „unpleasantness“, was dem *marahet so onowned* der *Tao* nahe kommt.

„freundlich“ (*masarey*) und „ausgeglichen“ (*apiya so onowned*) sind. Es ist eine menschliche Eigenschaft, maßvoll zu sein, was sich u. a. darin ausdrückt, dass man bei Tauschtransaktionen „genau richtig viel“ gibt und sich „gerade eben“ (剛剛好 *ganggang hao*) satt isst. Selbiges trifft auf die *Anito* keineswegs zu, da man annimmt, dass diese unberechenbaren Kreaturen von „Gier“ (*mabayoy*), „Neid“ (*ikeynanahet*) und „Ärger“ (*somozi*) erfüllt sind, also von Emotionen, welche die soziale Ordnung der *Tao* bedrohen. Während sich die *Tao* täglich waschen, um Körpergeruch zu vermeiden, sagt man den *Anito* nach, dass sie ekelerregenden Gestank bevorzugen, weshalb Exkrememente und verfaulte Nahrungsmittel für sie von großer Attraktivität sind (FUNK 2014). Sozial-normatives Fehlverhalten rückt die „lebenden Menschen“ in die Nähe der *Anito*, von denen sie in diesen Momenten „besessen sind“ (*ni kovotan no anito*).

Diverse sich überlappende bipolarer Oppositionen bringen ein System kultureller Bedeutungen hervor, das durch seine einzelnen Aspekte immer wieder aufs Neue in seiner Gesamtheit bestätigt wird. Zu diesem System gehören u. a. die Dichotomien Tag::Nacht, Ruhe::Aufruhr, soziale *persona*::subjektives Selbst, Stärke::Schwäche, Aktivität::Passivität, Gedeihen::Verderben, zunehmender Mond::abnehmender Mond sowie die Unterscheidung zwischen angenehmen und unangenehmen affektiven Empfindungen.²⁸⁷

Es ist wichtig, die dichotome Ordnung von *apiya* und *marahet* bzw. von *Tao* und *Anito* von anderen binären Oppositionen zu unterscheiden, die ebenfalls in der Kultur der *Tao* vorhanden sind und auf die ich im II. Teil bereits zu sprechen gekommen bin. Hierbei handelt es sich im Wesentlichen um die Komplementarität zwischen Frauen und Männern (die u. a. durch den Dualismus von *Substanz* und *Form* ihren Ausdruck findet) und das Spannungsverhältnis zwischen diesseitiger *zipos* und einer die Zeiten überdauernden *asa so inawan* (wobei erstere die Verbindungen zu den „lebenden Menschen“ stärkt und letztere eine Verbindung zu den „Ahnen“ (*inapowan*) erstellt). Trotz der unterschiedlichen Ausrichtung der drei genannten binären Oppositionen entstehen im Alltag immer wieder Situationen, in denen einzelne Aspekte auf übergreifende Weise miteinander verbunden werden, sodass neue diffuse Bedeutungen geschaffen werden. So weist die den Männern zugeschriebene größere „Körperkraft“/ „Stärke“ (*moyat*) auf eine den Frauen überlegene moralische Stellung hin und das amoralische Verhalten von Kindern rückt diese in die Nähe der *Anito*. Die Diffusität und Anpassungsfähigkeit des kulturellen Gesamtsystems ist zugleich seine Stärke.

9.4.1 *Perspektivismus*

Die Differenzen zwischen *Tao* und *Anito* können durch die unterschiedlichen Perspektiven, die von den „lebenden Menschen“ und den böartigen Geistwesen eingenommen werden, erklärt werden. Sie

²⁸⁷ Siehe auch VAN DER KORFF (1954: 852) über eine dualistische Weltansicht in Indonesien.

basieren auf der ontologischen Vorstellung, dass die Anito keinen (den Menschen vergleichbaren) „Körper“ mehr besitzen. Hierin gleichen sie anderen Geistwesen, wie den inapowan und tao do to, doch ihre ausgesprochene Boshaftigkeit bewirkt, dass jegliche Nähe zu den Anito auf die Tao – genauer gesagt auf deren „körperliches Selbst“ (kataotao) – einen kontaminierenden und somit destruktiven Einfluss ausübt. Das Fühlen, Wollen und Verhalten einer „von den Anito besessenen“ oder kontaminierten Person ist auf schädigende Weise gegen ihre eigene physische Existenz gerichtet. Denn aus der den „schlechten Dingen“ innewohnenden Perspektive ist nicht der Erhalt, sondern die Vernichtung des „menschlichen Körpers“ das Normale und Erstrebenswerte.

Wir haben es hier mit einem Perspektivismus zu tun, nach dem sich die Anito antonym zu den Tao verhalten. Wie aus folgender Aussage von SIAPEN MANGAWAT aus Imorud (einem Dorf an der West-Küste) über die Anito (zitiert in BENEDEK 1987: 121-2) hervorgeht, haben die Tao ein weitverzweigtes Bedeutungsgewebe geschaffen, durch welches die Anito mit anderen Wesenheiten und Erscheinungen des Kosmos in Beziehung gesetzt werden:

When it is day for us, it is night for the ghosts, and when it is night for us, it is their daytime. The fields with crops of the ghosts are those of eypo, angshed, and raun. (The first one is edible, the second and third are not. They cause itching.) The pig of the ghosts is the raccoon, the largest wild animal on the island, and the goat of the ghosts is the rat. They have also poultry, but I do not know which of the birds.

Man stellt sich die Anito im Grunde genommen wie die Menschen vor, nur mit gegenteiligen Verhaltensweisen: Sie leben im Dunkeln, essen giftige oder ungenießbare Sachen, halten sich wilde, nachtaktive Tiere oder solche, die von den Menschen als Schädlinge angesehen werden.

Ein in affektiver und emotionaler Hinsicht bedeutsamer perspektivischer Unterschied zwischen Tao und Anito besteht darin, dass die „lebenden Menschen“ aufgrund ihrer Leibhaftigkeit „Scham“ (masnek) empfinden (zumindest wenn ihr Fehlverhalten von anderen Menschen beobachtet wird), den böartigen Geistwesen jedoch dieses Gefühl fremd ist. Die Anito verhalten sich den Tao gegenüber auf „schamlose“ Weise, indem sie diese „schlecht behandeln“ und „schikanieren“ (jyasnesnekan). Diese Tatsache brandmarkt die Anito als abgrundtief asoziale Charaktere, die keinerlei Fähigkeit zur Bildung eines Gemeinwesens besitzen. Das einzige, das die Anito umtreibt, ist die Befriedigung ihrer Gelüste. Die Tao können sie deshalb nur durch „Drohungen“ (aniannahin) und „furchteinflößendes“ (masozi) Auftreten in Schach halten – ähnlich einem wilden Tier.

Animistische Systeme, in denen ein Perspektivismus anzutreffen ist, der auf ontologischer Andersartigkeit basiert, finden sich – wie VIVEIROS DE CASTRO (2012 [1998], 2004, 2009) als einer der ersten herausstellte – bei den Gruppen des Amazonas-Beckens, aber auch in Papua-Neuguinea (FAJANS 1985) und wie das Beispiel der Tao belegt an der Grenze zwischen Südostasien und Ostasien.

10 Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen

Der Kosmos der Tao wird von diversen gutartiger Geistwesen bevölkert, von denen die bekanntesten Vertreter die „Ahnengeister“ (*inapowan* bzw. *iniynyapowan*²⁸⁸) und die „Götter in der Höhe“ (*tao do to*) sind. Die Tao nahmen früher an (bzw. nehmen noch immer an), dass die Sterne die Augen einflussreicher „im Himmel residierender Ahnen“ (天上的祖先 *tian shang de zuxian*) seien.²⁸⁹ Diese Vorstellung wird im Alltag gelegentlich zum Ausdruck gebracht, wenn die Tao bei Verweisen auf die *inapowan* mit dem Zeigefinger gen Himmel zeigen. Die Bezeichnungen „Großvater“ (*akey*; wie in *akey do langangarahen*) oder „Mensch“ (*tao*; wie in *tao do to*) kleiden die gutartigen Geistwesen in das Gewand sozialer Beziehungen; sie weisen darauf hin, dass diesseitige und jenseitige Welten durchlässig sind und dass die „lebenden Menschen“ mit den „Ahnen“ und „Göttern“ durch (diffuse) Abstammung verbunden sind.

Gutartige Geistwesen sind den Menschen grundsätzlich wohl gesonnen, da sie in einer besonderen Beziehung zu diesen stehen. Sie gehören nach wie vor zu den Verwandtschaftsgruppen, aus denen sie einst hervorgingen und können als eine Erweiterung der sozialen Gruppenstruktur ins Jenseits angesehen werden. Bestimmte Eigenschaften haben die gutartigen Geistwesen mit den *Anito* gemeinsam, ihre Fähigkeit zu hören und zu riechen ist ähnlich gut ausgeprägt. Im Gegensatz zu den böartigen Geistwesen fühlen sie sich jedoch von Wohlgerüchen angezogen. Körpergeruch (insbesondere Genitalgeruch) kann von ihnen kaum ertragen werden.²⁹⁰ Das Verursachen lauter Geräusche ist den *inapowan* zuwider, weshalb die Tao in ihrer Gegenwart unbedingt auf respektvolle Weise leise sein müssen. Hier besteht eine klare Analogie zum Verhalten von Tao-Kindern, die in Anwesenheit Erwachsener ebenfalls zu „schweigen“ (*jimizyak*) haben. Anders als für die *Anito* wird von den gutartigen Geistwesen jedoch berichtet, dass sie über einen gut ausgeprägten Sehsinn verfügen.²⁹¹

Die *inapowan* sind von anthropomorpher Gestalt, wenn sie einem im Traum (und gelegentlich in der diesseitigen Welt) erscheinen. Sie verfügen über suprahumane Körperkräfte und werden (bzw. wurden) von den Tao in Notsituationen um Hilfe angefleht. Im Gegensatz zu den *Anito* verfügen die

²⁸⁸ RAU & DONG (2006: 467) geben für „Ahne“ *inapo* an, für „Eltern“ hingegen *niapooan*. Die gemeinsame Wurzel lautet *apo*, was so viel wie „abstammen“/ „herkommen“ bedeutet. In der heutigen Sprechweise von *Iranmylek* wird *inapowan* verwendet um sowohl „Eltern“ als auch „Ahnen“ zu sagen. Erst durch die Verwendung der reduplizierten Form *iniynyapowan* wird deutlich, dass es sich um die „Ahnen“ handeln muss, weil dieser Ausdruck viele Eltern- bzw. „Ahnen“paare und somit ein Kollektiv bezeichnet.

²⁸⁹ Nicht alle „Ahnen“ qualifizieren sich für eine Residenz im Himmel. Diese ist Personen vorbehalten, die aufgrund ihrer besonderen Fähigkeiten bereits zu Lebzeiten den Status eines *meynakem a tao* erlangten. Wenn die Tao über ihre „Ahnen“ reden, wird in der Regel von Geschlechtszuweisungen abgesehen (s. u.).

²⁹⁰ Menstruierende oder gebärende Frauen sind deshalb buchstäblich „von allen guten Geistern“ verlassen und bedürfen besonderer Schutzvorkehrungen. In der traditionellen Zeit wurden schwangere Frauen in Gebärhütten sekludiert (vgl. KANO & SEWAGA 1956:).

²⁹¹ Dies mag damit zusammenhängen, dass die *inapowan* und *tao do to* im Himmel residieren, von wo aus sie ungehindert auf die Erde herabschauen können. Die *Anito* hingegen, die in den Bergwäldern und Meerestiefen zuhause sind, können aufgrund der Beschaffenheit ihres Habitats vom Sehsinn – sofern sie über einen verfügen – kaum Gebrauch machen.

gutartigen Geistwesen über eine voll ausgeprägte Sprachfähigkeit. Von den böartigen Geistwesen nimmt man dagegen an, dass sie fehlerhaft sprechen, d. h. mit Akzent und häufig auf eine verzerrte, stammelnde oder stotternde Weise.²⁹² Die *inapowan* gelten als relativ „furchtlos“ (*jimaniahey*), nur der „Zorn“ (*somozi*) staturhöherer Geistwesen kann ihnen etwas anhaben und sie gegen ihren Willen in Bewegung versetzen. Hierin gleichen sie den „lebenden Alten“ (*rarakeh*), die sich ebenfalls durch „Furchtlosigkeit“ auszeichnen und bereits zu Lebzeiten diese Eigenschaft der „Ahnengeister“ besitzen.

Die *inapowan* sind Geistwesen, die nach einem länger währenden Transformationsprozess aus der Freiseele *pahad* hervorgegangen sind. Wie sich diese Verwandlung vollzieht, werde ich im nächsten Kapitel beschreiben, wenn ich die Seelenvorstellungen der Tao behandel.

10.1 Distanziertes Verhältnis zu den *inapowan*

In der Kapitelüberschrift habe ich die *inapowan* und *tao do to* etwas sperrig als „gutartige bzw. ambivalente“ Geistwesen bezeichnet. Der Verweis auf ihre Ambivalenz ist notwendig, da insbesondere die „Ahnengeister“ kürzlich verstorbener Personen den Tao gefährlich werden können. Die *inapowan* verfügen auch nach der Zeit ihres Menschseins über bestimmte Charaktereigenschaften und Stimmungen, die sich aus der Persönlichkeit des „lebenden Menschen“ ableiten, mit dem sie einst verbunden waren.

Unmittelbar nach dem physischen Tod des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) macht die von ihm abgetrennte Freiseele *pahad* – die sich nun allmählich in einen „Ahnengeist“ verwandelt – eine schwierige Zeit der Umgewöhnung durch. Sie empfindet ein „starkes Verlangen“ nach den vertrauten Mitgliedern der sozialen Gemeinschaft, die sie gegen ihren Willen verlassen hat. Dieses „schmerzliche Vermissen“ wird *kapaw* genannt und ist zugleich auch eine zutiefst menschliche Gefühlsregung. Denn ebenso wie die sich transformierende Seele verspüren auch die „lebenden Menschen“ *kapaw*, wenn sie „sich nach abwesenden oder verstorbenen Familienmitgliedern sehnen“. Das *kapaw*-Gefühl der in dieser Phase orientierungslosen *inapowan* wird von den *Tao* als etwas sehr Gefährliches aufgefasst, da die von den Geistwesen eingenommene körperlose Perspektive derjenigen der „lebenden Menschen“ entgegengesetzt ist. Es wird davon ausgegangen, dass der sich herausbildende „Ahnengeist“ in seiner Verzweiflung Tod und Verderben über seine nächsten Angehörigen bringt, damit diese ihm ins Jenseits folgen und dort wieder mit ihm vereint sind. Hierin begründet sich der *ambivalente Status* der prinzipiell gutartigen Geistwesen, die in dieser liminalen Phase nicht selten (aber auch nicht zwangsläufig) Verhaltensweisen entwickeln, die denen der *Anito* ähneln.²⁹³

²⁹² Viele Tao-Kinder reagierten auf die fehlerhafte chinesische Aussprache von meiner Familie und mir, indem sie uns verspotteten oder nachäfften. *Anito*-haftes Verhalten muss durch „Auslachen“ (*maznga*) beschämt werden, um den Einfluss der böartigen Geistwesen einzudämmen (siehe Kap. 23, speziell 23.2).

²⁹³ Wenn die „lebenden Menschen“ allzu intensiv *kapaw* empfinden, kann ihnen dies ebenfalls zum Verhängnis werden. Denn anhaltende „Trauer“/ „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) ruft einen Zustand allgemeiner „Schwächung“ (*maomej*;

Da niemand mit Sicherheit wissen kann, wie sich die „Ahnengeister“ unlängst verstorbener Personen entwickeln, gehen die Tao aus Sicherheitsgründen zu den *inapowan* auf Distanz. Eine strikte Trennung zwischen sozialer und spiritueller Welt ist nötig, um die von den *inapowan* ausgehenden Gefahren zu minimieren. Nach der Bestattung des „Leichnams“ wird der „in Aufruhr geratenen Freiseele“ (*abo so panaptan so pahad*; bzw. dem sich aus ihr herausbildenden „Ahnengeist“) gesagt, dass sie sich nun in die andere Welt begeben muss und nicht länger im Haushalt des Toten verweilen kann. In der traditionellen Zeit erzählte man kleinen Kindern nicht, wenn die Mutter gestorben war, sondern ließ sie dies selbst herausfinden. Auf diese Weise wollte man verhindern, dass die Seelen der kleinen Kinder der Freiseele bzw. dem „Ahnengeist“ der Mutter hinterhereilten und von diesem mit in die jenseitige Welt genommen wurden. Die Namen Verstorbener dürfen nicht mehr ausgesprochen werden, weil die „Ahnengeister“ mit ihrem feinen Gehör ansonsten auf die „lebenden Menschen“ aufmerksam werden und herbeieilen. Auch wird nach dem Ableben einer Person ihr gesamter persönlicher Besitz vernichtet, um dem neu entstandenen „Ahnengeist“ möglichst wenig Anreize für ein Verweilen in seinem ehemaligen Haushalt zu bieten. Der mit Distanzierung und „Schweigen“ (*jimizyak*) einhergehende „Respekt“ (*ikaglow*) der Nachkommen gründet nicht zuletzt auf einem „Gefühl existenzieller Bedrohung“ (*maniahey*).

Aus dem „Verhalten“ (*iyangey*) einer Person zu ihren Lebzeiten kann man innerhalb eines gewissen Rahmens Rückschlüsse auf den „Charakter“ (ebenfalls *iyangey*) ihres späteren „Ahnengeistes“ ziehen. Wenn eine Person vor ihrem Tod eine „gute Denk- und Fühlweise“ (*apiya so nakenakem*) besaß, die sich an den sozio-normativen Regeln des *iwawalam so tao* orientierte, so kann davon ausgegangen werden, dass auch ihr „Ahnengeist“ über eine „gute Gesinnung“ verfügt. „Gute“ (*apiya*) „Ahnen“ handeln selbstlos, egoistische Motive sind ihnen fern; stattdessen haben sie das Wohl ihrer „lebenden Nachkommen“ im Sinn.

Ich betrachte das System der Teknonyme als einen kulturellen Entwicklungspfad, der sich über die gesamte Lebensspanne erstreckt und u. a. dazu dient, die Tao auf den Status eines „guten Ahnen“ vorzubereiten. Durch die sukzessive Zuweisung erst deindividualisierender und dann desexualisierender und depersonalisierender Lebensabschnittsnamen werden im Laufe des Lebens sämtliche Eigenschaften negiert, die das *lebendige Individuum* mit all seinen *subjektiven Bedürfnissen und Wünschen* in irgendeiner Weise betonen. In der letzten Lebensphase verhalten sich die „hochbetagten

jimoyat) hervor, in dem die Betroffenen besonders leicht den Attacken der *Anito* – und in diesem Fall auch der „Ahnengeister“ kürzlich verstorbener Personen – zum Opfer fallen können. Wenn man kurz nach dem Ableben einer Person von dieser träumt, d. h. im Traum ihres „Ahnengeistes“ gewahr wird, handelt es sich um ein sehr schlechtes Omen, da die Beziehung zum fortexistierenden Aspekt des Verstorbenen unter allen Umständen zum Erliegen kommen muss. Nur vor den „Ahnengeister“ bestimmter Personen, die einem zeit ihres Lebens besonders nahestanden, empfinden die Tao keine „Angst“. Hierzu zählt in der Regel der „Ahnengeist“ der eigenen Mutter, von dem sich die Tao nicht vorstellen können, dass er einem „Böses“ anhaben würde (vgl. 6.1).

Alten“ (*rarakeh*) bereits wie anonymisierte „Ahnengeister“, da sie sich zunehmend aus dem sozialen Leben zurückziehen und somit allmählich „unsichtbar“ werden (vgl. 7.1).

Da *individuelle* „Ahnengeister“ aufgrund ihrer allzu menschlichen Regungen als gefährlich gelten, kommunizieren die Tao im Ritual (oder in Krisenzeiten) vorwiegend mit einem anonymisierten „Ahnen-Kollektiv“ (*iniynyapowan*), das keine diesseitigen Eigenschaften mehr aufweist.

10.2 Zuwendung und Abwendung der *inapowan* und *tao do to*

Die *inapowan* und *tao do to* führen ein von den „lebenden Menschen“ entferntes Dasein. Auch wenn ihnen das Treiben der *Tao* auf Erden nicht unbedingt gleichgültig geworden ist, so ist ihr Aufmerksamkeitsfokus zumeist auf andere Dinge gerichtet. Gewöhnliche „Ahnen“ beachten die *Tao* in der Regel nur, wenn diese durch laute Geräusche oder bestimmte Gerüche auf sich aufmerksam machen. Doch die einflussreichen „Ahnen im Himmel“ (天上的祖先 *tian shang de zuxian*) und insbesondere die *tao do to* nutzen ihre Position in den Himmelsgefilden, indem sie von Zeit zu Zeit auf die „lebenden Menschen“ herabschauen und beobachten, was sie dort unten tun. Die Höchste Gottheit in diesem Pantheon ist – wie ich bereits erwähnt habe – der *akey do langangarahen*, der von den Tao auch als „barmherziger Mensch [in den obersten Himmelsgefilden]“ (*makarilow a tao (do kakarangan)*) bezeichnet wird und als oberste moralische Himmelsinstanz auftritt. Die übrigen gutartigen Geistwesen sind ihm untergeordnet und „gehorschen“ (*mangamizing*) seinen Anweisungen (vgl. Kap. 9). Die Tao verkehren für gewöhnlich nicht direkt mit dem *makarilow a tao*, der seinen angestammten Ort nie verlässt; auch mit den übrigen *tao do to* pflegen sie normalerweise keinen Umgang.²⁹⁴ Sie kommunizieren stattdessen mit ihren „Ahnen“, die ggf. von den „Göttern“ vorgeschickt werden.

Der *makarilow a tao*, die übrigen *tao do to* und die *inapowan* empfinden im Wesentlichen zwei Emotionen, wenn sie mit den *Tao* interagieren: „Mitleid“ (*makarilow; mangasi*) oder „Zorn“ (*somozi*). Beide Emotionen treten nicht als bloße innere Gefühlsregungen auf, sie haben immer auch konkrete Auswirkungen auf das kosmische Geschehen. Nach Auffassung der Tao wird das „Wetter“ (*kakawan*) durch den wechselseitigen Einfluss gutartiger und böstiger Geistwesen hervorgerufen. Dabei verhält es sich so, dass böstige Geistwesen, wie die *Anito*, generell „schlechtes Wetter“ (*kakawan yamalahet*) produzieren, um ihre destruktive Wirkung zu entfalten. Erst die Anwesenheit mächtiger gutartiger Geistwesen lässt den Himmel aufreißen, sodass „gleißendes Sonnenlicht“ (*ararow*) die Welt durchflutet und Sturm und Regen von Windstille vertrieben werden.

Wenn sich die *Tao* „moralisch rechtschaffen verhalten“ (*apiya so iyangey*), wenn sie sich als „gehorsam“ und „respektvoll“ (*ikaglow*) erweisen und die kosmischen Gesetze und „Tabus“ achten, „erbarmen sich“ die „Ahnen“ und „Götter“ und wenden sich den „lebenden Menschen“ zu. Sie

²⁹⁴ Eine Ausnahme ist das alljährlich stattfindende *mipazos*-Ritual, bei dem den *tao do to* an der *vanwa* und den *inapowan* auf den Hausdächern geopfert wird.

empfinden „Mitleid“ für ihre in Not geratenen Schützlinge und eilen herbei, um ihnen zu helfen. Sie zeigen sich von ihrer *wohlwollenden* und *fürsorglichen* Seite, indem sie Gefahren beseitigen und für ausgleichende Gerechtigkeit sorgen. Sie üben somit einen „beschützenden“ (*apzatan*) Einfluss auf die *Tao* aus, der sich vor allem darin äußert, dass sie die „menschlichen Körper“ (*kataotao*) am Leben erhalten und mit Nahrung versorgen. Die Präsenz der gutartigen Geistwesen verscheucht die *Anito*, die sich in ihrer Gegenwart zurückziehen und vorerst nicht mehr hervortrauen.

Doch wenn sich die *Tao* „fehlverhalten“ (*marahet so iyangey; miraratenen*), wenn sie die „anzestralen Tabus“ „nicht beachten“ (*jiozayan; jimanaraley*) und gegenüber statushöheren Personen „wütend“ werden, kommt es zu einer „Zorn“-Reaktion der gutartigen Geistwesen, die nun „gerechtfertigten Ärger“ empfinden. Da die „Ahnen“ und „Götter“ jegliche Form des „Ungehorsams“ (*jimangamizing*) nicht ausstehen können, wenden sie sich voller „Abscheu“ (*iyakian*) und „Verachtung“ (*ikaoya*) von den „lebenden Menschen“ ab. Ihr räumlich distanzierendes Verhalten kommt einer *Bestrafung* gleich, weil die *Tao* ohne die gutartigen Geistwesen den *Anito* schutzlos ausgeliefert sind. Letztere ergreifen die Gunst der Stunde und fallen ungehindert über die Menschen und ihre Lebensgrundlagen her.

Das Verhalten der *inapowan* und *tao do to* entspricht in vielerlei Hinsicht dem von Tao-Eltern und -Großeltern, die von Kleinkindern als unnahbare Respektpersonen erfahren werden. Ebenso wie die *Tao* ihren „Ahnen“ und „Göttern“ ausgeliefert sind, besteht auch aus kindlicher Perspektive ein vollständiges Abhängigkeitsverhältnis zu den älteren Generationen, die ihnen gegenüber als Nahrungsgeber auftreten und ansonsten hauptsächlich mit ihnen interagieren, um sie auf negative Weise zu sanktionieren oder „Späße mit ihnen zu treiben“ (*yapiya piyalalamen*) (siehe IV. Teil).

10.2.1 „Mitleid“ (*makarilow*)

„Mitleid“ ist ebenso wie „Zorn“ eine Emotion, die von statushöheren Personen (Menschen oder Geistwesen) gegenüber statusniedrigeren (in der Regel Menschen) empfunden wird. Empfänger von Hilfeleistungen und milden Gaben sind in der Regel „dankbar“ (*isarey; somarey*) und „erfreut“ (*masarey*). Es handelt sich hierbei um ein hierarchisches Muster affektiven und emotionalen Empfindens, das innerhalb der Tao-Kultur stark verbreitet ist und die Beziehungen „sozialer“ Personen zueinander reguliert (siehe auch meine Besprechung der *emotionalen Nexi* im nächsten Abschnitt sowie in Kap. 14-15).

Im Alltag der Tao wird ständig über das Idiom des „Mitleids“ auf die Bedürftigkeit statusniedrigerer Personen verwiesen, die sich selbst nicht zu helfen wissen. Immer wieder ist der Satz „das Kind ist wirklich zu bemitleiden, weil es nichts zu essen hat“ („孩子很可憐因為沒有吃飯“ „*haizi hen kelian yinwei mei you chi fan*“) zu vernehmen. Durch die Lenkung des Aufmerksamkeitsfokus auf

die schwächsten Mitglieder der sozialen Gemeinschaft²⁹⁵ erfahren vernachlässigte und marginalisierte Kinder eine fürsorgliche Behandlung, die solange andauert, bis sie in der Lage sind, selbst für ihren Unterhalt zu sorgen.²⁹⁶ Die soziale Ordnung des „Mitleids“ wird von den Tao bis in die obersten Himmelsschichten projiziert, denn auch die „Ahnen“ und „Götter“ agieren nach diesem Schema – nur dass in diesem Fall alle Tao unabhängig ihres Alters den Status bedürftiger „Kinder“ einnehmen. Denn innerhalb des unidirektionalen hierarchischen Verwandtschaftsgefüges der Tao (der soziale und supranatürliche Welten umfasst) bleiben alle Personen für immer „Kinder“ ihrer als „Ahnengeister“ (*inapowan*) fortexistierenden Eltern. Dieses System als solches kann von den Tao nicht infrage gestellt werden.

Da die Tao sich nicht darauf verlassen können, dass die gutartigen Geistwesen – allen voran der *makarilow a tao* – in Notsituationen auf die Erde herabblicken und von sich aus helfend einschreiten, müssen sie mit den *inapowan* und *tao do to* über Geräusche und Gerüche kommunizieren, die von diesen aufgrund ihrer superhumanen Fähigkeiten sofort wahrgenommen werden. Durch regelmäßige Schweineopfer können die Tao ihre „Ahnen“ herbeirufen – die *inapowan* hören das Todesquieken der Schweine und *riechen* die versengten Haare sowie das gekochte Schweinefleisch (vgl. 6.4) –, um sich ihres andauernden „Mitleids“, ihrer Unterstützung und Güte zu vergewissern. Die Tao tun dies entweder, um den „Ahnen“ zu „danken“ (*ayoyin*; 感謝 *ganxie*; z. B. nach der bestandenen Prüfung eines Kindes) oder aber, um sich nach einem „schlechten Ereignis“ (z. B. einem Unfall²⁹⁷) um ihren (erneuten) „Schutz“ (*apzatan*) zu bemühen.

Als ein (in der Vergangenheit angesiedeltes) Beispiel für das Herbeirufen²⁹⁸ der *inapowan* in einer akuten Notsituation wurde mir in den Interviews zu den Emotionswörterbedeutungen ein in Seenot geratenes Kanu genannt, das mitsamt seiner Mannschaft von einer „schlechten Meeresströmung“ (*marahet ta aris no wawa*) erfasst wurde und von der Insel abtrieb.²⁹⁹ Die Männer

²⁹⁵ Aufgrund des unidirektionalen Segensflusses waren hochbetagte schwache Alte vor Einführung des Christentums von einer fürsorglichen Behandlung ausgenommen. Auch heute noch ist die Versorgung alter Menschen mit ausreichend Nahrung nicht in allen Haushalten gesichert. Neben unterversorgten Kindern rufen vor allem Menschen mit körperlichen Behinderungen – die ähnlich abhängig sind – großes „Mitleid“ bei den Tao hervor.

²⁹⁶ Erwachsene, die „zu nichts zu gebrauchen sind“ (*iyapsepsek*), erhalten von ihren Verwandten weiterhin Nahrung, damit ihre Kinder nicht hungern müssen. Ohne eigene Kinder würde man sie sich selbst überlassen.

²⁹⁷ Es konnte nach Auffassung der Tao nur zu dem Unfall kommen, weil die „Ahnen“ abwesend waren und ihre „schützende“ Funktion nicht ausgeübt haben.

²⁹⁸ „Lautes Schreien“ oder „Rufen“ (*amlololos*; *valvalakan*) ist im Alltag der Tao verpönt, weil hiermit ein Kontrollverlust assoziiert wird. Dieses Verhalten gilt zudem als gefährlich, weil hierdurch die böartigen *Anito*-Geistwesen aber auch die „Ahnengeister“ kürzlich verstorbener Personen ins Dorf gelockt werden.

²⁹⁹ Mit modernen Motorbooten und den heutigen Möglichkeiten der Seenotrettung haben sich die Gefahren der Fischerei deutlich reduziert, doch in der traditionellen Lebensweise, als die Tao noch in ihren Kanus Fischfang betrieben, kam es immer wieder vor, dass plötzlich auftretende „Geisterwellen“ Boote zum Kentern brachten oder diese von „schlechten Meeresströmungen“ (*marahet ta aris no wawa*) erfasst und abgetrieben wurden. Ein Grund dafür, dass früher zwischen den Tao und dem nur etwa 70 km entfernten Taiwan kaum Kontakt bestand, war der Kiroshio-Meereströmung geschuldet, die an der Ostküste Taiwans bis entlang nach Japan führt und für traditionelle Kanus eine gefährliche und nur schwierig zu überwindende Hürde darstellte. Im animistischen Denken der Tao werden „schlechte Meeresströmungen“ als eine Manifestation der *Anito* angesehen.

der Besatzung befinden sich in einer Situation, aus der sie sich aus eigener Kraft nicht retten können, weshalb sie sich ganz und gar ihren „Ahnen“ anvertrauen und diese um „Schutz“ bitten. Die Situation ist akut, weil sie dabei sind, ihren „Mut“ (*mavohwos*) zu verlieren, was sich darin äußert, dass „ihre Seelen an Halt verlieren“ und Gefahr laufen, von den *Anito* geraubt zu werden. Das einzige, was den Männern bleibt, ist größtmöglichstes „Mitleid“ bei ihren „Ahnen“ hervorzurufen. Sie tun dies, indem sie sich selbst in ihren Rufen so hilfsbedürftig wie möglich darstellen. Sie gestehen den „Ahnen“ ihre „Angst vor dem Wasser“ (*kaniaheyan do wawa*) ein – etwas, das sie ansonsten nie tun würden – und benutzen die spezielle Verbform *mapasyasi*³⁰⁰, die ausschließlich in der Kommunikation mit den *inapowan* verwendet wird und sich in etwa mit „das Mitleid [der „Ahnen“] in einer extremen Notsituation erlehen“ übersetzen lässt.³⁰¹

Den guten Ausgang eines Fischfangs sehen die Tao keinesfalls als etwas Selbstverständliches an. In Abwesenheit eines „Zufall“-Konzepts gehen sie davon aus, dass die „Ahnen“ ihnen durch ihre Zugewandtheit geholfen haben. Ein Mann ist sich bewusst, dass er die vielen Fische nur auf der Grundlage des von den *inapowan* übermittelten „kulturellen Wissens“ fangen konnte und will seinen „Ahnen“ deshalb „danken“. Er tut dies, indem er ihnen zu Ehren einen vom Vater geerbten „Silberhelm“ (*volungot*) und eine als *mazaponey* bezeichnete Perlen-Kette am Fischrockengestell anbringt.³⁰² Auf diese Weise lässt er die *inapowan* an seinem „Ruhm“ (*mazwey*³⁰³) teilhaben. Die „Ahnen“, deren magische Kraft in den präsentierten Insignien enthalten ist, nehmen wohlwollend zur Kenntnis, dass ihnen „Dankbarkeit“ (*isarey; somarey*) und „Respekt“ (*ikaglow*) entgegengebracht werden.

Ein gutartiges Geistwesen, von dem bislang noch nicht die Rede war, ist der „Sprechende Fliegende Fisch“ (*mizezyak a (a)libangbang*), der den Tao lehrte, wie man „Fliegenden Fisch“ auf rituell korrekte Weise fängt, ausnimmt, trocknet, aufbewahrt und zubereitet (SINAN PANATAYAN 2003: 37-50), d. h. einen respektvollen Umgang mit ihnen pflegt. Er fungiert als spiritueller Anführer der heiligen Schwarmfische, von deren Fang in früheren Zeiten das Überleben der Tao abhing. Sofern die Tao die während der „Fliegende Fische-Saison“ (*rayon*) bestehenden speziellen „Tabus“ (*makanyo*) einhalten, schickt er ihnen alljährlich im Frühjahr die Fischschwärme vorbei. Die Fische opfern sich den Tao aus „Mitleid“ (*makarilow*), weil die „lebenden Menschen“ ansonsten nichts zu essen haben

³⁰⁰ *Mapasyasi* leitet sich von der Wurzel *-asi* ab, die z. B. auch bei *mangasi* auftritt. *Mapa-* gibt den Grund für eine Gefühlsregung/ ein Verhalten an und *-sya-* betont die Dringlichkeit einer Gefühlsregung/ eines Verhaltens.

³⁰¹ Jüngere Tao würden heute in vergleichbaren Situationen zusätzlich (oder ausschließlich) Jesus um Hilfe anflehen: „主耶穌求我!“ („*Zhu Yesu qiu wo!*“ „Jesus, errette mich!“).

³⁰² Die jahrhundert alten „Perlen“ (*mazaponey*) speichern (einer Batterie nicht unähnlich) den im „Sonnenlicht“ (*ararow*) enthaltenen Segen. Die Tao legen dergleichen „Perlen“ in blutende Wunden, um den Blutfluss auf magische Weise zu stillen (vgl. BENEDEK 1987).

³⁰³ *Mazwey* besitzt in der Übersetzung mit „Stolz“ oder „Hochmut“ (驕傲 *jiao 'ao*) eine negative Konnotation. Da der Mann mit seinen Taten nicht angibt und seinen Erfolg nicht auf sich, sondern vielmehr auf die „Ahnen“ bezieht, sind seine Taten hingegen „ruhmvoll“ (榮耀 *rongyao*).

würden. Durch die korrekte Handhabung ihrer gefangenen Leibe (vgl. 8.2.3) nehmen die Seelen der Fische keinen Schaden und können sich später mit neuen Fischkörpern verbinden.

10.2.2 „Zorn“ (*somozi*)

Die gutartigen Geistwesen werden „zornig“, wenn die Tao sich nicht respektvoll verhalten und die von den *inapowan* und *tao do to* aufgestellten „Tabus“ missachten. Wie ich oben am Beispiel der „Fliegenden Fische“ dargelegt habe, müssen die *Tao* mit allen Wesenseinheiten des Kosmos einen korrekten Umgang pflegen, weil es ansonsten zu Reaktionen kommt, die negative Auswirkungen auf menschliches Leben haben. Die „lebenden Menschen“ müssen vorsichtig und achtsam sein, um eine „schlechte Behandlung“ (*jyasnesnekan*) der diversen beseelten Entitäten zu verhindern. Im Umgang mit den anderen Wesenseinheiten zählt allein das „Verhalten“ (*iyangey*) der *Tao*; ihre Intentionen und inneren Einstellungen bleiben unberücksichtigt.

Tabubrüche führen in der Regel zu „unangenehmen“ (*marahet*) affektiv-phänomenologischen Erfahrungen. Die Betroffenen fühlen sich krank, leiden unter Schmerzen, empfinden ein „Gefühl innerer Kälte“ (*yamamez o onowned*) und „fangen auf unkontrollierbare Weise an zu zittern“ (*tozikzik*). Es handelt sich hierbei um einen lähmenden Zustand, der mit „Angst“ (*maniahey*) verbunden ist. Auch psychische Störungen, die von den Tao in Ermangelung eines lokalen „Psyche“-Konzeptes als körperliche Schwächen aufgefasst werden, können sich nach einem Tabubruch einstellen. Allgemeines körperliches Unwohlsein wird in der Regel darauf zurückgeführt werden, dass das eigene „Verhalten“ bzw. das der eigenen Gruppe den „Ärger“/ „Zorn“ (*somozi*) Anderer ausgelöst hat.

Nach Auffassung der Tao ist die Welt voller Wirkungsmächte, die sich bei entsprechenden Zuwiderhandlungen gegen einen wenden und als strafender „Ärger“ manifestieren können. „Ärger“ ist ein Potenzial, das den Wesenseinheiten auf jeweils eigene spezifische Weise immanent ist und zudem durch direkte oder indirekte Reaktionen der gutartigen Geistwesen ausgelöst werden kann. Der „Ärger“ bestimmter Pflanzen äußert sich durch Stechen, Brennen und Jucken; die Pflanzen übertragen ihr Gift auf die Haut, weil die Tao nicht respektvoll zu ihnen auf Distanz gegangen sind und sie durch ihre Berührung „erzürnt“ haben. Tiere artikulieren ihren „Ärger“, indem sie die Menschen beißen oder kratzen, wenn sie in die Enge getrieben werden. Bestimmte Steilhänge sollten gemieden werden, weil es dort zu Steinschlägen kommen kann, die von den Tao (in Abwesenheit eines „Zufall“-Konzeptes) als gegen sie selbst gerichtet interpretiert werden. Neben den prompt erfolgenden Sanktionen gibt es auch solche, die zeitlich verzögert³⁰⁴ eintreten und durch den *akey do langangarahen/ makarilow a tao* (bzw. die *tao do to* und *inapowan*) in die Wege geleitet werden. Als statushöchstes Geistwesen thront der

³⁰⁴ Mitunter werden bei einem Tabubruch die Nachkommen (Kinder und Enkel) einer sich fehlverhaltenden Person – nicht jedoch diese selbst – sanktioniert. Die kosmischen Kräfte führen über kurz oder lang ausgleichende Gerechtigkeit herbei (vgl. 9.1).

„barmherzige Großvater“ als ruhiger Pol über allem und setzt die spirituellen Kräfte des Universums in Bewegung.

Bestrafung durch die *tao do to* und *inapowan* kann auf zweierlei Weise (oder auf zwei verschiedene Lesarten) erfolgen: Entweder sind sie so „zornig“ und „erbost“, dass sie es den „lebenden Menschen“ direkt heimzahlen wollen, indem sie die *Anito* auf sie hetzen (siehe Kap. 9); oder aber bei ihnen überwiegen Gefühle der „Abscheu“ (*jyakian*) und der „Verachtung“ (*ikaoya*), sodass sie sich von den „lebenden Menschen“ „abwenden“ (*jiozayan*) und den böartigen Kräften das Feld überlassen. Die Auswirkungen ihres aktiven oder passiven Handelns sind aber letztlich dieselben.

Die Prozesse der Zuwendung und Abwendung, der Wechsel von Nähe und Distanz sowie die damit einhergehenden Emotionen „Mitleid“ und „Zorn“/ „Ärger“ führen zu einer ständig neuen Ausbalancierung kosmischer Wirkungsmächtigkeit innerhalb einer hochgradig affizierten Welt. Der Begriff des Emotionalen stößt hier an seine Grenzen, weil die Beziehungen zwischen den Wesenseinheiten vor allem körperlich-leiblich empfunden werden und auf den Parametern *Raumverhalten* und *Berührung* basieren.

Die Tao können auf ihrer Insel überleben, weil sie über das notwendige „kulturelle Wissen“ (*katentengan*) verfügen, um mit den sie umgebenden Wesenseinheiten eine relativ harmonische Koexistenz zu führen. Bei diesem „Wissen“ handelt es sich primär um *traditional ecological knowledge* (TEK), also um ein Wissen über ökologische Zusammenhänge. Eingriffe in die kosmologische Ordnung bewirken eine Zerstörung des ökologischen Gleichgewichts und bedrohen somit auf unmittelbare Weise die physische Fortexistenz der „lebenden Menschen“. Über viele Generationen hinweg haben die Vorfahren der Tao durch *trial and error* erfahren, was „gut“ (*apiya*) für das Leben der Menschen ist und zum Erhalt ihrer Lebensgrundlage beiträgt. Dieses „Wissen“ ist in „anzestralen Tabu-Regelungen“ (*makanyo*) fixiert und dient den Tao als eine lebenswichtige Orientierungshilfe im Umgang mit anderen kosmischen Entitäten. Wenn sich die Tao immerzu an die von ihren „Ahnen“ erlassenen „Tabu-Regelungen“ halten würden, würde ihnen theoretisch nie etwas „Schlechtes“ (*marahet*) zustoßen, denn das umfassende Regelwerk der *makanyo* „beschützt“ (*apzatan*) die Tao in allen Lebenssituationen. Erst der „Ungehorsam“ (*jimangamizing*) der Menschen führt dazu, dass ihr „körperliches Selbst“ (*kataotao*) Schaden erleidet und allmählich zugrunde geht.

Tao-Eltern machen in der Erziehung ihrer Kinder vermehrt von „Ermahnungen“ (*nanaon*) Gebrauch, wenn diese mit ca. einem Jahr über ein beginnendes Sprachverständnis verfügen. „Ermahnungen“ und „anzestrale Tabus“ haben gemeinsam, dass sie Anweisungen zur Gefahrenvermeidung darstellen und somit immer bereits explizit oder implizit auf eine negative Beeinträchtigung des „körperlichen Selbst“ als Konsequenz „ungehorsamen“ Verhaltens referieren. Kleinkinder lernen durch Unfälle und Stürze, dass sie die elterlichen Worte befolgen müssen, um „Unheilvolles“ abzuwehren. Die auf den *makanyo* basierende Ordnung kann von den Tao kaum

hinterfragt werden, weil sie bereits in der frühen Kindheit sozialisiert wird. „Eltern“ und „Ahnen“ sind in gewisser Weise eins – was sich auf der Konzeptebene durch die gemeinsame Verwendung des Begriffs *inapowan* widerspiegelt.

In den Erhebungen zu den Emotionswörterbedeutungen und den Interviews zu den Erziehungsmethoden und -erinnerungen finden sich viele Hinweise auf normwidriges Verhalten, das zu einer „Zorn“-Reaktion der *tao do to* und *inapowan* führt: Die Tao dürfen niemanden „schlagen“ (*kabagbag*) geschweige denn „sich prügeln“ (*macililiman*); sie dürfen weder (grundlos) „schimpfen“ (*ioya*) noch „dreckige Worte“ (*marahet ta ciriciring*) in den Mund nehmen; sie dürfen nicht „stehlen“ (*manako*); und sie dürfen nicht „geizig“ (*mabayo*) sein (d. h. anderen Personen aus der *in-group* ihre Nahrung vorenthalten) oder „hochmütig“ (*mazwey*) auftreten (was von den „Göttern“ als Provokation aufgefasst wird).

Der „Zorn“ der gutartigen Geistwesen – aber auch der Eltern und generell aller respektablen älteren Personen – ist ein „gerechtfertigter Ärger“ (*justifiable anger*, vgl. LUTZ (1988: 155-82) über die mikronesischen Ifaluk) und als solcher die einzige „Ärger“-Form, die von den Tao als moralisch vertretbar angesehen wird. Die Ambivalenz des „Zorns“ besteht darin, dass er im *cirisiring no tao* durch kein eigenständiges Emotionswort bezeichnet wird. Denn auf der terminologischen Ebene unterscheiden die Tao nicht, ob jemand auf gerechtfertigte oder ungerechtfertigte Weise „verärgert“ oder „wütend“ ist; in beiden Fällen wird für gewöhnlich der Begriff *somozi* verwendet (bzw. 生氣 *shengqi* auf Chinesisch).³⁰⁵ Die Auswirkungen gerechtfertigten und ungerechtfertigten „Ärgers“ sind jedoch immer dieselben, da jegliche Freisetzung von „Ärger“ nach Auffassung der Tao gefährlich ist. Die Tao haben „Angst“ (*maniahey*) vor dem „Ärger“ anderer, weil den im „wütenden“ Zustand dahergesagten Worten eine (bisweilen tödliche) Wirkungsmacht innewohnt (siehe 19.3.3.). Generell gilt bei den Tao, dass eine Demonstration von *somozi* bei schwächeren, jüngeren und statusniedrigeren anderen (Menschen oder Geistwesen) *maniahey* auslöst. Hierin zeigt sich eine Parallele zu den mikronesischen Ifaluk, bei denen nach LUTZ (1988: 167-8) zur Schau gestellter „gerechtfertigter Ärger“ (*song*) in Kindern und anderen sich fehlverhaltenden Personen ebenfalls „Angst“/ „Furcht“ (*metagu*) oder sogar „Panik“ (*rus*) hervorruft. Da „Ärger“ und „Angst“ bei den Tao durch einen emotionalen Nexus verbunden sind (siehe auch Kap. 14-15), ist es sinnvoll, beide Emotionen nicht getrennt voneinander, sondern in einem Zusammenhang stehend zu analysieren.

Unter einem *emotionalen Nexus* verstehe ich das durch kulturelle Gefühlsregeln vordefinierte kulturspezifische Verhalten und emotionale Empfinden unterschiedlicher „sozialer“ Statusgruppen zueinander. Bestimmte Emotionen dürfen in spezifischen Situationen nur von statushöheren Personen

³⁰⁵ Ob „Ärger“ als gerechtfertigt gilt, hängt nicht zuletzt auch von den jeweiligen Machtverhältnissen ab (vgl. LUTZ 1988: 156). „Moralisch rechtschaffendes Verhalten“ (*apiya so iyangey*) wird in letzter Instanz durch die Mehrheitsverhältnisse im Dorf definiert. Denn einflussreiche Gruppen können die „Mehrheitsmeinung“ (多數意見 *duoshu yijian*) aufgrund der Größe ihrer Gefolgschaft maßgeblich beeinflussen.

artikuliert werden. So kann „gerechtfertigter Ärger“ niemals von einem Kind gegenüber den Eltern oder Großeltern zum Ausdruck gebracht werden oder (was im Prinzip dasselbe ist) von einem erwachsenen Tao gegenüber seinen „Ahnen“ (*inapowan*). Stattdessen ist es für „Kinder“ angebracht, „Respekt“ (*kaglow*; *kanig*), „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“/ „Verlegenheit“ (*manig*) gegenüber respektablen älteren Mitgliedern der Verwandtschaftsgruppe („lebende Menschen“ oder „Ahnen“) zu bekunden.³⁰⁶ Im Gegensatz zur Ebene des Verhaltens ist die innere Gefühlsdimension in der Tao-Kultur wenig hervorgehoben und gilt weitestgehend als eine „Privatangelegenheit“. Der kulturelle Fokus auf „äußerlich *sichtbarem* Verhalten“ (*iyangey*) führt dazu, dass die Beschaffenheit des „tiefsten Inneren“ (*onowend*) von anderen nicht erkannt werden kann. Dieses kann trotz eines kulturell akzeptablen Verhaltens mit „verborgenem Ärger“ (*somozi do onowend*) und dem Wunsch nach „Vergeltung“ (*patonggalen*) angefüllt sein kann (siehe Kap. 12).

Bereits im Abschnitt über das distanzierte Verhältnis zu den „Ahnen“ bin ich auf das „existenzielle Gefühl der Bedrohung“ (*maniahey*) zu sprechen gekommen, das vom „schmerzlichen Vermissen“ (*kapaw*) kürzlich ins Jenseits eingetretener „Ahnengeister“ herrührt. Dieses Gefühl wird durch die „Angst“ vor dem „Zorn“ der *inapowan* weiter verstärkt und führt zu Meidungsstrategien, die an den Umgang mit den *Anito* erinnern. Um die gutartigen Geistwesen nicht zu „erzürnen“, achten die Tao darauf, dass sie leise sind und keinen unnötigen Lärm verursachen. Auch versuchen die Tao, aggressive Handlungen zu verschleiern, damit die gutartigen Geistwesen, die gelegentlich vom Himmel auf die Erde herabblicken, keine anstößigen Szenen beobachten können.

Die „lebenden Menschen“ haben vor den Sanktionen des *makarilow a tao* „Angst“ (*maniahey*) und regeln ihre Konflikte deshalb vornehmlich auf *indirekte Weise*. Anstatt sich zu „schlagen“ oder zu „beschimpfen“, zeigen sie demonstrativ ihre „Verachtung“ (*ikaoya*) oder „drohen“ (*anianniahin*) anderen auf unterschwellige Weise. Auf den Feldern abseits des Dorfes wird durch heimliches Agieren und Sabotage ein Machtkampf ausgetragen, Wasserleitungen werden umgesteckt oder zerstört, um sich Vorteile zu sichern und schwächere andere zur Aufgabe ihrer Felder zu bewegen.

Mann (59 Jahre)

Mavivo a tao abo so zipos am ji da snesnekan mavivo do vahey a tao.

家裡的獨生子沒有親戚的人他們看不起家裡獨自一個人的人。

Ein einziger Sohn, der über keine Verwandten (d. h. Cousins) verfügt, wird von den anderen schikaniert und verachtet, weil er auf sich allein gestellt ist.

Nomayan so pasyagoman a vazey am anianiain da pakamotdehen da.

如果有搶奪的事，他們因為看不起他就會威脅他。

Wenn die anderen, die ihn verachten und wie ein Kind behandeln, [seine Felder] gewaltsam an sich reißen, drohen sie ihm [mit Prügel].

³⁰⁶ Das in der Interaktion mit den *inapowan* empfundene Gefühl ist „Angst“ (*maniahey*). Die Emotionen „Scham“ (*masnek*) und „Verlegenheit“ (*manig*) sind in erster Linie auf „lebende Menschen“ gerichtet.

*Ji da bakkakan ta amyan so mangarilow a tao*³⁰⁷ *do kakarangan.*

他們不會打他因為在天上有人憐恤人的人（所以不會亂打）。

Sie schlagen ihn jedoch nicht, denn im Himmel wacht der „barmherzige Ahne/ Gott“ [über die Taten der Menschen].

(EW_57_44)

Im oben stehenden Beispiel vermag der einzige Sohn nichts gegen die „Schikanen“ (*jyasnesnekan*) seiner zahlenmäßig überlegenen Widersacher auszurichten. Da er keine Verwandten hat, die ihn unterstützen könnten, muss er mitansehen, wie antagonistische andere – die nun zu „Feinden“ (*ikavosoyan*) geworden sind – sein „Feld an sich reißen“ (*agoman so akawan*). Er weiß, dass Widerstand zwecklos ist, denn die anderen würden Mittel und Wege finden, ihn zur Aufgabe zu bewegen. Sie würden heimlich seinen Taro nehmen, wenn er nicht auf dem Feld ist und seine Unternehmungen solange sabotieren, bis er sich zurückzieht. Im Falle eines Kampfes wäre er ihnen hoffnungslos unterlegen. Sie würden ihn solange provozieren, bis er zum ersten Schlag ansetzt. Denn wer bei den Tao die „Beherrschung verliert“ (*marahet so iyangey*), hat verloren und ist im Unrecht, „Zurückschlagen“ (*patonggalen*) ist hingegen erlaubt. Dem geschädigten einzigen Sohn bleibt in dieser Situation nur übrig, sich seine „Wut“ „ins Innere hineinzulegen“ (*pangain do onowned*), wo sie als versteckter „Groll“ (*somozi do onowned*) ein verborgenes Dasein führt³⁰⁸ oder aber an das „Mitleid“ der gutartigen Geistwesen zu appellieren:

Mann (59 Jahre)

„*Kasyasi nyo pa yaken na da agoman so akawan!*“

„可憐我吧，他們搶了我的土地!“

„Habt Mitleid mit mir, sie haben mir mein Feld gestohlen!“

(Interviews zu den Emotionswörterbedeutungen 78_147)

10.3 Relativistische Auffassung von Moral

Im II. Teil habe ich beschrieben, wie das Moralverständnis der Tao durch die demographische Situation des Haushaltes, den sozio-ökonomischen Erfolg des Einzelnen (aber auch seiner Gruppe) sowie durch individuelle „Durchsetzungsfähigkeit“ (*moyat*) und persönliche Attribute wie Aussehen und Körpergröße beeinflusst wird (vgl. 6.5). Der Empfang des ancestralen Segens ist in diesem Moral-System an einen positiven Ist-Zustand gekoppelt, d. h. Familien, die florieren und Einfluss im Dorf erlangt haben, gelten automatisch als „moralisch gut“ (*apiya so nakenakem*). In diesem Abschnitt möchte ich aufzeigen, dass sich die antagonistische „Sozial“ordnung der Tao bis ins Jenseits hinein erstreckt und auch die gutartigen Geistwesen umfasst. Ich stelle zunächst dar, wie

³⁰⁷ *Mangarilow a tao* ist eine andere grammatikalische Form von *makarilow a tao* und bezeichnet denselben „barmherzigen Mann [im Himmel]“.

³⁰⁸ Erst wenn sich Jahre später (oder aber auch nach ein oder zwei Generationen) das Machtverhältnis zwischen den befeindeten Gruppen verschoben hat, wird der „Ärger aus dem tiefsten Inneren“ (*somozi do onowned*) wieder hervorgeholt und „Rache“ (*patonggalen*) genommen.

Verwandtschaftsgruppen im Konfliktfall als moralische Einheiten agieren und beschreibe dann wie sich die *inapowan* zu ihren lebenden Nachkommen und die *tao do to* zu den *Tao* als Gesamtgruppe verhalten.

Bei Konflikten zwischen Angehörigen verschiedener Verwandtschaftsgruppen werden die Kontrahenten in der Regel von den Mitgliedern ihrer jeweiligen *in-group* unterstützt. Verwandte (und gelegentlich auch „Freunde“) stellen sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auch dann hinter eine Person aus ihren Reihen, wenn diese eine Normverletzung gegen einen Gruppenfremden begangen hat. Die Loyalität zur eigenen Gruppe war bis in die 1980er-Jahre so stark ausgeprägt, dass sich aus anfänglich kleineren Konflikten schnell „Gruppenkämpfe“ (*macililiman*) entwickeln konnten. Das weitgehende Ausbleiben von Kampfhandlungen in der Gegenwart wird von den Tao durch die erhöhte Polizeipräsenz auf Lanyu begründet. Heute bestehen andere Möglichkeiten der Konfliktlösung, wie z. B. das Einsperren von betrunkenen Randalierern in Ausnüchterungszellen. In diversen Interviews wurde mir immer wieder der „typische Verlauf“ solcher Auseinandersetzungen geschildert: Gewalttätige Konflikte nahmen demnach häufig ihren Anfang, wenn sich „ungehorsame“ (*jimangamizing*) Kinder „schlugen“ (*kabagbag*) und einander blutende Wunden zufügten. Bei den Tao bestand (und besteht) in diesem Fall die Notwendigkeit einer Kompensationszahlung in Form von „Gold“, „Perlen“ oder „Tarofeldern“ (*akawan*) an den Haushalt der geschädigten Person.³⁰⁹ Die Verhandlungen hierüber erwiesen sich oftmals als heikel, da ein unvorsichtig dahergesagtes Wort die angespannte Situation eskalieren lassen konnte. Wenn die Eltern bei der Besprechung der Kompensationszahlung „miteinander in Streit gerieten“ (*macigalagalagal*), entstand eine gefährliche Situation, die sich schnell zu einer „Massenschlägerei“ zwischen den betroffenen Verwandtschaftsgruppen ausweiten konnte.³¹⁰

Die „Ahnen“ der Tao sind genau wie ihre lebenden Nachkommen in die antagonistische Struktur der „sozialen“ Ordnung eingebettet. Ihr „Mitleid“ und „Zorn“ gilt den Mitgliedern der eigenen Gruppe, denen sie bei gutem Lebenswandel ihren Segen zuteil kommen lassen und von denen sie sich bei „Ungehorsam“ voller „Abscheu“ (*jyakian*) abwenden. Für die „lebenden Menschen“ der anderen

³⁰⁹ „Blattgold“ (*ovey*) und „Perlen“ (*mizaponey*) verfügen nach Ansicht der Tao über magische Wundheilungskräfte (vgl. BENEDEK 1987).

³¹⁰ Auch heute noch sind sich viele ältere Tao der Gefahr einer Konflikteskalation in oben beschriebener Weise bewusst. Kindliches Raufen kann aufgrund der hohen Kompensationsforderungen im Verletzungsfall die Existenzgrundlage eines Haushaltes gefährden. In der Erziehung von Tao-Kindern gibt es allgemein nur wenige Dinge, die diese nicht tun dürfen. In den Interviews zu den Erziehungsmethoden gaben beinahe alle Bezugspersonen an, dass sie es nicht tolerieren würden, wenn ihre Kinder sich „prügeln“ oder von „dreckiger Sprache“ (*marahet ta ciriciring*) Gebrauch zu machen. Kinder, die sich hierüber hinwegsetzen, müssen in vielen Familien aufgrund der Ernsthaftigkeit ihres Fehlverhaltens mit Körperstrafe rechnen. Die Erziehungsmethode des „Schlagens“ (*kabagbag*) gilt bei den Tao allgemein als problematisch, weil „unwissende“ (*abo so katentengan*) Kinder hierdurch „geängstigt“ (*aniannahin*) werden und Gefahr drohen, einen „Seelenverlust“ (*somalap so pahad*) zu erleiden. Bedingt durch den Kulturkontakt mit Japan und Taiwan machen heute jedoch einige Tao-Bezugspersonen von dieser Erziehungsmethode Gebrauch.

Verwandtschaftsgruppen sind sie hingegen nicht zuständig. Auch gegen „fremde Personen“ gerichtete Normverstöße werden von ihnen in der Regel nicht geahndet. Das sich hieraus ableitende Moralverständnis der Tao ist somit in einem hohen Maße relativistisch.

Erst mit wachsender genealogischer Tiefe können die antagonistischen Bruchlinien zwischen den Verwandtschaftsgruppen überwunden werden. Wie ich angedeutet habe, gehen „Ahnen“ und „Götter“ ineinander über, beide Gruppen können nicht trennscharf voneinander unterschieden werden. Von den statushöheren *tao do to* wird angenommen, dass sie bereits seit geraumer Vorzeit im Himmel residieren und folglich über eine riesige Schar an Nachkommen verfügen. Während die *inapowan* nur für bestimmte Verwandtschaftsgruppen oder Dörfer zuständig sind, bezieht sich der Einflussbereich der „Götter“ auf die gesamte Insel Lanyu (sowie die angrenzende bekannte Welt). Die Ranghöhe eines Geistwesens ist ausschlaggebend für seinen Wirkungsbereich. So kann der *akey do langangarahen/ makarilow a tao* als Höchstes Wesen Kollektivstrafen über die *gesamte* Insel verhängen, unter denen *alle* Verwandtschaftsgruppen der Tao zu leiden haben. Dies ist möglich, weil alle Tao zu ihm in einer diffusen Beziehung als „Kinder“ stehen.

Die Differenzierung zwischen *inapowan* und *tao do to* ermöglicht es den Tao, eine Erklärung für die unterschiedliche Reichweite „negativer Ereignisse“ (*marahet ta vazvazey*) zu finden. Wenn nur eine einzelne Verwandtschaftsgruppe oder ein Haushalt von einer „familiären Krise“ (*alalow*) betroffen ist, handelt es sich um ein Ereignis, das auf das Agieren oder Nicht-Agieren der *inapowan* zurückgeführt werden kann. Doch wenn ein desaströser Taifun über Lanyu hereinbricht und in mehreren Tao-Dörfern Zerstörung anrichtet, muss von einem Vergeltungsschlag der „Götter“ ausgegangen werden, die wegen einer schwerwiegenden Tabu-Verletzung „erbst“ sind. Die relativistische Moralordnung der Tao und ihrer „Ahnen“ verkehrt sich im Falle der „Götter“ in eine universalistische.

10.4 „Belehrungen“ (*nanaon*) vs. „Lernen in den Altersgruppen“ (*miyahahap*)

Ein letztes Thema, das ich im Zusammenhang mit den gutartigen Geistwesen besprechen möchte, betrifft abermals die Unterscheidungen zwischen „Abstammungs’gruppe“ (*asa so inawan*) und „erweiterter bilateraler Verwandtschaftsgruppe“ (*zipos*) sowie zwischen den Sinneskanälen *Hören* und *Sehen/ Tasten*. Innerhalb der *asa so inawan* wird über fortlaufende Bande der Filiation eine Verbindung zwischen den *inapowan* und den „lebenden Menschen“ geschaffen, die an sich zeitlos ist. Die bilaterale Verwandtschaftsgruppe der *zipos* hingegen ist eine auf diesseitige Bedürfnisse ausgerichtete Institution, in der sich die „lebenden Menschen“ einander bei der Bewerkstelligung ihrer lebensnotwendigen Aufgaben unterstützen. Die Dualität zwischen *asa so inawan* und *zipos* spiegelt sich in zwei verschiedenen Arten des Lernens wider, die mit den oben aufgeführten Dimensionen

verknüpft sind. Hierbei handelt es sich zum einen um „Ermahnungen“/ „verbale Anweisungen“ (*nanaon*) und zum anderen um das „Lernen in den Altersgruppen“ (*miyahahap*).

„Ermahnungen“ (*nanaon*) beschränken sich im Wesentlichen auf die Kindheits- und Jugendphase. Sie dienen in erster Linie dem Aussprechen von Verboten sowie einer „Belehrung“ über „anzestrals Tabus“ (*makanyo*). Ein wichtiges Merkmal von *nanaon* ist die Tatsache, dass immer nur statushöhere/ ältere Personen statusniedrigere/ jüngere „belehren“ können, jedoch nicht andersherum. Das „Geben von Instruktionen“ findet somit ausschließlich in hierarchischen Kontexten statt und beschränkt sich auf die sozialen Beziehungen innerhalb der Verwandtschaftsgruppe. *Nanaon* wird vornehmlich bei der „Wissensvermittlung kultureller Inhalte“ (文化教育 *wenhua jiaoyu*) angewandt, die bei den Tao vom Vater auf den Sohn und von der Mutter auf die Tochter erfolgt.³¹¹ Vor wichtigen Ritualen „instruieren“ (*nanaon*) Eltern ihre Kinder und erzählen ihnen, wie sie sich zu verhalten haben. Wenn die Eltern gerade eine bestimmte Tätigkeit ausüben und ihre Kinder in der Nähe sind, rufen sie diese herbei und zeigen ihnen, was sie bei der Verrichtung der verschiedenen Arbeitsschritte zu beachten haben.³¹² Der Lernstrategie des „Ermahnens“/ „Instruierens“ erfolgt über „Sprache“ (*ciring*), d. h. über Sprechen und genaues „Zuhören“ (*mangamizing*). Sie wird normalerweise nur in Kontexten angewandt, die sich auf die Transmission „anzestralen Wissens“ (*katentengan*) beziehen. Da die Tao dem Medium „Sprache“ eine Wirkungskraft nachsagen, darf das gesprochene Wort niemals auf „beliebige Weise“ (敷衍 *fuyan*) eingesetzt werden. Das Erlernen praktischer Fertigkeiten, die keinen „Tabu-Regelungen“ unterliegen, erfolgt deshalb vornehmlich durch non-verbale Strategien der Wissensvermittlung (siehe 19.3.3).

In der egalitären „Geschwister“gruppe hingegen (die im Wesentlichen aus den Cousinen und Cousins der *zipos* besteht) reagieren die „Brüder“ und „Schwestern“ äußerst empfindlich, wenn ihnen eine alters- und statusgleiche Person „verbale Anweisungen“ gibt. Dergleichen Verhalten wird als „herabwürdigend“ (*jvasnesnekan*) empfunden, da es unter Peers verpönt ist „hochmütig“ (*mazwey*) aufzutreten und sich selbst über andere zu stellen.³¹³ Kinder lernen voneinander, wenn sie gemeinsam mit ihren Altersgenossen durch die nähere Umgebung des Dorfs streifen, zusammen Aktivitäten durchführen und neue Spielideen ausprobieren. So zeigen sie sich gegenseitig, wie man essbare Seeigel

³¹¹ Sie ist von der „sozialen Erziehung“ (社會教育 *shehui jiaoyu*) zu unterscheiden, für die bei den Tao in der Regel die Mutter zuständig ist (siehe 16.1).

³¹² Ein Vater, der einen bestimmten Fisch gefangen hat, den sein Sohn noch nie gesehen hat, erzählt diesem bei dieser Gelegenheit, wie der Fisch heißt, mit welcher Methode man ihn fangen kann und für wen er bestimmt ist (ob es sich um einen Männer- oder Frauenfisch handelt). Auch klärt er den Sohn auf, wie er den Fisch auf respektvolle Weise behandeln muss (z. B. in welcher Reihenfolge man welche Schnitte ansetzt, um den Fisch für das Trockengestell oder den Verzehr vorzubereiten).

³¹³ Selbst wenn man die eigene Schwester bitten würde, einem aus dem Supermarkt im Inselhauptort *Yayo* etwas dringend Benötigtes mitzubringen, wird dies von vielen Tao als eine unzulässige Einmischung in private Angelegenheiten empfunden. Aufforderungen dieser Art erinnern viele Tao an ihre Kindheit und Jugend, in der sie von den älteren Mitgliedern ihrer Verwandtschaftsgruppe „herumkommandiert“ (*pakamothdeh*) wurden, um für sie Dinge zu erledigen. *Pakamothdeh* bedeutet wörtlich übersetzt „jemanden wie ein Kind behandeln“.

ausgräbt oder sandige Schnecken von sauberen unterscheiden kann.³¹⁴ Ohne Anleitung Erwachsener bringen sie sich Fertigkeiten wie das Schwimmen auf „natürliche“ Weise selbst bei. Beim „Lernen in den Altersgruppen“ (*miyahahap*) stehen praktische Lerninhalte aus der unmittelbaren Erfahrungsumwelt der Kinder im Vordergrund (孩子從生活經驗中學習 *haizi cong shenghuo jingyan zhong xuexi*).³¹⁵ *Miyahahap* bedeutet wörtlich übersetzt „zusammen [irgendwohin] gehen und immer wieder verschiedene Dinge greifen“.³¹⁶ Kinder erschließen sich Zusammenhänge in der Regel durch genaues „Beobachten“ (用眼睛看 *yong yanjing kan*) und indem sie Gegenstände in die Hand nehmen.³¹⁷ Das selbstständige Aneignen der Umwelt fördert die Autonomie von Tao-Kindern, die sich aufgrund ihres eigenständigen Lernens „stark“ (*moyat*) fühlen.

Tao-Kinder schlagen den kulturellen Entwicklungspfad des genauen Beobachtens ein, weil ihnen aufgrund des strikten unidirektionalen Erziehungsstils ihrer Bezugspersonen keine andere Wahl bleibt. Die Benimmregeln der Altershierarchie sehen vor, dass jüngere Personen respektable ältere Personen nicht von sich aus ansprechen dürfen. Stattdessen müssen sie „schweigen“ (*jimizyak*), bis sie von den Älteren gefragt werden (vgl. 8.1). Kinder nehmen in der Regel an den Aktivitäten der Erwachsenen nicht teil. Selbst bei Bootseinweihungsritualen sind sie abwesend. Nur manchmal sieht man, wie sie aus einiger Entfernung den Erwachsenen bei ihren Tätigkeiten zusehen. Sie trauen sich nicht, näher heranzukommen, weil sie zu „schüchtern“ und „gehemmt“ (*kanig*) sind.

Die beiden Arten des Lernens bei den Tao zeigen, dass sich die Unterscheidung in Geistartiges und Menschliches bis auf die Ebene der Sinneswahrnehmung auswirkt. Das Lernen über „Ermahnungen“/ „Belehrungen“ (*nanaon*) – das mit dem *Hören* verbunden ist – erstellt eine direkte Verbindung zu den *inapowan*, deren an die „lebenden Menschen“ gerichteten Worte über eine ernst zu nehmende Wirkungsmacht verfügen; das „Lernen in den Altersgruppen“ (*miyahahap*) hingegen, das mit dem *Sehen* und *Tasten* verbunden ist, bezieht sich auf Gegenstände, die über eine Körperlichkeit verfügen und oftmals lebenswichtige Nahrungsmittel darstellen. Auf diese Weise wird bereits in der frühen Kindheit ein System von Bedeutungen sozialisiert, das über Praktiken des *Hörens* und *Sehens/ Tastens* Zugänge zu zwei unterschiedlichen Welten herstellt.

³¹⁴ Schnecken werden von Frauen und Mädchen in den Nasstarefeldern gesammelt und stellen auf Lanyu eine der am häufigsten gegessenen Mahlzeiten dar.

³¹⁵ Abstrakte Formen der Wissensvermittlung waren den Tao in der traditionellen Lebensweise fremd und beschränken sich auch heute auf den Bereich der Schule. Lokale Lernmethoden wie *nanaon* und *miyahahap* orientieren sich am praktischen Beispiel, das zu vermittelnde Wissen kann nur in der konkreten Situation erworben werden. In Taiwan wird praxisorientiertes Lernen (das bei allen TYZM-Gruppen sehr verbreitet ist) „Gelegenheitslernen“ (機會教育 *jihui jiaoyu*) genannt. Es unterscheidet sich vom Lernstil der chinesischen urbanen Mittelschicht, in der Kinder heute mithilfe virtueller und somit abstrakter pädagogischer Hilfsmittel unterwiesen werden, die keine direkten Bezüge zur kindlichen Umwelt aufweisen.

³¹⁶ Die diesem Lernen zugrunde liegende Idee spiegelt sich auch im deutschsprachigen *Begreifen* wider, das einen Zusammenhang von Verstehen und Anfassen erstellt.

³¹⁷ Das Erlernen kultureller Fertigkeiten durch den visuellen Sinn stellt ein Muster dar, das innerhalb der südostasiatischen Region bei zahlenmäßig kleinen egalitären Gruppen verbreitet ist (siehe z. B. NICOLAISEN 1988 über die Punan Bah auf Borneo).

Sowohl das Lernen über *nanaon* als auch über *miyahahap* sichert das physische Überleben ab, jedoch auf unterschiedliche Weise. Die Befolgung „ancestraler Tabus“ basiert auf einer *Markierung des Negativen*, auf dem „Warnen“ vor diversen Gefahren für das „körperliche Selbst“ (*kataotao*). Die Integration in die „Geschwister“-gruppe, aus der Heiratspartner*innen rekrutiert werden und mit deren gleichgeschlechtlichen Mitgliedern die Tao zusammen Subsistenzwirtschaft betreiben, schafft die Grundlage für die Bildung eines sozialen Netzwerks, das der gegenseitigen Versorgung des „körperlichen Selbst“ mit lebensnotwendigen Gütern dient und durch das Geben und Nehmen von Nahrung eine *positive Markierung* erhält. Im IV. Teil werde ich aufzeigen, dass sich Tao-Kinder durch die harschen Sanktionierungspraktiken und Abhärtungsübungen ihrer Bezugspersonen zum Ende des Kleinkindalters hin (mit etwa 3,5 Jahren) von ihren Herkunftsfamilien abwenden und fortan den meisten Teil ihrer Zeit innerhalb der Peer-Gruppe verbringen. Diese soziale Dynamik wird nicht zuletzt durch die unterschiedlichen affektiven Erregungspotenziale (vgl. QUINN 2005) ausgelöst, die mit den Strategien des *nanaon* und *miyahahap* verbunden sind. „Angst“ (*maniahey*), „Respekt“ (*ikaglow*), „Verlegenheit“ (*manig*) und „Schüchternheit“ (*kanig*) treiben die zunehmend autonom agierenden Kinder in die Arme ihrer Peers, die ihnen körperliche Nähe und emotionale Wärme durch das Teilen von Nahrung zukommen lassen.

11 Seelenvorstellungen

Das Seelenverständnis der Tao weicht von altgriechischen oder christlichen Vorstellungen in mehrerer Hinsicht ab. Nach Auffassung der Tao findet eine Loslösung der (Frei-)Seele vom Körper nicht erst nach dem Zeitpunkt des Todes statt, sie kann unter bestimmten Umständen während der gesamten Lebensspanne erfolgen. Des Weiteren verfügen die Tao über eine Vielzahl an Seelen oder Seelenaspekten, die sich auf unterschiedliche Weisen verhalten. Auch die Auffassung von der jenseitigen Welt ist bei den Tao eine andere, da keine strikte Trennung zwischen Diesseits und Jenseits besteht und beide Welten parallel zueinander existieren.

Ich verwende in diesem Kapitel die Bezeichnungen *Freiseele* und *Körperseele*, weil sie innerhalb der deutschsprachigen Ethnologie etablierte Konzepte darstellen.³¹⁸ Des Weiteren benutze ich den Begriff des *geistartigen Doppels* (KÄSER 2004), da dieser eine direkte Beziehung zum Körper impliziert, die für das Personenkonzept der Tao bedeutsam ist. Nach Vorstellung der Tao verfügt ein Mensch über ein „körperliches Selbst“ (*kataotao*), das ohne bei ihm befindliche Seelen bzw. geistartige Doppel nicht überlebensfähig ist. Relativ viel Wissen besteht über die „Freiseele“ bzw. das „gutartige geistartige Doppel“, das von den Tao *pahad* genannt wird und eine Funktion als Beschützer oder Wächter einnimmt. Die namentlich nicht hervorgehobene Körperseele ist mit dem böartigen geistartigen Doppel identisch. Die Tao thematisieren ihr Vorhandensein für gewöhnlich nicht weiter, da sie mit den *Anito* assoziiert wird und einen problematischen Aspekt des Selbst darstellt. Die Vorstellungen von der Körperseele sind deswegen diffus und wenig elaboriert. Ich werde zunächst das „gutartige geistartige Doppel“ behandeln und dann auf die böartige geistartige Variante zu sprechen kommen.

11.1 Das „gutartige geistartige Doppel“ (*pahad*)

Bei den Tao besteht Einigkeit darüber, dass die „Freiseele“ *pahad* ihren Hauptsitz im Kopf einnimmt³¹⁹ und dass darüber hinaus noch mindestens zwei weitere Seelenaspekte in den Schultergelenken residieren (WEI et al. 1972; KUO 1988). Dieses Drei-Seelen-Modell wird von einigen Tao auf fünf, sieben oder sogar neun „Seelen“ erweitert (SINAN JYAVIZONG 2009: 73; ARNAUD 2007: 185 FN 3), wobei weitere Gelenke (Ellenbogen, Knie und Füße) als Aufenthaltsorte der Seelenaspekte hinzukommen. Die unterschiedlichen Angaben kamen zustande, weil die auf Lanyu forschenden Ethnolog*innen ihre Studien in unterschiedlichen Dörfern durchführten und ihre Ergebnisse dann

³¹⁸ In der deutschsprachigen Ethnologie werden verschiedene Seelenbegriffe nebeneinander benutzt. So wird die Freiseele auch als Bild- oder Schattenseele bezeichnet, manchmal auch als Traumseele oder Alter Ego. Alternative Bezeichnungen zur Körperseele lauten Vitalseele oder auch Hauchseele (THIEL 1988). Um Verwirrungen vorzubeugen, verwende ich ausschließlich die Bezeichnungen Freiseele und Körperseele. Ich verzichte auf eine vorgegebene Definition, weil sich deren genaue Bedeutung aus dem ethnographischen Kontext ergibt.

³¹⁹ Dies wird u. a. daran ersichtlich, dass sich die Tao manchmal mit der Faust gegen den Oberkopf klopfen, wenn von *pahad* die Rede ist.

pauschal auf alle Tao übertragen. Es existieren also keine „richtigen“ oder „falschen“ Seelenmodelle, sondern verschiedene parallel zueinander.

In *Iranmeylek*, wo ich geforscht habe, wird allgemein von einem Sieben-Seelen-Modell ausgegangen. Im weiteren Verlauf meiner Arbeit werde ich mich deshalb auf dieses Modell beziehen. Den verschiedenen Seelenaspekten werden nach KUO (1988: 70-1) unterschiedliche Aufgaben oder Zuständigkeitsbereiche zugeordnet. Die „Hauptseele“ (神命之鬼 *shenming zhi gui*) tritt bei der kurz nach der Geburt erfolgenden „Namensgebungszeremonie“ (*mangnazan*) durch die Fontanelle in den Kopf ein. Sie kann diesen temporär verlassen, muss aber innerhalb einer gewissen Zeitspanne wieder zurückkehren, anderenfalls geht das ihr zugeordnete „körperliche Selbst“ (*kataotao*) zugrunde. Die „Schulterseelen“ versorgen den Körper mit Kraft (供應人體力氣的鬼 *gongying rentiliqi de gui*), während die „Ellenbogenseelen“ die Funktion haben, die Tao zu beschützen und die *Anito* abzuwehren (保護及抵抗外界威吓的鬼 *baohu ji dikang waijie weixia de gui*). Das Vorhandensein der „Knieseelen“ führt dazu, dass ein Mensch arbeiten geht und fleißig ist (司理一個人勞動努力工作的鬼 *sili yi ge ren laodong nuli gongzuo de gui*).

Die Tao in *Iranmeylek* unterscheiden terminologisch weder im *ciriciring no tao* noch im Chinesischen zwischen der „Hauptseele“ und den einzelnen „Gelenkseelen“; sie werden in ihrer Gesamtheit sowie auch als einzelner Aspekt mit *pahad* bzw. 靈魂 (*linghun*) bezeichnet. Vielleicht kann man sich die verschiedenen Ausprägungen von *pahad* am ehesten wie eine Geschwistergruppe vorstellen, die kein unabhängiges Dasein voneinander führen kann bzw. will. Eine derartige Vorstellung existiert zumindest bei den Bewohner*innen der malaiischen Insel Langkawi (CARSTEN 2004 [1995]: 313), die ebenfalls über ein Sieben-Seelen-Modell³²⁰ verfügen und bei denen die „Freiseele“ *semangat* genannt wird (vgl. 5.5.). Ich begreife die „Gelenkseelen“ deswegen als *Seelenaspekte* und nicht als eigenständige von *pahad* zu unterscheidende „Seelen“.³²¹

Anders als in der westlichen Seelenkonzeption bleibt *pahad* nicht die gesamte Lebensspanne über im (oder am) „Körper“, sondern ist mit diesem lose assoziiert. Wenn eine Person schläft, begibt sich *pahad* auf Wanderung. Die Tao können im Traum mitverfolgen, was die „Freiseele“ bei ihren Streifzügen erlebt. Sie trifft sich gerne mit den „Seelen“ anderer Menschen, aber gelegentlich auch mit den „Ahnengeistern“ bereits verstorbener Personen (wie ich im letzten Kapitel beschrieben habe, wird dies von den Tao als schlechtes Omen angesehen). Es besteht die Gefahr, dass herumwandelnde Seelenaspekte auf böartige *Anito*-Geistwesen treffen, die versuchen, sich ihrer zu bemächtigen. Der

³²⁰ Neben den Tao und den Bewohner*innen von Langkawi verfügen auch die Punan Bah in Borneo (NICOLAISEN 1988) und die Jah Hut in Malaysia (COUILLARD 1980) über ein Sieben-Seelen-Modell, das demnach eine überregionale Verbreitung zu haben scheint.

³²¹ Die Konvertierung zum christlichen Glauben hat sicherlich dazu beigetragen, dass viele Tao heute zu einer unitären Seelenauffassung tendieren. Wie ich aufgezeigt habe, stellt dies jedoch nicht notwendigerweise einen Widerspruch zu den traditionellen Vorstellungen dar.

Kontakt eines Seelenaspekts mit den *Anito* führt bei den betreffenden Personen zu Krankheiten, geistiger Verwirrung und abnormalem Verhalten wie „lautem Herumschreien“ (*amlololos*; *valvalakan*) und „besinnungslosen Wutanfällen“ (*zomyak*). Kann der Seelenaspekt das bösertige Geistwesen schnell „abstreifen“ oder „abschütteln“, wird die entsprechende Person zwar krank, erholt sich aber in der Regel nach kurzer Zeit wieder.³²² Doch wenn es einem Seelenaspekt nicht gelingt, sich binnen kurzer Zeit aus den Klauen³²³ eines bösertigen Geistwesens zu befreien, kommt es zu ernsthaften Krankheiten bis hin zum Todesfall. In diesem Fall sagen die Tao, dass eine Person ihre „Abwehrkräfte“ (抵抗能力 *dikang nengli*) eingebüßt hat (vgl. SINAN JYAVIZONG 2009: 74).

Wenn eine Person stolpert, geht man davon aus, dass ihre „Knieseelen“ abwesend oder unachtsam waren. Die „Knieseelen“ kleiner Kinder gelten als besonders „neugierig“ (好奇 *haoqi*), unbekannte Reize verleiten sie schnell dazu, ihren angestammten Ort im oder am Knie zu verlassen und in der Umgebung herumzuschwirren. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass kleine Kinder unachtsam sind und häufig hinfallen. Wenn eine Person nicht mehr laufen kann – z. B. weil eines ihrer Beine gelähmt ist – geht man davon aus, dass die betreffende „Knieseele“ für immer abhandengekommen ist. Auch Müßiggang wird durch abwesende „Knieseelen“ erklärt. „Faule“ (*malma*) Personen werden von den Tao allgemein „verachtet“ (*ikaoya*), sie gelten als „schwach“ (*jimoyat*), da sie ihre „Seelen“ nicht kontrollieren können.³²⁴

11.1.1 Zyklisches Zeitverständnis

Bei ihrer Geburt verfügen die Tao über ein „körperliches Selbst“ (*kataotao*), das in keiner Weise für sich selbst sorgen kann. Sämtliche Bedürfnisse des Neugeborenen müssen durch seine Bezugspersonen, allen voran die Mutter, erfüllt werden. Damit der schutzlose „Körper“ des Kindes überleben kann, muss ihm ein „gutartiges geistartiges Doppel“ zugeordnet werden, das künftig für das Kind sorgt und es vor Gefahren warnt. Dies geschieht bei der am Tag nach der Geburt erfolgenden „Namensgebungszeremonie“ (*mangnazan*), bei der die „Ältesten“ (*rarakeh*) einer Verwandtschaftsgruppe ihm einen „Namen“ (*ngazan*) verleihen, der mit dem eines „Ahnen“ (*inapowan*) identisch ist, der (zumindest der Theorie nach) vor fünf Generationen innerhalb der

³²² Eine Person leidet in diesem Fall typischerweise unter Kopfschmerzen.

³²³ Die Tao gehen davon aus, dass die *Anito* über Klauen oder Krallen verfügen, mit denen sie nach den „Seelen“ graben.

³²⁴ Im interkulturellen Vergleich sind Vorstellungen einer zu Beginn des Lebens nicht fest am Körper verankerten Seele nichts Ungewöhnliches. Sie finden bzw. fanden sich in allen Weltregionen, wie LANCY (2014: 81-3) in einer Auswertung der kulturellen Modelle von Kindheit in 200 kulturellen Settings herausstellte. In der ethnographischen Literatur zu Südostasien und Ostasien – den beiden an Lanyu angrenzenden Regionen – finden sich Hinweise zu fragilen Kindesseele z. B. für die Javaner (H. GEERTZ 1961: 92), die Punan Bah in Borneo (NICOLAISEN 1988: 199-200), die Temiar (ROSEMAN 1990: 232 + 245-6) und Chewong (HOWELL 1989: 135) auf der malaiischen Halbinsel, den Hanunuo in Mindoro (MIYAMOTO 1988: 73-4), den Ibang (BATAN 1981: 123-4) und Ilocano (MERCADO 1991: 288-9) in Nord-Luzon, den Bunun in Taiwan (MABUCHI 1975, III: 23; SAYAMA 1915: 91-2; beide Quellen zitiert in BISCHOFF-OKUBO 1989: 46-7), den Chinesen in Taiwan (STAFFORD 1995: 18-9; FURTH 1987; AHERN 1975) sowie für die Bewohner*innen der japanischen Ryukyu-Inseln (WACKER 2000: 79; zitiert in YAMADA 2002: 64).

Verwandtschaftsgruppe gelebt hat.³²⁵ Das Aussprechen des „Namens“ lässt die trägerlose „Freiseele“ des Verstorbenen aufhorchen und herbeieilen. Auch wenn sie seit ihrer letzten Trennung vom zerstörten „körperlichen Selbst“ eines früheren Namensträgers beinahe alles über die diesseitige Realität der „lebenden Menschen“ vergessen hat, so bleibt sie doch für immer mit ihrem speziellen „Namen“ verbunden und kann über diesen einem anderen (d. h. neugeborenen) „körperlichen Selbst“ zugeordnet werden. *Pahad* und *ngazan* bilden somit eine untrennbare Einheit, die für alle Ewigkeit besteht.³²⁶

Die „Namen“ der Tao sind Bestandteil der *intangible property* einer Verwandtschaftsgruppe und erstellen eine Verbindung zwischen Ururgroßeltern und Urenkeln. Die besondere Beziehung zwischen diesen wird ferner durch das System der Teknonyme zum Ausdruck gebracht, denn sofern eine Person bis zum Eintritt in die Ururgroßelternschaft lebt (was in der traditionellen Zeit eine große Seltenheit war), nimmt sie denselben Präfix *Si* wie auch ihr neugeborenes Urenkelkind an (vgl. 7.1). D. h. der hochbetagten alten Person wird zumindest nominell der Status eines neugeborenen „Ahnen“ (*inapo*) verliehen. Für gewöhnlich sind fünf Generationen jedoch eine Lebensspanne, die für

³²⁵ Die Namensgebung ist eine Angelegenheit der Verwandtschaftsgruppe und nicht Teil eines öffentlichen Diskurses. Die Tao wissen z. T. selbst nicht, nach welchen Kriterien andere Verwandtschaftsgruppen Namen zirkulieren lassen, es scheint sie auch nicht sonderlich zu interessieren. Ich beziehe mich hier auf die Aussagen von Informantinnen aus *Iranmeylek*, mit denen ich Interviews über die Ethnotheorien von Person, Emotion und Entwicklung geführt habe. Es kann durchaus sein, dass in der Praxis auch andere Methoden der Namenstradierung vorkommen. Einige Tao besitzen heute christliche Namen wie z. B. *Si Yuehan* (*Si Johannes*).

³²⁶ Es ist nicht klar, wie sich aus der trägerlos gewordenen „Freiseele“ *pahad* der „Ahnengeist“ (*inapowan*) herausbildet und zugleich eben diese „Freiseele“ einem neugeborenen Menschen zugeordnet werden kann. Ich habe dieses Problem nie systematisch mit den Tao besprochen, vermute aber, dass die Multiplizität der Seelenaspekte zu einer Erklärung beizutragen vermag. Die Tao sprechen gelegentlich vom „Enkel meines Knies“ (*apo ko no tud*) oder auch „Enkel an der Spitze meines Fußes“ (*apo ko do katchi no ai ko*), d. h. sie erstellen eine direkte Verbindung zwischen ihren Nachkommen und dem Sitz bestimmter Seelenaspekte in ihrem eigenen „körperlichen Selbst“ (vgl. DE BEAUCLAIR (1959c: 107)). Der Gebrauch der Körperanalogie dient bei den Tao somit der Bestimmung genealogischer Beziehungen. Eine von DE BEAUCLAIR (1959c: 107 Fn 3) zitierte Korrespondenz mit Robert FOX, einem renommierten Experten für philippinische Anthropologie und Vorgeschichte, wirft ein interessantes Licht auf das Personenverständnis der Tao, das einem überregionalen Schema anzugehören scheint. FOX (keine Datumsangabe) schreibt: „The Iloko-speaking people on the northwest coast of Luzon (...) have carried this (system of designating generational position by parts of the body) even farther. Likening the generational position of ego to the waist, they define five generations by the shoulders and head (i.e. ascending generations), and by the knees and the soles (i.e. descending generations). This is extremely interesting from the standpoint of social anthropology, for it bounds the bilateral kinship group, as it exists in reality.“ Ich nehme an, dass die von FOX beschriebene Ideologie auch für die Tao zutreffend ist (bzw. bis in die jüngere Vergangenheit hinein zutreffend war). Hierfür spricht u. a., dass die Tao kinderlose Personen früher als „Knie-Menschen“ bezeichneten, da sie innerhalb der Körperanalogie zu keiner höheren Position vorrückten. Sie verrichteten im Sinne des Wortes die „Beinarbeit“. Auch nach ihrem Tod waren sie bedeutungslos, da sie keine eigenen Nachkommen hervorgebracht hatten, denen gegenüber sie als „Ahnen“ (*inapowan*) hätten auftreten können. Die Körperanalogie bei den Tao deutet auf ein generationenübergreifendes Personenverständnis hin. Ein alter Mensch *ist* die Summe seiner Nachkommenschaft, die er aus seinen Gelenken bzw. Seelenaspekten hervorgebracht hat. Interessanterweise bedeutet das Wort *apo* bei den Tao „Enkel“, in benachbarten austronesischen Sprachen jedoch „Großvater“. Auf der terminologischen Ebene findet sich somit ein Hinweis, dass „Enkel“ und „Großvater“ zusammengedacht werden müssen. An dieser Stelle taucht die Frage auf, auf welche Weise die Generationen innerhalb der Körperanalogie miteinander verbunden sind. Wachsen und gedeihen die Enkel (bzw. Ur-Enkel usw.) durch die in den Gelenken ihrer Vorfahren existierenden Lebenskraft? Ist ein altersbedingtes Stechen im Knie ein Zeichen, dass die von einem selbst hervorgebrachten Enkel von dieser Lebenskraft Gebrauch machen, sodass diese einem selbst allmählich immer mehr fehlt? Ist die Tatsache, dass Säuglinge *noch nicht* laufen können unmittelbar mit der Tatsache verbunden, dass hochbetagte Personen *nicht mehr* laufen können? Ist das Essen, das kleinen Kindern gegeben wird, das Essen, das die „Ältesten“ entbehren müssen? Sind (Ur-)Großeltern und (Ur-)Enkel auf direkte Weise miteinander verbunden? Sind sie ein und dieselbe Person? Auch wenn diese Fragen von mir nicht beantwortet werden können, erlaubt das Material zumindest, sie zu stellen.

„lebende Menschen“ unüberbrückbar ist. Den verstorbenen Ururgroßvater (bzw. die verstorbene Ururgroßmutter) eines Kindes haben in der Regel nur die „Ältesten“ einer Verwandtschaftsgruppe zu Lebzeiten noch gekannt. Sie sind es deshalb, die als Bewahrer*innen der Traditionen auftreten.

Eine weitere Beziehung zwischen Ururgroßvätern und Ururenkeln besteht in der Vererbung bestimmter Bäume, die zum Bau der „Kanus“ (*tatala*; *cinedkeran*) benötigt werden. Denn erst nach fünf Generationen sind die von den Vorfahren gepflanzten Bäume groß genug, um von den Nachkommen geschlagen zu werden. Das aus diesen Hölzern gebaute „Kanu“ ist unmittelbar mit der Person des Ururgroßvaters bzw. dem namenlosen „Kollektiv der Ahnen“ (*iniynyapowan*) verbunden, deren spirituelle Kräfte in ihm fortleben (vgl. 5.6.2). „Kanus“ sind von Menschenhand geschaffene Manifestationen der „Ahnen“ ohne die eine Versorgung der „lebenden Menschen“ mit den heiligen „Fliegenden Fischen“ nicht möglich wäre. Um zu gewährleisten, dass der zirkuläre Austausch zwischen den Lebenden und den „Ahnen“ aufrechterhalten wird, müssen sich die *rarakeh* einer Verwandtschaftsgruppe bereits zu Lebzeiten altruistisch verhalten und überindividuelle Ziele im Blick behalten.

11.1.2 Anbindung von *pahad* an das „körperliche Selbst“ (*kataotao*)

Die erneute Zuordnung einer innerhalb der Verwandtschaftsgruppe zirkulierenden „Freiseele“ bewirkt, dass Säuglinge und Kleinkinder in ihren ersten Lebensjahren im hohen Maße der ontologischen Realität des Jenseits verhaftet bleiben. Denn *pahad* und das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) benötigen Zeit, um sich aufeinander einzustellen und eine harmonische Einheit zu bilden. Kleine Kinder sind nach Auffassung der Tao liminale Mischwesen, die weder im Diesseits noch im Jenseits völlig zuhause sind.³²⁷ Durch das Vorhandensein der „Freiseele“ als spiritueller Part des multiplen Selbst werden Tao-Kinder als „wiedergeborene Ahnen“ angesehen, die von den „lebenden Menschen“ auf „höfliche“ (*'anig*) und „schambewusste“ (*masnek*) – d. h. „respektvolle“ – Weise behandelt werden müssen (siehe GOTTLIEB 2004 für ein westafrikanisches Beispiel „wiedergeborener Ahnen“).³²⁸

Jüngere Tao-Kindern können mit ihren noch „hellen“ und „ungetrübten Augen“ (*mazngang o mata no kanakan*) gutartige ebenso wie böartige Geistwesen direkt erblicken – was älteren Personen nicht mehr möglich ist. Im Laufe des Lebens „trüben“ oder „verdunkeln“ sich die Sinne der Menschen, weil diese zwangsläufig immer mehr „schlechte Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) zu sehen und zu hören

³²⁷ Der ambivalente Status kleiner Kinder bot in der traditionellen Zeit eine Erklärung für die hohe Kindersterblichkeit bei den Tao. Die „Ermattung“ (*maomei*) und „Schwäche“ (*jimoyat*) sterbender Kinder galten als Indizien für ihre mangelnde diesseitige Orientierung. Die Vorstellung eines ambivalenten kindlichen Status ermöglichten es den Tao, den Tod ihrer Kinder als ein „natürliches“ Ereignis aufzufassen, von dem im Grunde genommen jede Familie betroffen war. Unter diesen Umständen erwies sich eine enge psychisch-emotionale Bindung an die eigenen Kinder als hinderlich. Da sich die medizinische Versorgungslage erst in den 1970er-Jahren deutlich verbessert hat, wird der physischen Konstitution kleiner Kinder von Tao-Bezugspersonen nach wie vor ein besonderes Gewicht beigemessen.

³²⁸ Die „älteren Personen“ der Verwandtschaftsgruppe „schimpfen“ (*ioya*) mit ihren Kindern, wenn diese die eigenen Enkel „schlecht behandeln“ (*jyasnesnekan*).

bekommen. Die unaufhaltsam fortschreitende „Verunreinigung des Inneren“ wird als *jyatnow onowned* bezeichnet und erfolgt, wann immer eine Person verunreinigende Emotionen wie (unkontrollierte) „Wut“ (*somozi*) oder „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) empfindet.³²⁹ Aus diesem Grund sollte man sich in jeglicher Hinsicht von „schlechten Dingen“ fernhalten und diese „nicht in sein Inneres hineinlegen“ (*jipangain do onowned*; 不能放在心上 *bu neng fang zai xin shang*).³³⁰

Zu Beginn des Lebens ist *pahad* extrem „schreckhaft“ (*maogto*), sehr „neugierig“ (*haoqi*) und von allen unbekanntem Dingen fasziniert. Den *Anito* gelingt es besonders leicht, die kindlichen Seelen zu „verführen“ (*manivet so anito*), indem sie diese durch die Aussendung bestimmter Reize von ihrer Position im oder am „Körper“ weglocken (siehe Kap. 9). Damit die Seelenaspekte nicht immer wieder „nach Belieben“ (*pizavozavoza*; 隨便 *suibian*) ausscheren und „ohne Sinn und Verstand“ in der Umgebung „herumfliegen“ (*somalap so pahad*), muss das „körperliche Selbst“ bestimmte Voraussetzungen erschaffen, unter denen das „gutartige geistartige Doppel“ seine Beschützerfunktion optimal ausführen kann.

Die „Seelenaspekte finden Halt“ (*panaptan so pahad*) am oder im „Körper“, wenn das „körperliche Selbst“ sich möglichst „ruhig“ (*mahanang*) verhält.³³¹ Dies ist z. B. der Fall, wenn ein Kind zusammen mit seinen Eltern zu Hause ist. Man erkennt diesen Zustand daran, dass sich das Kind unauffällig und leise verhält. Es erlebt nach Aussage der von mir interviewten Bezugspersonen in solchen Momenten die affektiven Zustände *masarey* („Freude“) und *apiya so onowned* („angenehmes Gefühl im Inneren“), aber auch *kanig* („Schüchternheit“/ „Respekt“) und *manig* („Verlegenheit“). Der „ruhige“ Zustand geht außerdem mit einem „Sicherheitsgefühl“ (*mahanang so onowend*) einher. Die Anwesenheit von *pahad* ermöglicht dem multiplen Selbst eine fokussierte sinnliche Wahrnehmung, ein

³²⁹ Die Auswirkungen unterdrückten „Ärgers“ (*somozi*) werden von den Tao als krankmachend wahrgenommen. Anhaltende „Verärgerung“ führt zu einem „unangenehmen Bauchgefühl“ bzw. einem „schlechten Inneren“ (*marahet so onowned*) (siehe 12.4).

³³⁰ Eine über 80-jährige Frau sagte zu mir, dass das „Schlechte“ (*marahet*) im „Inneren“ (*onowned*) wie Unkraut Wurzeln fassen würde und dass man deshalb die „schlechten Samen“ mitsamt ihrer Wurzeln ausreißen sollte. Sie verwendete dabei den Begriff *topikabowa*, der so viel wie „etwas vollständig [aus seinem Inneren] entfernen“ bedeutet und auf eine bei den Tao verbreitete Emotionsregulierungsstrategie hindeutet, die auf Vergessen, Nicht-Beachten und Verdrängen basiert. Bei der Metapher des Unkrautjäters handelt es sich um eine weibliche, denn eine der zeitintensivsten Tätigkeiten der Frauen darin besteht, ihre „Felder“ vom Unkraut frei zu halten. Der Zustand des „Feldes“ ist ein sichtbarer Ausdruck für die Verfassung des weiblichen „Inneren“.

³³¹ Ein 60-jähriger Bekannter von mir verglich das Meer wiederholt mit menschlichen Emotionen: Die großen tosenden Wellen, das kochende Meer, die spritzende Gischt – all dies entspricht einem „wütenden“ (*somozi*) Menschen. Wenn sich danach die Wellen wieder geglättet haben und das Meer wieder „ausgeglichen“ und „ruhig“ (*mahanang*; 平靜 *pingjing*) ist, erreicht es wieder seinen friedlichen Zustand, der zugleich dem emotionalen Idealzustand der Menschen entspricht. Die Tao sagen, es „sei gut, wenn das Meer ruhig ist“ (*mahanang o wawa a apiya*), weil sich dann auch die Menschen selbst „ruhig“ fühlen würden. Die Umwelt der Tao übt also einen Einfluss auf deren affektives und emotionales Erleben aus, der auch von den Tao als solcher anerkannt wird. Das *mahanang* der Tao entspricht in gewisser Weise dem *maluwelu* der Bewohner des mikronesischen Atolls Ifaluk (LUTZ 1988: 112), das dort eine hohe Tugend darstellt und ebenfalls Charakteristika der Umgebung, wie das Ausbleiben des Windes und die ungekräuselte Wasseroberfläche der Lagune, beschreibt.

rechtzeitiges Sehen und Hören von Gefahren. Erhöhte Achtsamkeit und Vorsicht sorgen dafür, dass das „körperliche Selbst“ keinen Schaden erleidet.

Das dringlichste Sozialisationsziel von Tao-Bezugspersonen ist die Anbindung der „Freiseele“ an das „körperliche Selbst“ des Kindes, da dieses anderenfalls nicht in der diesseitigen Welt überleben kann. Die Sozialisationsstrategien und Abhärtungsübungen der Tao zielen deshalb darauf ab, dass Kinder vom späten Säuglingsalter/ frühen Kleinkindalter an erlernen, sich auch in irritierenden oder frustrierenden Situationen äußerlich „ruhig“ zu verhalten (siehe 20.2). Von besonderer Wichtigkeit ist dabei die volitionale Kontrolle des muskulären Apparates (siehe Kap. 15 + 21.3). Jegliche Schreck-Reaktion (z. B. *startle response*) muss unbedingt unterbunden werden, da ansonsten die „unwissende“ Kindesseele „panikartig davonfliegt“. Das „körperliche Selbst“ des Kindes bedarf zunächst einer Fremdregulation durch die Bezugspersonen; doch spätestens nachdem es zur Selbstregulation befähigt ist und den *mahanang*-Zustand von sich aus erzeugen kann, hört es auf, ein passiver Träger der ihm zugeordneten „Freiseele“ zu sein. Es trägt durch sein bedachtes und „ruhiges“ Verhalten nunmehr aktiv zum Überleben des multiplen Selbst bei.

Das fragile multiple Selbst der Tao kann nur durch den Erwerb „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) als Gesamtkomposition bestehen bleiben. Wer sein Leben an der „normativen Verhaltensetikette der Tao“ ausrichtet und die „anzestralen Gesetze“ befolgt, findet eine Anleitung vor, die ihn in allen Lebenslagen „beschützt“ (*apzatan*). Einflussreiche *meynakem a tao* sowie allgemein Personen mit „moralisch rechtschaffener Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) geben vor, auch in Gefahrensituationen keine „Angst“ (*maniahey*) zu verspüren. Denn das von ihnen erlangte „kulturelle Wissen“ ermöglicht ihnen eine effektive Handhabung im Umgang mit „schlechten Dingen“; sie wissen es zu verhindern, dass die *Anito* Macht über sie erlangen, ihre Seelen stehlen und ihr handlungsunfähiges „körperliches Selbst“ in einer lähmenden Angststarre zurücklassen. Wissensbasiertes aktives Handeln ist in der Tao-Kultur (und natürlich auch anderswo) eine der wichtigsten Strategien der „Angst“-Bekämpfung.³³²

Wenn ein kleines Kind allein zuhause ist, geht man davon aus, dass sowohl sein „Körper“ als auch seine „Freiseele“ „weich“ (*maomei* oder *jimoyat*; 弱 *ruo*) sind. Dies äußert sich darin, dass die Bewegungen des Kindes „langsam“ (動作很慢 *dongzuo hen man*) und „kraftlos“ (沒有力量 *meiyou lilian*) ausfallen. Der *maomei*-Zustand wird von den Tao allgemein mit „Ermattung“ (沒有精神 *meiyou jingshen*), „Krankheit“ (*yamarahet o kataotao*; wörtl.: „dem körperlichen Selbst geht es schlecht“) und „Ängstlichkeit“ (*maniahey*) assoziiert. Generell gilt, dass die *Anito* „kraftlosen/ schwachen Personen“ (*maomei a tao*) – allen voran Kindern – besonders leicht die „Seele“ rauben können.

³³² Eben dieser Zusammenhang zwischen *knowledge and passion* wurde in Michelle ROSALSOs (1980) beeindruckender Studie über das Personenkonzept und soziale Leben der nord-philippinischen Ilongot (die kulturell und linguistisch den Tao nahestehen) zum Ausdruck gebracht.

Maomei a tao werden deshalb häufiger krank und von anderen Personen „schikaniert“ (*jyasnekan*) als andere.

Um Gefahren von ihren Kindern abzuwenden, befinden sich diese nach Möglichkeit immer in Obhut ihrer Bezugspersonen und werden nur in Notsituationen für kurze Zeit unbeaufsichtigt gelassen. In diesem Fall legen (bzw. legten) die Tao einen „Ritual-Dolch“ (*savali; takzes*) und „traditionelles Kleidungsstück“ (*ayob*) neben das Kind. Beide Gegenstände verfügen über magische Kräfte und können alle Personen – egal ob menschlich oder geistartig – töten, sollten sich diese dem Kind nähern und sich an ihm vergehen (siehe 16.2).

Ein interessanter Aspekt der Seelenkonzeption ist die Annahme, dass *pahad* sich während der (frühen) Kindheit überwiegend bei den Eltern aufhält. Die Tao sagen, dass „die Kindesseele der Mutter folgt“ (孩子的靈魂跟著媽媽 *haizi de linghun genzhe mama*), wenn diese zum Arbeiten auf die Felder geht. „Weint“ (*amlavi*) das im Dorf bei einer Bezugsperson zurückgebliebene Kind während der Abwesenheit der Mutter, gehen die Tao davon aus, dass sich die bei der Mutter verweilenden Kindesseele aus irgendeinem Grund „erschreckt“ (*maogto*) hat (z. B. weil sie ein *Anito*-Geistwesen erblickt hat). Sollte sich das kleine Kind über einen längeren Zeitraum nicht wieder beruhigen, wird vermutet, dass die Mutter nicht gut auf die Kindesseele aufgepasst und sie in den Feldern verloren hat. Um dies zu verhindern, ruft die Mutter die kindliche „Freiseele“ in regelmäßigen Abständen, damit sie nicht hinter ihr zurückbleibt.³³³ Sie tut dies auch, wenn das Kind selbst anwesend ist (vgl. NICOLAISEN 1988: 198-200 über die Punan Bah in Borneo).³³⁴

Aber auch der Vater muss achtgeben, dass er keine Orte aufsucht, an denen sich die ihm (eventuell) folgende Kindesseele „erschrecken“ oder sonstwie in Gefahr geraten könnte. Auf keinen Fall darf er an einem Begräbniszug teilnehmen oder Speerfischen gehen. Auch sollte er „nicht auf das offene Meer hinausfahren“ (不能到深海 *bu neng dao shenhai*), weil dort „Unerwartetes“ oder „Unbekanntes“ (意外 *yiwai*) vorhanden ist, vor dem die „unwissende“ Kindesseele „panische Angst“ (*maniahey so pahad*) bekommen könnte. Die von den Eltern zu meidenden Orte werden von den Tao *maspet* genannt.³³⁵ Hierbei handelt es sich um „sehr dunkle“ (暗暗的 *anande*) und menschenverlassene Orte, an denen sich mit großer Wahrscheinlichkeit *Anito* aufhalten (z. B. verlassene Häuser und Bergwälder, in denen man „merkwürdige Geräusche“ (怪聲 *guai sheng*) hört). Das „Grauen“, das die Tao an solchen Orten empfinden, wird *maliliw o kamaspet* genannt.³³⁶

³³³ Die Mutter ruft „*senapen!*“ oder „*senapsenap!*“ („[Seele], komm zurück!“).

³³⁴ Die Schilderung eines Ausflugs auf das Tarofeld der Mutter, in der eine dementsprechende Handlung beschrieben wird, findet sich in den Kindheitserinnerungen des Tao-Schriftstellers SIYAPEN JIPENGAYA (2004: 4-9).

³³⁵ Die chinesische Entsprechung von *maspet* lautet 陰森恐怖地的地方 (*yin-sen-kong-bu de difang*), was sich frei übersetzen lässt mit „mysteriöser, unheimlicher Wald, der einem Grauen und Schrecken einjagt“.

³³⁶ *Maliliw* bedeutet „fühlen“ oder „empfinden“ (siehe auch 12.1).

Da Tao-Eltern nicht mit Sicherheit wissen können, wo sich die „Freiseelen“ ihrer kleinen Kinder zu einem gegebenen Moment aufhalten, ist eine allgemeine Vorsicht und Bedachtsamkeit vonnöten. Kleine Kinder und ihre Eltern bilden in affektiver und emotionaler Hinsicht eine Einheit. Auch die Eltern dürfen sich nicht „erschrecken“, da sich ihr affektiver Zustand bzw. ihre emotionale Reaktion auf eventuell anwesende Kindesseele übertragen könnte. Eine Voraussetzung für das Eltern-Sein bei den Tao ist die Fähigkeit zur emotionalen Kontrolle. Eltern dürfen nicht zu „ängstlich“ sein, weil „weiche Seelen“ (*jimoyat o pahad*) den kindlichen „Freiseelen“ keinen Halt geben könnten.³³⁷

Die kindliche „Freiseele“ wird nach heutiger Auffassung der Bewohner*innen von *Iranmeylek* erst „stark“ oder „kräftig“ (*moyat*; 強 *qiang*), wenn Tao-Kinder mit ca. zwölf Jahren die örtliche Grundschule abgeschlossen haben. Der Zustand des „körperlichen Selbst“ und das im *nakenakem* gespeicherte „Wissen“ wirken sich auf die Verfassung der „Freiseele“ aus und umgekehrt. Die „Stärkung“ der Seele kann deswegen nicht separat von der physischen, kognitiven und emotionalen Reifung der Person betrachtet werden. Von nun an können Heranwachsende die nähere Umgebung des Dorfes verlassen, ohne den Verlust ihrer „Seelen“ befürchten zu müssen. Die Übernahme erster Subsistenztätigkeiten wie „Schnecken sammeln“ (撿螺螄 *jian luosi*) bei den Mädchen und „Angeln gehen“ (去釣魚 *qu diao yu*) bei den Jungen ist eine Vorstufe der Unabhängigkeit. Jugendliche (年輕人 *nianqingren*) im Alter von 17 oder 18 Jahren fangen an, ihre Vorhaben *selbst* zu planen und umzusetzen. Man nennt diesen Lebensabschnitt *makaveyyo a tao*, wobei *makaveyyo* so viel wie „alleine“ oder „selbstständig“ bedeutet. Die Fähigkeit zur Selbstständigkeit und autonomen Durchführung eines Vorhabens setzt voraus, dass *pahad* bei einem weilt und sich nicht mehr verflüchtigt.

Eine wichtige Entwicklungsaufgabe von Kindern, Jugendlichen und jungen Erwachsenen besteht in der sukzessiven Überwindung der initialen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*). In dem Maße, in dem *pahad* sich festigt, wird auch der kindliche Zustand der „Ängstlichkeit“, „Schüchternheit“ und „Verlegenheit“ schrittweise abgestreift. Personen, die über eine „starke Seele“ (*moyat o pahad*) verfügen, treten zunehmend „entschlossener“ und „energischer“ (*masozi*) auf. Der Verankerungsprozess der Seele ist in diesem Alter jedoch noch nicht abgeschlossen. Bei den Tao besteht die Vorstellung, dass ein Mensch mit wachsendem Alter immer „furchtloser“ (*jimaniahey*) wird, bis er sich schließlich gar nicht mehr oder nur noch sehr selten „erschreckt“. „Angst“ und „Scham“ können jedoch nicht für immer besiegt werden; sie verschwinden lediglich hinter einer Fassade aus demonstrativ zur Schau gestelltem vitalem „Ärger“, der zu ihrer kulturellen Überformung

³³⁷ In der traditionellen Zeit haben junge Paare nicht selten ihre ersten beiden Kinder bei Verwandten in Pflege gegeben. Sie folgten dem Rat der *rarakeh* ihrer Verwandtschaftsgruppe, die bei ihrer Entscheidung auch die emotionale Reife der Eltern berücksichtigten (vgl. 5.6.1).

beiträgt.³³⁸ Die Überwindung der „Angst“- und „Scham“-Disposition ist ein quasi-natürlicher Prozess, der sich parallel zum Aufstieg der Heranwachsenden innerhalb der Altershierarchie vollzieht. Denn mit höherem Alter haben die Tao immer mehr jüngere Personen unter sich, die sie „herumkommandieren“ (*pakamotdeh*) dürfen.³³⁹

11.1.3 „Seelenverlust“ (*somalap so pahad*)

Wenn sich ein Kind „erschreckt“ (*maogto*), länger andauernd „weint“ (*amlavi*) oder auf unkontrollierte Weise „wütend“ (*somozi*) wird, ist es den *Anito* gelungen, seine „Seele“ zu stehlen. Dies ist auch der Fall, wenn sein „körperliches Selbst“ (*kataotao*) an einer Verletzung leidet oder ernsthaft krank geworden ist.

Ein häufig genannter Grund für das „Erschrecken“ ist das jähe laute Kläffen eines Hundes oder generell die Wahrnehmung eines unerwarteten lauten Geräusches. Die Kindesseele wird dadurch in „Unruhe“ (*jimahanang*) versetzt, sie „verliert ihren Halt“ (*abo so panaptan so pahad*) und fängt an zu „schweben“ (*mangboz*). Eine „schwebende“ Seele begibt sich normalerweise zu den Eltern (oder einer anderen Bezugsperson), doch wenn sich das Kind in der Alleinsituation befindet, weiß die Seele nicht, wohin sie flüchten soll, um der bedrohlichen Situation zu entkommen. In diesem Fall empfindet die „schwebende“ Seele „Panik“ (*maniahey so pahad*) und „fliegt Hals über Kopf in irgendeine Richtung davon“ (*somalap so pahad*). In ihrer „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) findet sie in den meisten Fällen nicht von allein zum „körperlichen Selbst“ des Kindes (bzw. dessen Eltern) zurück. Sie hat sich „verlaufen“ (迷路 *mi lu*) und irrt orientierungslos in der Umgebung des Dorfes umher. Das Kind verfällt in eine Angststarre³⁴⁰, es „zittert“ (*tozikzik*) und fängt an, ohne Unterlass zu „weinen“ (*amlavi*). Stundenlang lässt sich das Kind nun nicht mehr beruhigen, manchmal dauert dieser Zustand die ganze Nacht. Die Eltern stehen dann am nächsten Morgen in aller Frühe auf und „rufen die

³³⁸ Die Festigung der Seele ist ein Prozess, der mit der Gesamtheit des sozio-kulturellen Lebens der Tao verwoben ist. Der Wechsel von *schwach* zu *stark* korrespondiert mit den Zuständen *weich* und *hart*. *Härte* wird von den Tao allgemein positiv bewertet: Pflanzen (z. B. Süßkartoffel, Taro) können nur verspeist werden, wenn sie *hart* sind, da *Weichheit* auf einen verdorbenen Zustand hindeutet. Auch sind Frauen nach Auffassung der Tao aufgrund ihrer *schwächeren* Muskeln und ihrer *weicheren* Haut weniger „widerstandsfähig“ (*masozi*) als Männer. In affektiver und emotionaler Hinsicht spiegeln sich die Gegensätze zwischen *schwach::stark* und *weich::hart* in den Zuständen „Angst“ (*maniahey*) und „Ärger“ (*somozi*) wider. Da eine Person, die *stark* und *hart* ist und zudem „Ärger“ demonstriert, sich besser gegen andere durchsetzen kann, tritt zudem noch ein Machtaspekt hinzu, der sich im Dualismus von *passiv::aktiv* äußert. Der *schwache/ weiche/ ängstliche* und *passive* Zustand kann teilweise überwunden werden, wenn eine Person „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) akkumuliert und auf diese Weise von einem Zustand der *Unwissenheit* in einen des *Wissens* hinüberwechselt. Aus den oben genannten binären Zuordnungen ergeben sich Hierarchien zwischen *weiblich* und *männlich* sowie zwischen *jung* und *alt*.

³³⁹ Ältere Tao berichten in den Interviews zu ihren Erziehungserinnerungen, dass sie damals (ca. 1930-50) als Kinder ein Bewusstsein für die eigene „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*) und Vulnerabilität besaßen. Bei einer Kindersterblichkeit von schätzungsweise einem Drittel (oder sogar mehr) lebten sie in ständiger „Angst“, dass ein vorzeitiger Kindstod auch sie ereilen könnte. Statistisch gesehen ließ diese Gefahr jedoch nach, nachdem sie etwa das zehnte Lebensjahr erreicht hatten. Die spätere Kindheit und Jugend waren somit weniger von existenzieller „Angst“ geprägt, als die Lebensphase zwischen vier und zehn, in der sich Kinder bereits den Tod vorstellen können, ihm aber (nach ihrem Selbstverständnis) machtlos ausgeliefert sind.

³⁴⁰ Da die „Ellenbogen-“ und „Knieseele“ nicht mehr an ihrem Platz sind, ist der Körper bewegungsunfähig geworden.

Kindesseele“ (*sesenap so pahad no kanakan*) an dem Ort, an dem sie sie vermuten. Üblicherweise handelt es sich hierbei um einen Küstenabschnitt in der Nähe des Dorfes.³⁴¹ Die Seele vernimmt die Stimmen der Eltern und folgt ihnen zurück nach Hause, wo sie wieder mit dem „körperlichen Selbst“ des Kindes vereint wird.

Ohne Kenntnis der Seelenkonzeption der Tao bleiben westlichen Beobachter*innen viele soziale Praktiken und Verhaltensweisen unverständlich. In einem Interview über die Erziehungserinnerungen älterer Personen erwähnte ein Mann, dass man früher Kindern nicht erzählte, wenn die eigene Mutter verstorben war, weil man die Bindung zur Verstorbenen als etwas sehr Gefährliches für das Kind ansah.³⁴² Es sollte unter allen Umständen verhindert werden, dass die kindliche „Seele“ der Mutter zum „Friedhof“ folgte. Kinder mussten sich deshalb durch eigenes „Überlegen“ oder „Grübeln“ (*panaknakman*) selbst erschließen, was geschehen war. Dieses Beispiel illustriert auf eindringliche Weise, dass allzu intensive emotional-psychische Bindungen (z. B. zur eigenen Mutter) aus Sicht der Tao als etwas „Gefährliches“ (*ikeynanawa*) wahrgenommen werden.

Auch ist an dieser Stelle bereits deutlich geworden, dass „Erschrecken“ und länger anhaltendes „Weinen“ von den Tao als problematische Zustände angesehen werden, da sie mit „Seelenverlust“ in Verbindung gebracht werden. Personen müssen sich stets in einer möglichst ausgeglichenen emotionalen Verfassung befinden, um zu verhindern, dass „*pahad* seinen Halt verliert“. Früher trugen die Tao Perlen-Schnüre um die Gelenke, um ihre Seelenaspekte an das „körperliche Selbst“ zu binden.³⁴³ Die aus Rattan gefertigten „Helme“ (*sakop; vinaovaod*) und „Brustpanzer“ (*kalokal*) der Männer üben eine ähnliche Schutzfunktion aus.

11.1.4 Abwendung vom zerstörten „körperlichen Selbst“ (*kataotao*)

Nach dem Tod einer Person trennt sich *pahad* von dem ihr zugeordneten „körperlichen Selbst“ (*kataotao*). Allerdings vollzieht sich die Trennung nicht abrupt, sondern vielmehr als ein langwieriger und schmerzlicher Prozess. In einer Predigt illustrierte der Pastor der Presbyterianischen Kirchengemeinde von *Iranmeylek* was mit *pahad* (靈魂 *linghun*) nach dem Ableben einer Person geschehe: Die Freiseele kann es nicht ertragen, dass der tote „Körper“ zu riechen anfängt, dass seine Haare ungekämmt sind und dass der Verwesungsprozess einsetzt. *Pahad* ist hin und hergerissen zwischen seiner Bindung zum „körperlichen Selbst“ und seiner „Abscheu“ (*iyakyan*) vor dem

³⁴¹ Während der Nacht ist es den Eltern nicht möglich, nach der Kindesseele zu suchen, da zu dieser Zeit zu viele *Anito* aktiv sind. Der Verlust der Kindesseele darf auf keinen Fall mit anderen Dorfbewohner*innen besprochen werden. Am nächsten Morgen dürfen die Eltern beim Verlassen des Dorfes niemandem begegnen; die Suche nach der Kindesseele muss still und heimlich erfolgen.

³⁴² Da Verstorbene bei den Tao möglichst noch am selben Tag bestattet bzw. im Falle eines „schlimmen Todes“, der sich außerhalb des Hauses ereignet, direkt vom Ort des Todes zum *kanitowan* („Friedhof“) gebracht werden, konnte es durchaus passieren, dass ein Kind von all dem nichts mitbekam.

³⁴³ In den letzten Jahrzehnten sind die traditionellen Schnüre vereinzelt durch Gummibänder ersetzt worden – eine Praxis, die man auch heute noch bei sehr alten Frauen beobachten kann.

Leichengeruch. Schließlich hält *pahad* es nicht mehr aus und verlässt den Verstorbenen für immer.³⁴⁴ Von diesem Zeitpunkt an beginnt ihre Verwandlung in einen „Ahnengeist“ (*inapowan*).³⁴⁵

Es kann vorkommen, dass die „Ahnenseele“ (nicht mehr *pahad* und noch nicht *inapowan*) sich in den ersten Wochen und Monaten nach der erfolgten Trennung vom „Körper“ wiederholt in der näheren Umgebung des Dorfes zeigt. Die sich in einem Übergangsstadium befindende Seele begibt sich gelegentlich – den *Anito* nicht unähnlich – in die „Körper“ bestimmter Wirtstiere. Deren auffälliges Verhalten dient den Tao als ein Hinweis für die Begegnung mit einem „Ahnengeist“. Als ich mit einem Freund in den Obstgärten von *Iranmeylek* unterwegs war, sah er im Gebüsch eine braune, etwa 1,5 Meter lange Schlange, die, obwohl wir uns ihr näherten, eingerollt liegen blieb. Er schloss daraus, dass es sich um die „Ahnenseele“ seiner kürzlich verstorbenen Mutter handeln müsse. Er sagte, dass er vor dem „Ahnengeist“ seiner eigenen Mutter keine „Angst“ (*maniahey*) zu haben brauche.

Nachdem die „Ahnenseele“ ihren Trennungsschmerz überwunden hat, fliegt sie nach traditionellen Vorstellungen zu einer „weißen Insel“ (*malasavong a pongso*), die im Süden Lanyus lokalisiert wird.³⁴⁶ Es ist jedoch unklar, ob alle mit *pahad/ inapowan* verbundenen Seelenaspekte die Reise zu dieser Insel antreten. Bei OKUDA et al. (1939: 26, zitiert in BISCHOFF-OKUBO 1989: 54) findet sich der Hinweis, dass einige Seelenaspekte in „Schilfhalm“ (*imogao*; 蘆葦莖 *luweijing*) eingehen. Für diese Annahme spricht, dass „Schilfhalm“ auch heute noch bei den Tao als magischer Abwehrzauber gegen die *Anito* eingesetzt werden.³⁴⁷ Wenn die Tao sich von den *Anito* verfolgt wähnen, flüchten sie sich bisweilen in „Schilfhaine“, die ein für bösertige Geistwesen undurchdringliches Dickicht bilden.³⁴⁸ In der relativen Sicherheit der „Schilfhaine“ gelingt es den Tao, ihre „in Aufruhr versetzte Seele“ (*abo so panaptan o pahad*) an einem „panikartigen Wegfliegen“ (*somalap so pahad*) zu hindern und durch „ruhiges“ (*mahanang*) Verharren wieder an ihr „körperliches Selbst“ zu binden (siehe 19.2.2). Die Aussage aus OKUDA et al. (1939) sowie die „schützende“ Eigenschaft des

³⁴⁴ Vgl. KÄSER 1977: 277-8 über die Transformation des „gutartigen geistartigen Doppels“ (*ngúnúyéech*) bei den Bewohner*innen des mikronesischen Chuuk-Atolls. Ein Exkurs nach Mikronesien erscheint aus zwei Gründen sinnvoll: Zum einen sind die lokalen (traditionellen) Seelenvorstellungen dort recht gut erforscht (BURROWS & SPIRO 1957; FISCHER 1965; KÄSER 1977; GOODENOUGH 2002) und zum anderen ist diese Region durch Meeresströmungen mit den nordöstlichen Philippinen verbunden, d. h. trotz einer beträchtlichen geografischen Entfernung bestand in den letzten Jahrhunderten immer wieder die Möglichkeit, kultureller Kontakte zwischen Mikronesien und diesem Teil des insularen Südostasiens (vgl. auch LUTZ 1988).

³⁴⁵ Ich unterscheide in dieser Arbeit zwischen „Ahnengeist“ und „Totengeist“, weil ersterer die fortdauernde Existenz von *pahad* bezeichnet und letzterer aus dem namentlich nicht hervorgehobenen bösertigen Doppel hervorgeht, das mit den *Anito* identisch ist (s. u.).

³⁴⁶ Sie folgt somit den Migrationsbewegungen der Tao, deren Vorfahren von den nord-philippinischen Batan-Inseln eingewandert sind, in umgekehrter Richtung.

³⁴⁷ Ein mit Zaubersprüchen versehenes Geflecht aus „Schilfhalmen“ blockiert bösertigen Geistwesen den Weg. Auch werden heute noch vereinzelt Schilfgeflechte auf den Feldern als Abwehrzauber angebracht, um „schlechte Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) fernzuhalten.

³⁴⁸ Es besteht eine Analogie zwischen Menschenansammlungen und „Schilfhainen“, die beide aufgrund ihres dichten Beisammenseins „Schutz“ (*apzatan*) vor den *Anito* gewähren.

„Schilfs“ deuten auf einen längerfristigen Verbleib von Teilaspekten der „Ahnenseele“ in der Umgebung des Dorfes hin.

Unter bestimmten Umständen ist *pahad* nicht willens, sich nach dem Tod des „körperlichen Selbst“ in einen „Ahnengeist“ zu transformieren. Wenn der körperliche Träger auf tragische Weise ums Leben gekommen ist (z. B. durch Unfall, während einer Schwangerschaft, in jungem Alter oder durch Ertrinken im Meer) ist *pahad* emotional aufgewühlt und sinnt auf „Rache“ (*patonggalen*). Die verstörte „Seele“ verbleibt in der Nähe des Leichnams, um dort auf ein (unbeteiligtes) vorbeigehendes Opfer zu warten. Von „Rache“-Gefühlen dieser Art beherrscht, gleicht *pahad* einem böartigen *Anito*-Geistwesen. Um Schaden von der Dorfgemeinschaft abzuwehren, wurde der Leichnam einer durch einen „schlimmen Tod“ ums Leben gekommener Person bis in die 1960er-Jahre an bestimmten Meeresklippen abgelegt, von denen er bei einsetzender Flut fortgespült wurde (*cliff burial*). Durch das Verschwindenlassen des Leichnams wollten die Tao sich der böartigen „Freiseele“ entledigen.³⁴⁹

Aus heutiger christlicher Sicht steigt die „Seele“ nach dem Ableben des „Körpers“ zum „Christlichen Gott“ (*ama to do to*) in den Himmel auf. Da *pahad* von den Tao als multipel angesehen wird, lassen sich traditionelle und christliche Vorstellungen jedoch miteinander verbinden. Sie stehen nach Auffassung vieler Tao nicht notwendigerweise in einem Widerspruch zueinander.

11.2 Das „böartige geistartige Doppel“

Die Existenz einer „Freiseele“ deutet nach MAGEO (2003: 36) in vielen Kulturen auf eine Division des Selbst in einen konstitutiven und einen mit dem „Körper“ affilierten Teil hin. Der mit der „Freiseele“ assoziierte Selbstanteil überdauert den physischen Tod des „Körpers“ und genießt ein im Prinzip ewiges Leben. Auch zeichnet er sich in der Regel durch ein an die *soziale Persona* gebundenes Verhalten aus, das ihn in Übereinstimmung mit sozial-normativen Vorstellungen agieren lässt. In Kulturen mit ausgeprägter sozial-relationaler Orientierung gelten die idiosynkratischen oder subjektiven Aspekte des Selbst häufig als problematisch. Dies kann im Extremfall dazu führen, dass sie nicht mehr als etwas Menschliches, sondern vielmehr als etwas animalisches oder geistartiges aufgefasst werden (siehe z. B. MAHONY (1969: 134-5) über die „schlechte Seele“ (*soope*) bei den Bewohner*innen des mikronesischen Chuuk-Atolls). Bei den Tao führen die kulturell und sozial unerwünschten Aspekte des Selbst ein Eigenleben als *Körperseele* bzw. als namentlich nicht hervorgehobenes böartiges geistartiges Doppel.

³⁴⁹ Manchmal wurden die Leichen der auf tragische Weise ums Leben gekommenen Personen auch in Felshöhlen abgelegt (LIU 1959: 165 + 180), was die „Angst“ (*maniahey*) der Tao vor diesen Orten erklärt. Die Art der Bestattung richtete sich aber auch nach der Lebensführung eines Menschen. Die körperlichen Überreste „böser Menschen“ (*marahet a tao*) wurden von ihren Angehörigen häufig lieber den Naturgewalten übergeben, als sie auf dem „Friedhof“ (*kanitowan*) zu begraben. Da *cliff burial* seit vielen Dekaden von der taiwanesischen Regierung untersagt ist, werden heute sämtliche Verstorbenen auf dem *kanitowan* bestattet. Um die „negativen Einflüsse“ der durch einen „schlimmen Tod“ ums Leben gekommenen Personen zu minimieren, werden deren Leichen sofort und auf direktem Wege zum *kanitowan* gebracht. Auf entsprechende Zeremonien im Haus des Verstorbenen wird verzichtet.

Es ist schwierig, über das böartige geistartige Doppel der Tao zu schreiben, weil hierzu nur sehr selten konkrete Aussagen von den Tao gemacht werden. Man kann die Körperseele nicht mit Worten fassen, weil sie non-verbaler Natur ist und „wilde“, subjektive, die Ordnung der Dinge durcheinanderbringende Eigenschaften besitzt. Sie wird von den Tao im „tiefsten Inneren“ (*onowned*) lokalisiert, an eben dem Ort, an dem unterdrückte oder verdrängte Gefühle und andere Regungen verbannt werden (siehe Kap. 12). Die in der Außenwelt angesiedelten „schlechten Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) stehen mit den problematischen inneren Aspekten des Selbst in einer direkten Verbindung, da sie durch „Verunreinigung“ (*matuying*) in das „körperliche Selbst“ aufgenommen werden. Die Tao können letztlich nichts dagegen ausrichten, dass im Laufe ihres Lebens immer mehr „schlechte Dinge“ in ihr „Inneres“ gelangen und allmählich zu einer Zerstörung des „körperlichen Selbst“ beitragen. Sie können nur versuchen, diesen Prozess durch entsprechendes Verhalten zu verlangsamen. Die „Verunreinigung des Inneren“ (*jyatnow onowned*) sowie auch die „Besessenheit durch böartige Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) sind ineinander übergehende Zustände, die mit den *Anito* in einen Zusammenhang gebracht werden.

Ich beginne meine Erörterung des böartigen geistartigen Doppels bei den Tao mit den wenigen konkreten Hinweisen auf seine Existenz. Dann beschreibe ich „Freiseele“ und Körperseele als festgelegte Positionen innerhalb eines verschiedene Lebensbereiche durchdringenden Rechts-Links-Dualismus. Als nächstes schildere ich, wie eine Kontaminierung mit „schlechten Dingen“ von den Tao vermieden werden kann und wie sich der Zustand der „Besessenheit“ äußert. Es ist in jeder Lebenslage wichtig, den eigenen „Ärger“ (*somozi*) zu fokussieren, da ansonsten externe ebenso wie interne „schlechte Dinge“ die Kontrolle über das multiple Selbst erlangen. Auch bedarf es eines regulierten Umgangs mit den im „Inneren“ befindlichen Körperflüssigkeiten. Idiosynkratische und subjektive Regungen dürfen unter keinen Umständen an die Oberfläche gelangen.

11.2.1 Die „Anito im lebenden Menschen“ (*Anito no maviay a tao*)

In keinem der mir bekannten anthropologischen Texte zu den Tao wird direkt auf das Konzept einer Körperseele verwiesen. Es gibt in der Literatur jedoch vereinzelt Hinweise, die auf ihr Vorhandensein schließen lassen. So findet sich in BENEDEKs Dissertation (1987) eine für meine Argumentation wichtige Textpassage, die ich in voller Länge zitieren möchte:

The sense of the word *anito* is not quite clear. The majority of the Yami will agree that it means the soul of a dead man, thus indicating that it designates an invisible entity. But the corpse is also spoken of as *anito*, and in this case it is not an invisible entity. *Furthermore, they often talk about the anito no mavyay a tawo, which means the „ghost of the living person.“ This concept should not be confused with the „soul“ of a living person, for which the Yami word is pahad. The way I see it, there is a potential malevolent ghost in all the living, and in certain cases the malevolence is manifested even during a person’s lifetime.* It is not clear, however, if the „ghost of the living person“ coincides with the ghosts which are released at the time of death. The Yami themselves cannot tell the difference. If pressed for an answer, they usually make up one which in most cases is not accepted

by others. Such makeshift answers are forgotten almost immediately by the informants themselves, and, at the time of the next conversation, under pressure they make up a totally different and even more fantastic answer. (BENEDEK 1987: 119; Hervorhebungen von mir, L.F.)

Die hier erwähnten *Anito no maviay a tao*³⁵⁰ sind BENEDEK und seinen Informanten zufolge eine im „Körper“ (*kataotao*) der Tao wirkende spirituelle Kraft, die als böse aufgefasst wird. BENEDEK betont, dass die *Anito no maviay a tao* nicht mit der „Freiseele“ *pahad* zu verwechseln sind, sondern ein im Verborgenen vorhandenes böses Potenzial der Menschen darstellen, das sich in bestimmten Situationen manifestiert. Während meiner Feldforschung in *Iranmeylek* ist mir die Bezeichnung *Anito no maviay a tao* nicht begegnet, doch dies ist nicht weiter verwunderlich, weil die Sprechweisen in den Tao-Dörfern verschieden sind und BENEDEK während seines Aufenthaltes auf Lanyu in *Yayo* an der Westküste der Insel wohnte.

Auch wenn die meisten Tao in *Iranmeylek* dies nicht zugeben würden, kommt es gelegentlich vor, dass Personen, die sich grob fehlverhalten, von den Dorfbewohner*innen als *Anito* bezeichnet werden. Selbiges berichtet auch HSIE Yong-Quan (2004: 7; zitiert in SINAN JYAVIZONG 2009: 75) für die Bewohner*innen von *Iraraley* an der Ostküste Lanyus:

Traditionellerweise nannten die Tao ihre Verstorbenen *Anito*, wobei *Anito* als Synonym für die verstorbene Person benutzt wurde. Wenn jemand in seinem Inneren merkwürdige Gefühle und Gedanken hegte, sich böse aufführte und anormal verhielt, sagte man, dass er wie ein *Anito* wäre (Übersetzung von mir; L.F.).

In *Iranmeylek* nennt man ungehorsame Kinder manchmal *likey o anito*, was so viel wie „kleine *Anito*“ bedeutet. Die Assoziation mit bösen Geistwesen findet sich auch im chinesischen bilingualen Alltag, wenn man eine betrunkene Person abschätzig als 酒鬼 (*jiugui*) bezeichnet, was so viel wie „Schnaps-Teufel“ bedeutet.

11.2.2 Rechts-links, oben-unten

Bei vielen TYZM-Gruppen (Ami, Paiwan, Puyuma, Rukai, Bunun, Saisiyat) findet sich ein Dualismus von *rechts* = gut und *links* = böse. So gehen die Ami davon aus, dass ein Mensch über zwei *kawas* genannte Seelen verfügt, die auf der *rechten* bzw. der *linken* Schulter lokalisiert werden. Das *rechte kawas* gilt als männlich, lehrend, wohlwollend, hilfsbereit und gut während das *linke kawas* als weiblich, verführerisch, unfreundlich und schlecht angesehen wird. (FURUNO 1972: 16-18; zitiert in YAMADA 2002: 64). Bei den Paiwan existieren mehrere *cemas* genannte Seelen, von denen ein wohlwollendes auf der *rechten* Schulter residiert und einen bösen, das die Menschen zu Übeltaten wie Diebstahl verführt, auf der *linken* (FURUNO 1972: 19-20; zitiert in YAMADA 2002: 65). Die Puyuma

³⁵⁰ Das Wort *mavyay* (bzw. *maviay*) in *anito no mavyay a tawo* (*Anito no maviay a tao* in meiner Transkriptionsweise) leitet sich von der Wurzel *-viay* ab, die „lebend“ oder „lebendig“ bedeutet (RAU & DONG 2006: 557). Das rituelle Schweinefleisch der Tao (*viney* bzw. *vinaiy*) geht auf dieselbe Wurzel zurück (siehe 6.4.). BENEDEKs Übersetzung mit „*Anito* der lebenden Menschen“ ist also korrekt.

stellen sich zwei *birua* bei jedem Menschen vor, wobei sich ein wohlwollendes auf der *rechten* Schulter befindet und eine übelwollendes auf der *linken* (FURUNO 1972: 19; zitiert in YAMADA 2002: 65). Bei den Rukai befinden sich die *abak* genannten Polaritäten nicht in den Schultern, sondern in der *rechten* und *linken* Kopfhälfte, wobei erstere als gut angesehen wird und letztere als mörderisch (FURUNO 1972: 19; zitiert in YAMADA 2002: 65).

Die oben skizzierte moralische Ordnung begreift den symmetrisch aufgebauten menschlichen Körper als eine Analogie für verschiedene sich überlappende Diskurse, in denen hierarchische Statusbeziehungen zum Ausdruck gebracht werden. Bei den Tao wird ebenso wie bei den genannten TYZM-Gruppen die rechte Körperseite mit dem „guten“ (*apiya*) Prinzip verbunden, die linke hingegen mit dem „schlechten“ (*marahet*). Das Moralische ist dabei nicht an abstrakte Prinzipien gebunden, sondern vielmehr an einen körperlichen und spirituellen Ist-Zustand. Das moralisch „Gute“ artikuliert sich durch „Stärke“ (*moyat*), das moralisch „Schlechte“ hingegen durch „Schwäche“ (*jimoyat* bzw. *maomei*) (vgl. 6.5). Ich möchte dies im Folgenden anhand zweier Beispiele („Fäuste schwingen“ (*manwawey*) bei der Einweihungen „großer Kanus“; Schlag-Geste) illustrieren.

Bei der Einweihung der „großen Kanus“ (*cinedkeran*) demonstrieren die am Ritual teilnehmenden Männer auf eindrucksvolle Weise „Stärke“ indem sie ihre muskulären Körper zu Schau stellen und allgemein „furchterregend“ (*masozi*) auftreten.³⁵¹ Sie nehmen eine breitbeinige Stellung mit vorgezogenem *rechten* Fuß ein, der Kopf ist erhoben, die Augen weit geöffnet und der Blick „starrend“ (*vezezngen*). Durch einen Biss auf die Unterlippe verhindern sie, dass „schlechten Dinge“ durch den Mund in sie eindringen. Ihr Auftritt wird von schrillen, kurzen Schreien und energischen, ruckartigen Körperbewegungen begleitet. Zusammen versetzen sie das tonnenschwere Boot in Schwingungen bis sie es schließlich in einem schier übermenschlichen gemeinsamen Kraftakt mehrmals in die Höhe werfen. Die prägnanteste Geste bei diesem Ritual besteht jedoch in einem „Schütteln der Fäuste“ (*manwawey*), wobei bei genauerem Hinsehen nur die *rechte* Faust in kreisenden Bewegungen auf Brusthöhe geschwungen wird, während die *linke* auf der Höhe des Penis bzw. des Unterleibes bewegungslos verharrt. Die von den Männern zur Schau gestellte „Kraft“ und „Stärke“ ist eine an die *Anito* gerichtete „Drohung“ (*anianniahin*); sie soll bezwecken, dass die böartigen Geistwesen sich von dem neu eingeweihten Kanu fernhalten, sodass sich ihm keine „schlechten Dinge“ anheften.³⁵²

³⁵¹ Ich habe im Februar 2011 in *Iraraley* die Einweihung eines *cinedkeran* beobachtet und im Juni 2011 in *Iranmeylek* als Teilnehmer an diesem Ritual mitgewirkt.

³⁵² Eben diese Geste des *rechtsseitigen* „Fäuste-Schüttelns“ war bis ca. 1980 in *Iranmeylek* gebräuchlich, wenn einem Mann von einem nicht identifizierbaren Täter etwas „gestohlen“ (*manako*) wurde oder die Wasserzufuhr zu seinen Feldern in seiner Abwesenheit absichtlich unterbrochen wurde – was innerhalb weniger Tage zum Verwelken der Taros und somit zum Verlust der Existenzgrundlage führt. Der betreffende Mann stieg dann am späten Nachmittag, wenn alle von den Feldern zurück ins Dorf gekommen waren, auf das Dach seines Hauses und ließ die Dorfbewohner*innen „Fäuste schüttelnd“ wissen, was ihm widerfahren ist. Währenddessen „stieß er Flüche aus“ (*mangazyazit*), die den unbekannt

Im Alltag der Tao sehr häufig zu beobachten ist die Schlag-Geste, die immer mit der erhobenen *rechten* Hand ausgeführt wird.³⁵³ Sie erfolgt üblicherweise im Sanktionierungskontext im Zusammenhang mit der Erziehungsmethode des „Anblaffens“ (*ioya*). Die „schimpfende“ Person ist für gewöhnlich mindestens eine Generation älter als die ausgeschimpfte Person und ein Angehöriger ihrer Verwandtschaftsgruppe. Beim „Anblaffen“ wird der Oberkörper leicht vorgebeugt und die *rechte* flache Hand schnell und unvermittelt zu einer Schlag-Geste erhoben. Diese ist ausgeprägter, wenn es sich bei der zu sanktionierenden Person um ein Kind handelt. Manchmal wird die Schlag-Geste nicht nur angedeutet, sondern auch ausgeführt.³⁵⁴ Die *linke* Hand verhält sich derweil passiv, manchmal wird sie hinter dem Rücken der „anblaffenden“ Person verschränkt (siehe Kap. 22).

Wie kann man die aktiven Bewegungen der *rechten* Seite (Faust, Hand, Fuß) bei gleichzeitig passivem Verharren der *linken* Seite beim *manwawey* und „Schimpfen“ auf *ioya*-Weise bei den Tao erklären? Die Bewohner*innen von *Iranmeylek* sind der Auffassung, dass man Gesten wie das *manwawey* auf verbale Weise nicht vermitteln kann. Sie glauben, dass man ihre kulturelle Bedeutung nur durch soziale Praxis gefühlsmäßig erfahren kann. Durch hermeneutische Betrachtung (sowie auch meine eigene Teilnahme am *manwawey*-Ritual) gelange ich zum Schluss, dass sich der „gut“:„schlecht“-/ „stark“:„schwach“-Diskurs auch auf die *links*- und *rechtsseitig* residierenden Aspekte der „Freiseele“ *pahad* bezieht, die folglich hinsichtlich ihrer Wirkungskräfte Unterschiede aufweisen.

Die Seelenaspekte der *rechten* Seite verfügen über „stärkere“ Abwehrkräfte im Umgang mit den *Anito*, sie lassen sich weniger leicht von diesen „verführen“ (*manivet so anito*). Das Kreisen der *rechten* Faust beim *manwawey* ist eine kontrollierte Bewegung, auch wenn es so aussieht, als ob es gleich zu einer unkontrollierten Entladung von „Wut“ (*somozi*) kommen würde. Nach meinem Verständnis sind die „Gelenkseelen“ der *rechten* Seite mit dem „gutartigen geistartigen Doppel“ identisch, das mittels der *rechten* Faust/ Hand „Durchsetzungsfähigkeit“ ausstrahlt und somit eine affizierende Wirkung auf seine Umwelt ausübt.

Die *linksseitigen* Seelenaspekte stimmen hingegen mit dem namentlich nicht hervorgehobenen böartigen geistartigen Doppel überein, das in einer „Ruhe“ (*mahanang*)-Position fixiert werden muss, um zu verhindern, dass die mit ihm assoziierten Kräfte „in Aufruhr geraten“ (*mazagzag*). Die Kontrolle über den „schwachen“/ „schlechten“ Aspekt des Selbst erfolgt entweder über die kreisende *rechte* Faust, die sämtliche „schlechten Einflüsse“ von ihm fernhält oder aber durch Verbergen der *linken*

Übeltäter treffen sollten. Anders als bei den Bootseinweihungen wurde die auf dem Hausdach vollzogene Handlung jedoch nicht *manwawey*, sondern *manawatawag* genannt.

³⁵³ Die Schlag-Geste mit der *rechten* erhobenen Hand tritt auch bei den Bara in Madagaskar auf (SCHEIDECKER 2017). Die überregionale Verbreitung dieser Handbewegung deutet möglicherweise auf ein älteres kulturelles Konzept hin, das in Folge der austronesischen Expansion „mitgewandert“ ist.

³⁵⁴ Ich habe jedoch nie gesehen, dass ein Kind während des „Anblaffens“ tatsächlich von einer herabsausenden Hand getroffen worden wäre: Immer entzogen sich die Kinder der Situation, indem sie blitzschnell „Reißaus nahmen“ (*miyoyohyo*).

Hand hinter dem Rücken beim „Schimpfen“ auf *ioya*-Weise. In den nächsten Abschnitten werde ich die nicht-fokussierten und unkontrollierten Handlungen beschreiben, die sich einstellen, wenn die *linksseitigen* Seelenaspekte trotz aller Schutzvorkehrungen dennoch in Bewegung geraten.

Die mit der *rechten* Hand ausgeführte Schlag-Geste, die beim „Schimpfen“ auf *ioya*-Weise Verwendung findet, erzeugt eine Verbindung zwischen zirkulierender „Ahnenseele“ (*pahad* bzw. *inapowan*) und einem zu sanktionierenden „Fehlverhalten“ (*miraratenen*). Die „angedrohte“ Schlag-Geste ist keine bloß praktische Handlung, sie ist aufgrund des *rechtsseitig* residierenden „gutartigen geistartigen Doppels“ mit moralisch-spirituelle Bedeutung aufgeladen. In gewisser Weise werden Tao-Kinder deshalb beim „Anblaffen“ direkt von ihren „Ahnen“ – den höchsten moralischen Instanzen – sanktioniert.

Der symmetrisch aufgebaute menschliche „Körper“ (*kataotao*) ist eine Allegorie für das bilaterale Verwandtschaftssystem der Tao: Auf der *rechten* Seite sind in den „Gelenkseelen“ die hierarchischen Positionen innerhalb der *asa so inawan* angesiedelt (Ururgroßvater, Urgroßvater, Vater, Sohn, Enkel, Urenkel, Ururenkel); auf der *linken* Seite diejenigen der Affinalverwandtschaft, d. h. der einheiratenden Frauen. Das dem Rechts-Links-Dualismus zugrundeliegende „Körper“-Modell bewirkt, dass das Weibliche bei den Tao gegenüber dem Männlichen als „schwach“ und „schlecht“ aufgefasst wird (vgl. 8.2).

Eine der wenigen Erwähnungen des Rechts-Links-Dualismus in der Literatur zu den Tao findet sich bei ARNAUD (2007: 184-5). Sie beschreibt das *mivanwa*-Ritual, bei dem zu Beginn einer jeden „Fliegende-Fische-Saison“ (*rayon*) die Fischeschwärme auf rituelle Weise mit Blut an die Küsten Lanyus gelockt werden und bei dem die „traditionellen Kanus“ (*tatala*) der einzelnen Verwandtschaftsgruppen eine wichtige Rolle spielen. Die „Kanus“ werden an der *vanwa* nicht beliebig nebeneinander aufgestellt, sondern entsprechend ihres rituellen Status und Alters. Neu eingeweihte „Kanus“ kommen immer *rechts* zu liegen, das älteste „Kanu“ (das sich in einem vergleichsweise schlechten Zustand befindet) hingegen *links*.³⁵⁵ In *Iraraley* (wo ARNAUD seit 1972 forscht) wird der *rechten* Bootsseite eine vitalisierende Wirkung beigemessen. Männer, die sich beim *mivanwa*-Ritual ihren Anteil vom Opferblut von der *rechten* Seite abholen, können ihre „Vitalkraft bewahren“ und zahlreiche Kinder zeugen.³⁵⁶ Wenn ein auf der rechten Seite der *vanwa* platziertes „großes Kanu“ (*cinedkeran*) an diesem Tag mit Blut beschmiert wird, erfährt es eine „Stärkung“ und „und hat das Glück auf seiner Seite“ (ARNAUD 2007: 184).

³⁵⁵ Nicht rituell eingeweihten *tatala* müssen auf der *linken* Seite verbleiben; sie dürfen nicht *rechts* aufgestellt werden.

³⁵⁶ Das Opferblut wird in Bambusgefäße abgefüllt und in der *vahey* aufgehängt. Auf diese Weise wird eine magische Verbindung zwischen dem Haushalt und den „Fliegenden Fischen“ erstellt. Das Opferblut von der *rechten* Bootsseite ist jungen Männern vorbehalten, deren Frauen noch keine Kinder geboren haben. Männer, die bereits viele Nachkommen haben, nehmen sich ihren Anteil vom Opferblut hingegen von der *linken* Seite.

Da die „traditionellen Kanus“ von den Tao als Manifestationen der „Ahnen“ (*inapowan*) und somit als lebendige, beseelte Wesen aufgefasst werden (vgl. 11.1.1.), ist es nicht weiter verwunderlich, dass menschliche „Körper“ Ähnlichkeiten mit Bootskörpern aufweisen. Aus ARNAUDs Bemerkungen geht hervor, dass der Rechts-Links-Dualismus bei den Tao ein System darstellt, das sowohl den Mikro- als auch den Makrokosmos durchdringt, da sich das Prinzip der *rechten* und *linken* Seite auch bei Booten und Orten wie dem „Bootsanlegeplatz“ wiederfindet.

Die von ARNAUD für *Iraraley* beschriebene Seelenvorstellung bestätigt meine Vermutung eines im „menschlichen Körper“ *rechtsseitig* residierenden „gutartigen geistartigen Doppels“ und eines *linksseitig* verorteten böartigen geistartigen Doppels – nur dass ARNAUD denselben Sachverhalt in einer anderen Terminologie (*énergie vitale*) zum Ausdruck bringt. Ihr zufolge symbolisieren die *rechte* Hand eines Menschen die „Vitalkraft der *rechten* Seite“ (*pahad do*³⁵⁷ *wanan*) und die *linke* Hand die „Vitalkraft der *linken* Seite“ (*pahad do uri*). Der Sitz der Vitalkräfte befindet sich in den Schultergelenken: Die *rechte* Schulter repräsentiert die „starke Vitalkraft“ (*moyat*³⁵⁸ *a pahad*), die „erst beim Eintritt des Todes den Körper verlässt“ und auf eine „weiße Insel“ flieht, wo sie vor den Machenschaften der *Anito* in Sicherheit ist; die in der *linken* Schulter untergebrachte Vitalkraft ist aufgrund ihrer „Schwäche“ viel schreckhafter und „springt aus dem Körper heraus“ [*somalap so pahad*; L.F.] sobald sie ein böartiges Geistwesen erblickt. In diesem Fall „wird das betroffene Individuum krank oder von Alpträumen geplagt“ (ARNAUD 2007: 185).

Die Verankerung am oder im „körperlichen Selbst“ ist also bei der *linksseitigen* Körperseele viel fragiler. Auch vermag sie es nicht, nach dem Ableben des „Körpers“ den *Anito* zu entkommen, die rettende „weiße Insel“ befindet sich außerhalb ihrer Reichweite. Sie wird nach dem Tod der Person unweigerlich von den *Anito* gefangen werden und eine postmortale Existenz als ein von den „schlechten Dingen“ manipuliertes Geistwesen antreten.³⁵⁹ Ihr letztendliches Schicksal rechtfertigt die Bezeichnung der „Vitalkraft der *linken* Seite“ als böartiges geistartiges Doppel.

Parallel zum Rechts-Links-Dualismus existieren bei den Tao noch weitere Systeme, in denen hierarchische und moralische Statuspositionen ausgedrückt werden. Eines hiervon ist der Gegensatz

³⁵⁷ ARNAUD verwendet in ihrer am Französischen ausgerichteten Lautschrift „*du*“ anstelle von „*do*“ (meine Transkription).

³⁵⁸ Bei ARNAUD heißt es „*muyat a pahad*“.

³⁵⁹ Interessanterweise erfährt die dem Rechts-Links-Dualismus und seiner Übertragung auf die Körper-Analogie zugrunde liegende Auffassung, dass Männer durch ihre *rechtsseitige* Verortung „gut“ und „stark“, Frauen hingegen aufgrund ihrer *linksseitigen* Positionierung „schlecht“ und „schwach“ sind, auf der Ebene der sozialen Praxis eine Bestätigung, da Tao-Männer aufgrund ihres Eindringens in die Wildnis der Bergwälder und ihrer Fahrten auf dem Meer tatsächlich über eine größere Reichweite als Tao-Frauen verfügen, deren maximaler Aktionsradius nur bis zu den Tarefeldern reicht. Der „Stärke“-„Schwäche“-Diskurs erlaubt die Interpretation, dass *männliche Seelen* bei den Tao prinzipiell „unsterblich sind“ (weil sie durch ihre Flucht auf die „weiße Insel“ abermals in einen zyklischen Austausch zwischen den Lebenden und den Toten eingehen), *weibliche Seelen* jedoch nicht (weil sie von den *Anito* eingefangen werden und zugrundegehen).

zwischen *oben* und *unten*.³⁶⁰ Die statushöhere Position der „Götter“ (*tao do to*) und einflussreichen „Ahnen“ (*inapowan*) zeigt sich darin, dass sie in den obersten Himmelsgefilden residieren und von dort aus auf die „lebenden Menschen“ herabblicken. In der traditionellen *vahey* wurden die Nahrungsmittel und Insignien der „Ahnen“ auf einer sakralen erhöhten Plattform im hinteren Teil des Hauses aufbewahrt.

In gewisser Weise ist die Körpergröße eines Menschen bei den Tao entscheidend für seinen moralischen Status. Eine hoch aufgewachsene Person hat nicht „zufällig“ eine große Körperhöhe erreicht, sondern vielmehr weil sie (oder ihre Verwandten) sich „moralisch rechtschaffend“ (*apiya so nakenakem*) verhalten haben.³⁶¹ Da das moralisch „Gute“ (*apiya*) bei den Tao mit „Leistungsfähigkeit“, „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*) verwoben ist, überlagern sich aufgrund der allgemeinen menschlichen Entwicklung die Dualismen von „gut“ und „schlecht“ sowie von „stärker“ und „schwächer“ mit denen von *größer* und *kleiner* (d. h. *oben* und *unten*) sowie von „älter“ und „jünger“. Anders gesagt ist die bei den Tao anzutreffende Altershierarchie zugleich eine Hierarchie der relativen Körpergröße und Körperkraft. Dies zeigt, dass das Denken und Fühlen der Tao in einem sehr hohen Maße auf den Zustand des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) ausgerichtet ist.

In besonderer Weise zeigt sich der Dualismus zwischen *oben* und *unten* jedoch im Inneren der Person, im Zusammenwirken zwischen dem weiter *oben* in der Brust-Region angesiedelten *nakenakem* und dem weiter *unten* in der Magen-Darm-Gegend verorteten *onowned*. Die sich im Inneren der Tao abspielenden affektiven und emotionalen Prozesse sind Gegenstand der Kapitel 12 bis 15. In den nachfolgenden Abschnitten werde ich beschreiben, auf welche Weise „schlechte Dinge“ in das „tiefste Innere“ (*onowned*) gelangen und welchen Umgang die Tao mit diesen problematischen Anteilen ihres Selbst gefunden haben. In vielerlei Hinsicht ist das *onowned* der Ort, an dem sich das bösertige geistartige Doppel verbirgt und von dem aus es gelegentlich zutage tritt.

11.2.3 Kontaminierung mit „schlechten Dingen“ (*marahet ta vazvazey*)

Die kulturellen *display rules* der Tao erfordern es, dass eine Person im Alltag „lächelt“ (*mamin*) und eine „heitere Miene“ (*apiya so moin*) aufsetzt. Ein *apiya so moin* erkennt man an den Lachfalten um die Augen herum. Die betreffenden Personen sind „in freudiger Stimmung“ (*masarey*) und „verfügen über ein gutes Inneres“ (*apiya so onowned*). „Schimpfen“ (*ioya; mangavey*) und „grimmiges Gucken“ (*marahet so moin*) ohne kulturell akzeptablen Grund sind hingegen verpönt. Nur in

³⁶⁰ Außerdem zu nennen wäre hier der Unterschied zwischen *dunkel* und *hell*, der auf der Makroebene durch den Wechsel von Tag und Nacht sowie die Phasen des zunehmenden und abnehmenden Mondes gegeben ist und auf der Mikroebene seinen Ausdruck in der unaufhaltsam voranschreitenden „Trübung“/ „Verdunklung“ (*jyatnow*) der Sinnesorgane sowie des „tiefsten Inneren“ (*onowned*) findet.

³⁶¹ Eine kleine Statur ist ein Nachteil, der jedoch durch emsiges Arbeiten und eine allgemein „gute Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) ausgeglichen werden kann. Es wäre deshalb falsch zu sagen, dass physisch kleinere Menschen strukturell benachteiligt wären.

bestimmten Kontexten, wie z. B. der Sozialisation und Erziehung von Kindern und der Wahrung der „Tabu-Vorschriften“ ist es respektablen älteren Personen erlaubt, von diesen „Verhaltensweisen“ (*iyangey*) Gebrauch zu machen. „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*)-Demonstrationen gelten bei den Tao als probates Mittel, um kindliches „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) zu sanktionieren. „Schimpfen“, „Klapsen“ (*kabagbag*) und das Zuwerfen „böser Blicke“ (*marahet so moin*) sind im späten Säuglings- und frühen Kleinkindalter maßgeblich an der Evoation einer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) beteiligt (siehe Kap. 20-25). Tao-Bezugspersonen widmen ihren Kindern nur selten exklusive Aufmerksamkeit. Wenn Kinder von ihren Eltern „direkt angeguckt werden“ (*vezezngen*) schwant ihnen deshalb zumeist nichts Gutes. Das „böse Gesicht“ der Eltern ist Ausdruck einer Sozialisationspraxis, die auf einer Markierung des Negativen basiert. Niemals jedoch dürfen statusniedrigere, jüngere Tao die älteren Generationen „anstarren“ geschweige denn mit ihnen „schimpfen“ (siehe 19.3.1).

„Ärger“ (*somozi*) ist bei den Tao hyperkognisiert; bereits subtile Anzeichen wie eine geringfügig zu laute Stimme, ein fehlendes „Lächeln“ oder eine etwas zu ruppig ausgeführte Bewegung gelten als Indizien für eine „gereizte Stimmung“ (*mindok*). Personen, die grundlos „verärgert“ oder „wütend“ sind, werden von den Dorfbewohner*innen „beschämt“ (*jyasnesnekan*) und gemieden. Kommt dergleichen „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) öfter vor, muss eine Person mit anhaltender sozialer Ausgrenzung rechnen. Nach einem „Streit“ (*macigalagalagal*) können die Betroffenen nicht sofort wieder in die soziale Gemeinschaft integriert werden, sie müssen sich in ihr Wohnhaus zurückziehen, bis die von ihnen ausgehende „Verunreinigung“ (*matuying*) nachgelassen hat. Die meisten Tao haben ein ruhiges, leises und bedachtes Auftreten, das in der Vergangenheit viele Ethnograph*innen dazu bewogen hat, die Bewohner*innen Lanyus als „friedliebend“ (*peaceful*) und „nicht aggressiv“ (*non-aggressive*) zu beschreiben (SCHEERER 1908: 186; LEACH 1937: 417 + 424; STEWART 1937: 305, 1947: 355; DE BEAUCLAIR 1958: 87; LI 1959: 53). Aus meiner Sicht handelt es sich hierbei jedoch um eine verkürzte Darstellung, denn die im Alltag zu beobachtenden Strategien der „Ärger“-Vermeidung müssen im Zusammenhang mit „wütenden Kontrollverlusten“ (*zomyak*) gesehen werden, die in regelmäßigen Abständen bei bestimmten Individuen erfolgen und in ihrer Heftigkeit einen verstörenden Eindruck auf die soziale Gemeinschaft hinterlassen.

Vor „Ärger“/ „Wut“ „verzerrte Gesichter“ (*marahet so moin*) werden von den Tao nicht nur als „unangenehm“ (不舒服 *bu shufu*) empfunden, sie gelten zudem als „gefährlich“ (很危險 *hen weixian*), weil von ihnen eine „gesundheitsschädigende“ (對身體不好 *dui shenti bu hao*) Wirkung ausgeht. (All diese Konnotationen sind im Begriff *marahet* enthalten, der im Wesentlichen auf eine negative Beeinträchtigung des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) verweist.) Das *marahet so moin* einer respektablen älteren Person wirkt wie eine „Drohung“ (*aniannahin*) auf andere, da jeder weiß, dass

anhaltender „Ärger“ ernsthafte Konsequenzen nach sich ziehen kann. Ältere Personen mit einem „schlechten Charakter“ (*marahet so iyanzey*) sind schnell „erbst“, sie können den in ihren aufsteigenden „Ärger“ nicht mäßigen und „platzen wie ein Luftballon“ (*akmey a ni zombak a bozo*). Einmal in „Wut“ geraten, begnügen sie sich nicht mit einem kurzen „Anblaffen“ (*ioya*), stattdessen neigen sie zu „länger andauerndem Schimpfen“ (*mangavey*), das in „Verfluchen“ (*mangazyazit*) übergehen kann. Die einmal ausgestoßenen Worte verfügen nach dem Verständnis der Tao über eine Wirkungsmacht (siehe 19.3.3). Sie suchen sich ihr Ziel und „heften sich an die Körper [ihrer Adressaten] an“ (*paningtang do kadwan tao*). Die „Gefahr“ menschlichen „Ärgers“ besteht in seiner unkontrollierten Freisetzung, in seinem „wildem“, destruktivem Potenzial, das die „sozialen Umgangsformen der Tao“ (*iwawalam so tao*) außer Acht lässt. Personen, die sich auf diese Weise verhalten, gelten als „geisteskrank“ (神經病 *shenjingbing*), sie sind nach traditioneller Auffassung „von den *Anito* besessen“ (*ni kovotan no anito*).

Jegliches Zurschaustellen von „Ärger“ ruft bei den „angestarrten“/ „ausgeschimpften“/ „geschlagenen“ Personen (Kindern ebenso wie Erwachsenen) „schlechte Gefühle im Inneren“ (*marahet so onowned*) hervor, die von den Tao als gesundheitliche Beeinträchtigung wahrgenommen werden. Die Fokussierung auf den „Körper“ (*kataotao*) als wesentlichen Bestandteil des menschlichen Selbst bewirkt, dass die Tao der affektiv-phänomenologischen Dimension des „Ärgers“ – seiner Gefühlskomponente also – eine besonders große Aufmerksamkeit schenken. Die durch fahrlässiges Verhalten freigesetzten „verunreinigenden Einflüsse“ (*marahet ta vazvazey*) dürfen auf keinen Fall durch die Körperöffnungen³⁶² in das „körperliche Selbst“ eindringen, weil dadurch die (im Prinzip unvermeidliche, aber durch bestimmtes Verhalten aufzuhaltende) „Verunreinigung des Inneren“ (*jyatnow onowned*) weiter vorangetrieben wird. „Schlechte Verhaltensweisen“ (*marahet so iyanzey*) sind „für das Auge nicht gut anzusehen“ (眼睛不好看 *yanjing bu hao kan*³⁶³), die betreffenden Personen müssen sich durch sofortige „Blickabwendung“ (*jiozayan*) vor einer Kontaminierung schützen. Ebenso verhält es sich mit den Ohren, die nach Möglichkeit keine „dreckigen Wörter“ (*marahet o ciriciring*; 髒話 *zanghua*) vernehmen sollten. Ich habe viele Male miterlebt, wie sich die Tao von „schimpfenden“ Personen „abwandten“ (*jiozayan*) oder sich von ihnen „räumlich entfernten“ (*miyoyohyo*), um das Eindringen „verunreinigender Einflüsse“ zu verhindern. In früheren Zeiten sind die Tao aus diesem Grund vor „fluchenden“ Personen „davongerannt“.³⁶⁴

³⁶² Vor allem ein Eindringen durch Augen, Ohren, Mund und Nase gilt als problematisch. Bei Frauen besteht zusätzlich die Gefahr, dass böswertige Geistwesen in die Vagina eindringen und an der Zeugung verhaltensauffälliger oder deformierter Kinder beteiligt sind (siehe ARNAUD 1994).

³⁶³ Es handelt sich hierbei um eine bei den Tao übliche Sprechweise des Chinesischen, die grammatikalisch jedoch nicht korrekt ist. Im Chinesischen kann man nicht sagen, dass das „Auge sieht“. Das Sehen ist vielmehr eine Handlung der Person.

³⁶⁴ Ein weiterer problematischer Vorgang ist die Nahrungsaufnahme, denn „dreckige Sprache“ und andere „verunreinigende Substanzen“ können sich dem Essen anheften und durch Verzehr ins „Innere“ gelangen. Wenn bei den Tao während des

Die „Verunreinigung des Inneren“ kann am effektivsten aufgehalten werden, wenn die Tao „schlechte Dinge“ nicht an sich heranlassen bzw. diese in ihrer Existenz ausblenden. Der hiermit einhergehende *psychische* oder auch *räumliche Rückzug* wird durch den Begriff *jiozayan* zum Ausdruck gebracht, der je nach Situationsspezifität mit „nicht beachten“, „ignorieren“, „vergessen“, „verdrängen“, „unterdrücken“, „weg“- bzw. „übersehen“ oder auch „sich abwenden“ übersetzt werden kann. Oft handelt es sich bei *jiozayan* um eine innere Einstellung, die z. B. darin besteht, dass jemand eine „Tabu-Regelung“ (*makanyo*) „nicht beachtet“ oder beschließt, sich den „Ärger“ eines anderen „nicht in sein Inneres hineinzulegen“ (*jipangain do onowned*). *Jiozayan* ist eine Abwehrhaltung und Emotionsregulationsstrategie, die dazu führt, dass von den Tao verschiedene Emotionen und affektive Stimmungen zeitgleich (oder in enger zeitlicher Folge) empfunden werden. So kann die „Angst“ (*maniahey*) vor „Verunreinigung“ auf der Ebene des beobachtbaren Verhaltens häufig nicht von „Verachtung“ (*ikaoya*) unterschieden werden, da beide emotionalen Zustände auf demonstrativer „Nicht-Beachtung“ basieren (siehe 20.3).

Nach Auffassung der Tao verfügen die Entitäten des Kosmos über keine unveränderlichen, voneinander abgrenzbaren Eigenschaften, wie es z. B. das westliche Personenkonzept vorsieht. „Stärkere“ (*moyat*) Akteure³⁶⁵ ziehen „schwächere“ (*jimoyat*) in ihren Bann, sie erzielen aufgrund der ihnen innewohnenden „Kräfte“ eine affizierende Wirkung auf andere, die von den Tao als „Freisetzung“ oder „Übertragung von Ärger“ aufgefasst wird. Böartige Geistwesen wie die *Anito* nutzen die „Schwäche“ und „Weichheit“ (*maomei*) bestimmter menschlicher Individuen aus, um Macht über diese zu erlangen. Die Tao versuchen, sich dem Einfluss der „schlechten“ Wirkungsmächte zu entziehen, indem sie deren Machenschaften „ignorieren“. Wer mit dem „Gift“ einer Pflanze – ihrem „Ärger“-Potenzial also – in Berührung gekommen ist, darf sich keinesfalls kratzen, da jede „Beachtung“ des Juckreizes den in das „körperliche Selbst“ eindringenden Kräften Macht verleiht. Auch Hunger und Durst müssen von den Tao „ignoriert“ werden, da es sich hierbei um Attacken der *Anito* handelt, die das mit Nahrung unterversorgte und somit „geschwächte“ „körperliche Selbst“ schädigen wollen. Die Tao müssen ferner darauf achten, dass sie bei Hitze und Kälte Gelassenheit bewahren und auf diese für den „Körper“ „unangenehmen“ Zustände nicht mit „Gereiztheit“ reagieren. Selbiges gilt für Müdigkeit/ Mattigkeit, diverse Krankheitszustände sowie Alterserscheinungen und Schmerzen, die durch *jiozayan*-Strategien ausgeblendet werden müssen, um die Kontaminierung mit „verunreinigenden Einflüssen“ aufzuhalten (siehe 24.5). Aber auch sozial-verwerfliche Gedanken,

Essens „geschimpft“ wurde, durften nach traditioneller Vorstellung die Speisen nicht mehr verzehrt werden, da sie als kontaminiert galten. Männer und Frauen essen nicht nur unterschiedliche Nahrungsmittel (z. B. Fische), sie achten auch darauf, dass geschlechtsspezifische Essgeschirre nicht vertauscht werden und ziehen es in vielen Situationen vor, getrennt voneinander zu speisen, um sich gegenseitig vor „Verunreinigung“ zu schützen.

³⁶⁵ Unter „Akteuren“ verstehe ich beseelte Wesenseinheiten, wie z. B. Menschen, Tiere, Pflanzen, bestimmte Objekte und Geistwesen.

problematische Wünsche und Zustände allzu intensiver emotionaler Erregung bedürfen einer ständigen Regulierung (siehe Kap. 13 + 15).

Nach Ansicht der Tao ist „Ärger“ etwas *Externes*, etwas, das in der Umwelt verortet wird und durch die Machenschaften der böartigen *Anito*-Geistwesen (bzw. der mit den „schlechten Dingen“ des Universums verbundenen Wesenseinheiten) auf die Tao „übertragen wird“. Die „Verunreinigung des Inneren“, die aufgrund der in der Welt vorhandenen „Schlechtigkeiten“ nicht vermieden, sondern nur durch entsprechendes Verhalten aufgehalten werden kann, führt jedoch dazu, dass sich im „tiefsten Inneren“ (*onowned*) mehr und mehr „schlechte Dinge“ ansammeln, die einer ständigen Regulierung bedürfen, da sie sich ansonsten ausbreiten und Kontrolle über das „körperliche Selbst“ erlangen.³⁶⁶ Das *onowned* ist ein ambivalentes kulturelles Organ, das aufgrund seiner Anfälligkeit für „Verunreinigung“ böartige Züge annehmen kann. Aus meiner Sicht ist es mit der namentlich nicht hervorgehobenen Körperseele (bzw. dem böartigen geistartigen Doppel) identisch. Auch der Begriff „*Anito* im lebenden Menschen“ (*Anito no maviay a tao*) deutet auf das Vorhandensein einer böartigen *internen* Instanz hin (vgl. 11.2.1).³⁶⁷

Der ständige Kampf gegen die im *onowned* verborgenen „schlechten Dinge“ verhindert einen offenen Umgang mit den problematischen Anteilen des eigenen Selbst. Schon allein das Denken an diese Dinge gilt als „gefährlich“, weil es eine Verbindung zu den *Anito* erstellt. Aus „Angst“ vor sozialen Sanktionen leugnen viele Tao, dass sie in ihrem „tiefsten Inneren“ negativ bewertete Emotionen wie (ungerechtfertigten) „Ärger“, „Neid“ (*ikaynanahet*) oder „Geiz“ (*mabayo*) verborgen halten.

11.2.4 „Besessenheit“ (*ni kovotan no anito*)

Wenn *pahad* am oder im „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) fixiert ist, kann die „Freiseele“ ihren positiven Einfluss auf die gesamte Person und somit auch auf die (böartige) Körperseele geltend machen. Normalerweise ist eine Person dann in der Lage, ihre böartigen Impulse (die von der Körperseele ausgehen), zu unterdrücken bzw. so zu regulieren, dass sie nicht in Erscheinung treten. Doch wenn die „Freiseele“ den „Körper“ verlassen hat – z. B. weil sie sich „erschreckt“ (*maogto*) hat – wächst sowohl der Einfluss der Körperseele als auch der *Anito*, die nun zusammen ihr niederträchtiges

³⁶⁶ Die Körperseele wird durch „schlechte Dinge“ genährt, sie wird „stärker“, wenn ein Mensch „dreckige Worte“ hört und den Blick bei „schlechten Taten“ nicht abwendet.

³⁶⁷ Da körperliche Grenzen bei den Tao als permeabel aufgefasst werden, kann *Externes* letztlich nicht von *Internem* getrennt werden. Die Denkweise der Tao ist an dieser Stelle *zirkulär*, es lässt sich kein logisches Ursache-Wirkung-Prinzip im Aristotelischen Sinne erkennen. Man kann also in beide Richtungen argumentieren und sowohl behaupten, „die Tao werden ‚wütend‘, weil sie von den (*externen*) *Anito* besessen sind“ als auch „die Tao werden ‚wütend‘, weil (*interne*) Faktoren, wie das Vorhandensein der böartigen Körperseele, ihre Wirkung entfalten“. Das in Gesellschaften mit einem animistischen Denkraum vorhandene „Beziehungdenken“ ist bidirektional und in beide Richtungen durchlässig.

Wesen entfalten.³⁶⁸ Interne ebenso wie externe bösartige Kräfte setzen alles daran, dem „körperlichen Selbst“ zu schaden. Ohne beschützende „Freiseele“ ist das „körperliche Selbst“ unachtsam: Es verhält sich auf fahrlässige Weise, ihm passieren Unfälle, bei denen es sich verletzen oder gar ums Leben kommen kann.

Ich will den negativen Einfluss der Körperseele und der *Anito*-Geistwesen auf das „körperliche Selbst“ am Beispiel des Alkoholkonsums bzw. -missbrauchs demonstrieren: Die meisten Tao trinken langsam und beständig, sodass ein niedriger bis mittlerer Alkoholpegel gehalten werden kann. In diesem Zustand treten keinerlei Verhaltensauffälligkeiten auf, weil die Einheit von *pahad* und *kataotao* intakt ist. Wenn eine Person jedoch merklich „betrunken“ (*masaki*) wird – wofür die Tao ein feines Gespür haben – „verliert *pahad* an Halt“ (*abo so panaptan so pahad*) und fängt an zu „schweben“ (*mangboz*). Durch den Alkoholgenuss verschlechtert sich der Zustand des „Denk- und Fühlorgans“ *nakenakem* und mit ihm die Fähigkeit, das eigene Handeln an den „sozialen Normen der Tao“ (*iwawalam so tao*) auszurichten (siehe Kap. 13). Die „betrunkene“ Person erinnert sich auf einmal wieder an die ihr in der Vergangenheit zugefügten „Beleidigungen“ (*jyasnesnekan*) durch andere, der in ihrem „tiefsten Inneren zurückbehaltene Groll“ (*somozi do onowned*) tritt unvermittelt wieder zum Vorschein. Es besteht die Gefahr, dass die „betrunkene“ Person die vergangenen „schlechten Dinge“ beim Namen nennt und dass somit alte Streitereien erneut aufflammen.

Die „Freiseele“ empfindet aufgrund der zunehmenden „Betrunkenheit“ ihres körperlichen Trägers „Abscheu“ (*jyakian*) und „Verachtung“ (*ikaoya*), was dazu führt, dass sie sich vom „Körper“ „abwendet“ (*jiozayan*) und „davonfliegt“ (*somalap so pahad*). Das „körperliche Selbst“ der „betrunkenen“ Person wird daraufhin zu einem willenlosen Spielball der Körperseele, die gemeinsam mit den *Anito* agiert und von diesen nicht wirklich zu trennen ist. Die bösartigen Geistwesen nähern sich dem „von allen guten Geistern verlassenem“ „Körper“ und nehmen die frei gewordenen Positionen der „Freiseele“ ein. Dieser Vorgang wird von den Tao als „Besessenheit durch *Anito*“ (*ni kovotan no anito*³⁶⁹; *ngovoci*) beschrieben.³⁷⁰ Die im „Körper“ aktiven „schlechten Dinge“ treiben das willenlos gewordene „körperliche Selbst“ in einen kurzzeitigen Zustand „besinnungsloser Raserei“ (*zomyak*), in dem es sich „auf widerwärtige Weise verhält“ (*somagpyan*). Die „besessene“ Person „schlägt“ (*kabagbag*) wie wild auf ihre Gegner ein und fängt an, „laut herumzuschreien“ (*amlololos*;

³⁶⁸ Bezogen auf Mikronesien bezeichnet KÄSER (1977: 270) das bösartige geistartige Doppel des Menschen als „personifizierten Selbstzerstörungstrieb“. Diese Charakterisierung trifft auch auf die Tao zu. Ich sehe den „personifizierten Selbstzerstörungstrieb“ allerdings als eine deskriptive Beschreibung an und nicht als ein mit der psychoanalytischen Theorie verbundenes Konzept.

³⁶⁹ Die Bedeutung von *ni kovotan* erschließt sich aus der Formulierung *pakovotan*, was so viel heißt wie „etwas in einen Sack hineinlegen“. Das Zeitwort *ni* drückt eine bereits erfolgte Handlung aus: Ein Geistwesen befindet sich bereits im „Inneren“ der Person.

³⁷⁰ In christlichen Kreisen geht man heute von einer „Besessenheit“ durch den Satan (撒旦 *Sadan*) aus, wobei die lokalen Erklärungsmuster im Wesentlichen dieselben geblieben sind. Es ist wichtig zu betonen, dass Zustände von „Besessenheit“ auch durch „gutartige Geistwesen“ (神仙 *shenxian*) hervorgerufen werden können. Dies geschieht aber vergleichsweise selten. Aus der Literatur ist mir nur ein einziges diesbezügliches Beispiel bekannt (STEWART 1947: 411).

valvalakan) – ein Verhalten, das bei den Tao ansonsten völlig indiskutabel ist, da es die schützende „Freiseele“ vertreibt und die *Anito* auf das „körperliche Selbst“ aufmerksam macht (vgl. Kap. 10). Des Weiteren drückt sich *zomyak*-Verhalten durch den Gebrauch „dreckiger Sprache“ (*marahet o ciriciring*) aus, die sowohl Respektlosigkeiten, Verwünschungen als auch Obszönitäten beinhalten kann. Auch werfen die Betroffenen mit Gegenständen um sich (darunter Steine und Messer). In diesem Zustand ist eine Kommunikation mit den betreffenden Personen unmöglich. Sie werden von allen Dorfbewohner*innen gemieden, da man ihrer „Wut“ keine weitere Angriffsfläche bieten will und vor der von ihnen ausgehenden „Verunreinigung“ (*matuying*) „Angst“ (*maniahey*) hat. Nachdem eine Person wieder zur Besinnung gekommen ist, empfindet sie für gewöhnlich intensive „Scham“ (*masnek*).

Der Zustand der „Besessenheit“ und der mit ihm einhergehende „wütende Kontrollverlust“ erfolgt allerdings nicht zwangsläufig; er tritt nur ein, wenn die „betrunkene“ Personen die ersten Anzeichen einer Loslösung der „Freiseele“ ignoriert. Sobald eine Person ein starkes Rauschgefühl bei sich feststellt, das ihr nicht mehr erlaubt, sozial-verwerfliche Gedanken und unangemessene Gefühle unter Kontrolle zu bringen, begibt sie sich in eine „ruhende“ (*mahanang*) Position, in der sie die Augen schließt und den Kopf wie beim Schlafen auf die Brust sacken lässt. Sie verharrt in dieser Position, bis sie wieder normkonforme Gedanken fassen kann, was ein Hinweis dafür ist, dass die „Freiseele“ wieder „Halt [am körperlichen Selbst] gefunden hat“ (*panaptan so pahad*). Trinkende, die auf diese Weise eine „Auszeit nehmen“, werden von den übrigen Dorfbewohner*innen in Ruhe gelassen.

Die Anbindung bzw. Wieder-Anbindung von *pahad* an das „körperliche Selbst“ gelingt in den meisten Fällen, weil die betroffenen Individuen „Angst“ vor „Seelenverlust“ empfinden. Verstöße gegen die von den *inapowan* und *tao do to* aufgestellte moralische Ordnung führen zu einer existenziellen Bedrohung des „Körpers“, weil die „Freiseele“ das „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) ihres körperlichen Trägers nicht ausstehen vermag, sich von ihm „abwendet“ und ihn schutzlos zurücklässt. Aus westlicher psychologischer Sicht könnte man sagen, dass durch das Vorhandensein der „Freiseele“ eine moralische Kontrollinstanz in das multiple Selbst der Tao eingebaut ist. Die „Angst“ der Tao vor „Seelenverlust“ ist somit ein *moralisches Gefühl*, durch das eine Anbindung an die sozialen Normen und kulturellen Werte der Tao erfolgt.

„Besessenheit“ kann viele verschiedene Formen annehmen – die betroffenen Individuen müssen sich nicht unbedingt auf aggressive Weise verhalten. Es gibt auch Zustände, die sich durch Verwirrtheit auszeichnen oder dadurch, dass jemand fehlerhaft spricht und/ oder merkwürdige Dinge erzählt (siehe 23.2). „Besessenheit“ kann sowohl temporär als auch permanent sein. Manchmal verhalten sich die Betroffenen bereits nach wenigen Minuten oder Stunden wieder völlig „normal“, andere Episoden können Monate oder sogar Jahre dauern. So berichtete mir eine alte Frau, dass sie in ihrer Jugend „ein

Jahr lang³⁷¹ auf den Feldern umherirrte, weil sie „von einem *Anito* besessen war“.³⁷² Etwa ein Dutzend Dorfbewohner*innen von *Iranmeylek* galten während der Zeit meines Forschungsaufenthaltes als dauerhaft „besessen“. Ihre Verhaltensauffälligkeiten bestanden z. T. schon seit Jahren, und ihre Angehörigen hatten jegliche Hoffnung auf eine baldige Besserung aufgegeben.³⁷³

Eine weitere Form der „Besessenheit“ ist periodisch: So beschreibt die taiwanesishe Psychologin TSAI, Yu-Yueh (2009: 278-81), wie einige von ihr als „psychisch krank“ eingestufte Tao zu Zeiten des „abnehmenden Mondes“ (*ni masari do vehan*; wörtl.: „der Mond hat sich verdunkelt“) unter „depressiven Verstimmungen“ und „schizophrenen Verhaltensweisen“ leiden.³⁷⁴ Die Verdunkelung der Nächte wird von ihnen als eine Phase verstanden, in der die *Anito* vermehrt in Erscheinung treten. Interessanterweise verhalten sich die betreffenden Personen aber in den Phasen des „zunehmenden Mondes“ normal, d. h. sie verlassen wieder das Haus und gehen Subsistenztätigkeiten nach. Es handelt sich hierbei um ein *culture bound syndrome*, das mit einer übersteigerten „Angst“ vor den *Anito* einhergeht.

Es gibt auf Lanyu eine relativ große Anzahl von Personen, die seit Jahren „Stimmen hören“ (幻聽 *huanting*), sich jedoch nicht als „psychotisch“ oder allgemein als „psychisch krank“ einstufen würden. Stattdessen führen die Betroffenen ihre Symptome auf ein „Erschrecken“ (*maogto*) ihrer „Freiseelen“ durch die *Anito* zurück. Die Tao besaßen früher keinen Begriff des Psychischen. Verhaltensauffälligkeiten galten ausschließlich als *Anito*-induziert (vgl. TSAI 2007, 2009: 268). Diese Haltung hat sich bis heute kaum geändert, nur die jüngere Generation ist aufgrund ihrer Schulbildung mit westlichen psychologischen Theorien vertraut. Auch schwerwiegende „psychotische Zustände“ werden nach wie vor von Tao in mittleren Jahren und aufwärts „ignoriert“ (*jiozayan*). Da sie die Ursache ihres Leidens auf die Machenschaften bössartiger Geistwesen zurückführen, verweigern sie die Einnahme von Medikamenten, die ihnen von medizinisch geschulten Sozialarbeiter*innen auf Lanyu verabreicht werden.³⁷⁵

³⁷¹ Die genannte Zeitspanne muss als eine relative Angabe betrachtet werden und kann nicht wörtlich genommen werden. Vor allem ältere Tao tun sich mit chronologischen Angaben schwer.

³⁷² Die meisten Personen, die mir Besessenheitsepisoden erzählten, baten mich, das eigene Beispiel nicht in meiner Arbeit zu verwenden. Aus diesem Grund bin ich nicht berechtigt, konkrete Beispiele zu nennen.

³⁷³ Dies bedeutete jedoch nicht, dass die betroffenen Personen automatisch lebensunfähig geworden wären. Eine Frau, die ständig mit sich selbst redete, war durchaus in der Lage, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, indem sie Krebse und anderes Meeresgetier sammelte und an andere verkaufte.

³⁷⁴ Die von den hier skizzierten Symptomen betroffenen Personen waren in der Regel älter als 45 Jahre.

³⁷⁵ Ich weiß von einem älteren Mann, der seit über zehn Jahren Stimmen hört, die ihn auffordern sich umzubringen, der diese jedoch durch permanente volitionale Emotionsregulation kontrolliert und ein relativ normales Leben führt. Ein Freund von mir berichtete, dass er „Engelchen“ und „Teufelchen“ in seinem Kopf hören würde, die ihm unterschiedliche Verhaltensweisen nahelegten. „Engelchen“ (天使 *tianshi*) war sanftmütig und plädierte für die Ausrichtung des Lebens nach den Regeln des *iwawalam so tao*. Doch „Teufelchen“ (小鬼 *xiaogui*) wollte immerzu Alkohol konsumieren, war zutiefst streitsüchtig und aufbrausend. In periodischen Abständen gewann „Teufelchen“ die Oberhand, und mein Freund geriet dann in einen Zustand, der ihn „verrückt“ (*zomyak*) werden ließ.

11.2.5 *Gedankliche Fokussierung und Umgang mit „Ärger“ (somozi)*

Nach Auffassung der Tao müssen sämtliche menschlichen Handlungen bedachtsam ausgeführt werden. Sie bedürfen vorheriger „Überlegung“ und „Planung“ (*pannaknakman*), um Fehler und Unfälle auszuschließen und zu vermeiden, dass wichtige andere „verärgert“ (*somozi*) sind. Um einen „störungsfreien“ und „reibunglosen“ (順利 *shunli*) Ablauf von Arbeitstätigkeiten und sonstigen Vorhaben zu gewährleisten, ist es notwendig, die eigene Aufmerksamkeit zu *fokussieren*. Die Tao lassen sich nach Möglichkeit nicht von ihren Gefühlen leiten, impulsive Herangehensweisen sind verpönt.

Mit dem Begriff *Fokussierung* bezeichne ich ein konzentriertes und kontrolliertes Auftreten, das im Wesentlichen auf Achtsamkeit und Vorsicht basiert und durch ständige volitionale Regulation erzielt wird. Es handelt sich hierbei um ein Bündel von Strategien, die allesamt dazu dienen, die „Freiseele“ an das „körperliche Selbst“ zu binden. Kulturspezifische Techniken der *Fokussierung* ziehen sich durch alle Lebensbereiche, sie sind ein Merkmal menschlicher Existenz.

So bedarf das Gehen auf dem messerscharfen Korallengestein an der Küste einer gedanklichen *Fokussierung*, die darin besteht, jeden Fußtritt sorgsam zu planen.³⁷⁶ Auf diese Weise tragen die Tao dafür Sorge, dass ihre „Knieseelen“ an ihren angestammten Orten verbleiben und das „körperliche Selbst“ sicher durch die Gefahrenzone leiten. Im Kleinkind- und Kindesalter wird der Aktionsradius von Tao-Kindern sukzessive erweitert. Wenn sie sich bei ihren Explorationen Schrammen und blutende Wunden zufügen – was unvermeidbar ist – wird ihre mangelnde Achtsamkeit von den Bezugspersonen beschämt. Tao-Kinder lernen auf diese Weise, sich mit erhöhter Vorsicht in der naturräumlichen Umgebung Lanyus zu bewegen (siehe 16.3.1 + 17.3).

Ein anderes Beispiel für *Fokussierung* habe ich bereits bei der Besprechung des *masozi*-Modus genannt: Wenn die Tao das Dorf verlassen und in die als gefährlich wahrgenommene „Wildnis“ vordringen, meiden sie den Kontakt zu außenstehenden anderen, spannen ihre Muskeln an, gehen auf forschende, energische Weise und richten ihren Blick unbeirrt nach vorne. Auf diese Weise soll verhindert werden, dass die *Anito* die Tao von ihren Vorhaben „ablenken“ und zu unvorsichtigem Handeln „verleiten“ (*manivet so anito*) (vgl. 9.3.2).

Gedankliche *Fokussierung* ist auch in der sozialen Interaktion vonnöten, etwa beim Nahrungstausch: Eine Person muss genau wissen, wem sie wie viel gibt bzw. wem sie ggf. Nahrungsmittel vorenthält. Die „Problemlösungsstrategien“ (處理問題 *chuli wenti*), die eine Person in ihrem Leben entwickelt, müssen sich an den Richtlinien der sozialen Gemeinschaft orientieren und

³⁷⁶ Man muss sich vergegenwärtigen, dass die Tao bis vor wenigen Jahrzehnten barfuss gegangen sind und dass ältere Tao auch heute noch ohne Schuhwerk unterwegs sind.

nicht an individuellen psycho-emotionalen Dispositionen. Menschliches Verhalten muss zielgerichtet sein, es darf niemals auf „beliebige“ (*pizavozavoza*) Weise erfolgen.

Dies gilt in besonderer Weise für den Umgang mit „Ärger“. Wie bereits dargestellt, ist „Ärger“ bei den Tao ein Konzept, das in den meisten Fällen negativ, in bestimmten Kontexten aber auch positiv bewertet wird. Die Ambivalenz des „Ärgers“ wird weiter dadurch erhöht, dass auf der terminologischen Ebene keine Unterscheidung zwischen sozial-verwerflichem und sozial-akzeptablem „Ärger“ getroffen wird – sowohl gerechtfertigter „Sanktionsärger“ als auch besinnungslose „Wut“ werden von den Tao als *somozi* (bzw. 生氣 *shengqi*) bezeichnet. Die mangelnde Trennschärfe zwischen den verschiedenen „Ärger“-Formen ist gewollt, weil hierdurch die von dieser Emotion ausgehende Gefahr und Unberechenbarkeit noch einmal unterstrichen wird.

Ein wichtiges Kriterium bei der Unterscheidung der verschiedenen „Ärger“-Qualitäten ist die Frage, ob die „Ärger“-Freisetzung *fokussiert* oder *nicht-fokussiert* abläuft. Beim *fokussierten* „Ärger“ bleiben die Tao in jeglicher Hinsicht *aktiv* Handelnde, sie bewahren die Kontrolle über ihre Emotionen und affektiven Zustände. Jegliche Demonstration von *fokussiertem* „Ärger“ unterliegt klar definierten kulturellen Regeln. So ist der Ablauf des „Fäusteschüttelns“ (*manwawey*) bei der Einweihung der „großen Kanus“ im Ritual genaustens vorgeschrieben. Durch die kreisende Bewegung der rechten Faust erfolgt eine *fokussierte* Freisetzung von „Ärger“, der durch das anschließende In-die-Luft-Werfen des tonnenschweren Bootes in einem Moment der Katharsis in „Ruhm“ (*mazwey*³⁷⁷) umgewandelt wird.

Auch im Umgang der Generationen miteinander gelten klare Regeln: So ist es für jüngere Personen undenkbar, respektablen älteren Generationen gegenüber „Verärgerung“ auf direktem Wege zu zeigen. Dies gilt insbesondere für Kinder, die sich ihren Bezugspersonen unterzuordnen haben und deren „Instruktionen“ (*nanaon*) befolgen müssen. Kindliches „Trotzen“ (*masosolien*) und das „Geben von Widerworten“ (*patonggalen*) gelten als Ausdruck eines verwerflichen *nicht-fokussierten* „Ärgers“, der von den Erwachsenen für gewöhnlich auf harsche Weise sanktioniert wird (vgl. 8.1).

Eine besondere Spielart des *fokussierten* „Ärgers“ ist im Sozialisations- und Erziehungskontext beim „Anblaffen“ (*ioya*) zu beobachten, das kurz und heftig erfolgt und als eine Form des „Sanktionsärgers“ angesehen werden muss. Das Erheben der Stimme dauert in der Regel nur drei Sekunden, die Worte werden im Stakkato vorgetragen, wobei die Stimme am Ende jäh abfällt.³⁷⁸

³⁷⁷ *Mazwey* – eigentlich „Stolz“ oder „Hochmut“ – besitzt bei den Tao für gewöhnlich eine negative Konnotation, da es dem einzelnen aufgrund des in der Tao-Gesellschaft vorherrschenden egalitären Ethos nicht erlaubt ist, sich über andere zu stellen. Wenn jedoch eine Gruppe von Männern – in diesem Fall die gesamte *in-group* der am Bootsbau beteiligten Personen – gemeinsam eine herausragende Leistung vollbringt, dürfen die Mitglieder dieses Kollektivs auf stille Weise „Ruhm“ (ebenfalls *mazwey*) empfinden. Der „Ruhm“ kommt zustande, weil eine Mehrheit der Dorfbewohner*innen die vollbrachte Leistung „preist“ (*azwazwain*). *Mazwey* („Hochmut“ bzw. „Ruhm“) ist somit ebenso wie *somozi* („Ärger“ bzw. „Wut“) ein ambivalentes Emotionskonzept.

³⁷⁸ Außerdem geht das „Anblaffen“ (*ioya*) mit einer Vorbeugung des Oberkörpers und dem Erheben der rechten Hand zur Schlag-Geste einher (vgl. 11.2.2).

„Länger andauerndes Schimpfen“ (*mangavey*) und „lautes Herumschreien“ (*amlololos*; *valvalakan*) sind bei den Tao verpönt, da solch fahrlässiges Verhalten einerseits die *Anito* auf die „lebenden Menschen“ aufmerksam macht und andererseits eine „Abwendung“ (*jiozayan*) der empfindlichen „Freiseele“ von ihrem körperlichen Träger bewirkt (was letztlich dieselbe Dynamik beschreibt). Die Tao nehmen an, dass nur vom „Seelenverlust“ betroffene Personen zu einem derartigen *nicht-fokussiertem* „wütenden“ Verhalten neigen. Da beim „Anblaffen“ jedoch sowohl die Dauer des „Schimpfens“ (nicht länger als drei Sekunden) als auch dessen Lautstärke (jäh abfallender Ton) strikt reguliert werden, erfolgt die hiermit verbundene Freisetzung des „Ärgers“ nach wie vor auf *fokussierte* Weise. Das „Anblaffen“ besitzt den Charakter einer „Drohung“ (*aniannahin*): Die „schimpfende“ Person gibt sich *masozi* („aggressiv“; „Angst einflößend“) und *tut so, als würde sie gleich vor „Wut“ die Beherrschung verlieren*. Das kurze kontrollierte Aufflackern-Lassen der „Wut“ dient dazu eine sofortige Verhaltensänderung beim Kind herbeizuführen.

Die „anblaffende“ Person stellt ihren „Ärger“ demonstrativ zur Schau, sie inszeniert ein soziales Drama (das in gewisser Weise dem bei BRIGGS (1998) beschriebenen *morality play* der nordkanadischen Inuit gleicht). Tao-Kindern wird eine „Wut“ vorgespielt, die in dieser Intensität gar nicht von den Bezugspersonen empfunden wird. Vor allem ältere Säuglinge und Kleinkinder sind aufgrund ihres Entwicklungsstandes noch nicht in der Lage, zwischen instrumentalisiertem und tatsächlichem „Ärger“ zu unterscheiden. Der heftig zur Schau gestellte „Ärger“ der Bezugspersonen bewirkt, dass Kinder „eingeschüchtert“ (*kanig*) sind und sich „ruhig verhalten“ (*mahanang*). Aus Sicht der Tao handelt es sich hierbei um einen wünschenswerten kindlichen affektiven Zustand, weil dieser die (Wieder-)Anbindung von *pahad* an das „körperliche Selbst“ ermöglicht.

11.2.6 Kontrolle von Körperflüssigkeiten

Meine These des Vorhandenseins einer bössartigen Körperseele bei den Tao stützt sich außerdem auf diverse Beobachtungen, die ich im Zusammenhang mit den lokalen Verhaltensweisen im Umgang mit Körperflüssigkeiten und körpereigenen Substanzen gemacht habe. Die Rückschlüsse, die ich hieraus ziehe, werden vereinzelt durch Literaturhinweise bestätigt. Fäkalien, Urin, Erbrochenes und in gewisser Hinsicht auch Blut gelten als extrem „dreckige“ Substanzen, deren Ausscheidung nach Möglichkeit auf kontrollierte Weise erfolgen sollte (vgl. 5.3).

Es kam während meines Forschungsaufenthaltes immer wieder vor, dass sich „betrunkene“ (*masaki*) Männer auf einem hinter der Polizeiwache gelegenen Ödland entleerten. Wenn die Dorfbewohner*innen dies bemerkten, fielen ihre Reaktionen in der Regel harsch aus. Nicht selten bezeichneten sie dergleichen „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) mit einem Ausdruck von „Ärger“ (*somozi*), „Abscheu“ (*iyakian*), „Ekel“ (*mangaora*) und „Verachtung“ (*ikaoya*) in Gesicht und Stimme als ein „abscheuliches Durcheinander“ (亂七八糟 *luan-qi-ba-zao*). Auch beschämten sie die betreffenden

Männer, indem sie mit der Hand vor der Nase wedelten und dabei „Wie das stinkt!“ („很臭!“ „*Henchou!*“) riefen.

Seit den 1980er-Jahren sind Windeln auf Lanyu verfügbar, heute werden sie von fast allen Eltern verwendet. Wann immer Säuglinge und Kleinkinder in die Windel gemacht haben, sagen die Bezugspersonen: „Wie das stinkt!“ und verziehen „angewidert“ das Gesicht. Windeln müssen immer sofort gewechselt werden, ein zeitlicher Spielraum besteht nicht. Nach meiner Auffassung ist das vor „Ekel“ verzogene Gesicht der Eltern (oder sonstigen Bezugspersonen) maßgeblich daran beteiligt, den Kindern „Abscheu“ und „Ekel“ vor Urin und Stuhl zu sozialisieren. Der Gesichtsausdruck der Eltern ist vor allem deshalb so wirkungsvoll, weil diese mit ihren Kindern wenig *Face-to-face*-Kontakt haben und ihre Kinder vor allem dann anschauen, wenn sie deren Verhalten negativ evaluieren (siehe 19.3.1).

Neben dem öffentlichen Urinieren und Defäkieren gilt außerdem das Vomieren als problematisch. Wenn Tao-Männer auf dem Meer unterwegs sind, dürfen sie sich unter keinen Umständen übergeben, da der Geruch und die Substanz des Erbrochenen die Fische vertreibt und die *Anito* herbeilockt. Als ich einmal Zeuge wurde, wie sich ein taiwanesischer Tourist an Bord eines Fischerbootes übergab entfernten sich die anwesenden Tao-Männer räumlich so weit wie möglich von der seekranken Person. Sie „vermieden jeglichen Blickkontakt“ (*jiozayan*) zu ihm, auf keinen Fall wollten sie das Erbrochene sehen oder riechen, denn dies hätte die „Verunreinigung ihres Inneren“ (*jyatnow onowned*) weiter vorangetrieben.³⁷⁹

Beim Fischen darf das Meer unter keinen Umständen von den Tao verunreinigt werden. Die Ausscheidung problematischer Körperflüssigkeiten ins Wasser würde die Fische verscheuchen und dazu führen, dass die Tao an diesem Tag keinen Fang machen. Im Denken der Tao sind die Körpersubstanzen aus dem „tiefsten Inneren“ aufgrund ihrer „schlechten“ Eigenschaften mit den *Anito* identisch. Die Freisetzung „schlechter Dinge“ ins Meer führt dazu, dass die *Anito* mit dem ihnen eigenen Perspektivismus eine Schadensabsicht gegen die „lebenden Menschen“ hegen (vgl. Kap. 9). Durch das Warnen der Fische schwächen sie die „Körper“ der Tao, die an diesem Tag „hungrig“ (*makcin*) bleiben müssen.³⁸⁰

Beim Umgang mit pflegebedürftigen Alten bestehen nach wie vor große „Ängste“ (*maniahey*) vor den verunreinigenden Auswirkungen von Körpersubstanzen. Alte pflegebedürftige Menschen – aber generell auch kranke Personen – werden trotz christlicher Missionierung auch heute noch sozial ausgegrenzt. Nicht immer beteiligen sich die Angehörigen aktiv an der Pflege ihrer alten und kranken

³⁷⁹ Bevor die Tao Touristen mit an Bord nehmen, fragen sie diese für gewöhnlich, ob sie leicht seekrank werden. Wenn Zweifel an der Standhaftigkeit einer Person aufkommen, wird diese lieber nicht mitgenommen.

³⁸⁰ Tao-Männer führen auf dem Meer kein Trinkwasser mit sich, da ein Urinieren ins Meer aus oben genannten Gründen undenkbar ist. Vor allem in den heißen Sommermonaten sind mehrstündige Aufenthalte auf dem Meer ohne Trinkwasser eine extreme Belastung für den „Körper“.

Mitglieder, es kommt zu relativ vielen Fällen von Vernachlässigung.³⁸¹ In diesem Zusammenhang ist die ethnographische Studie von LIU Hsin-Yi (2007) bedeutsam, die auf Chinesisch erschienen ist und den englischen Untertitel *Aging, Caring and Boundary Making among the Tao (Yami), Taiwan* trägt. Eine in der Altenpflege aktive Tao³⁸² äußert sich in LIUs Monografie (2007: 186-7) wie folgt über ihre Tätigkeit:

Wenn wir nicht vor Gott ständen und von ihm umgeben wären, dann würden wir dergleichen Sachen [die Betreuung und Pflege von kranken, alten und nicht-verwandten Personen] niemals tun, *denn hier bei uns auf Lanyu würde man sich unter gar keinen Umständen jemals diesen kranken Leuten (räumlich) nähern. Vor allem würde man ihnen niemals dabei helfen, den Stuhl abzuwischen oder den Boden (in ihren Häusern) zu wischen! Wenn wir uns nicht auf unseren Glauben stützen würden, würde niemand sich trauen, diese Dinge auch nur zu berühren.* Aber wir sind gläubige Menschen, es ist uns egal, wie sehr es stinkt oder dreckig ist oder wie ernst eine Krankheit ist, wir alle verlassen uns auf Gott, denn Gott verabscheut uns nicht, weil wir dreckige Sachen [Sünder] sind. Auch wenn wir schmutzige Sünden begehen und mit dreckigen Dingen in Kontakt geraten, so wird er [Gott] uns trotzdem mit seiner Liebe beschützen.
(Übersetzung und Hervorhebung von mir; L.F.)

Wenn alte Leute im hohen Alter die Kontrolle über ihre Körperflüssigkeiten verlieren, geht eine bedrohliche „Verunreinigung“ (*matuying*) von ihnen aus, die das gesamte Wohnhaus erfasst. Die Altenpflegerin benutzt den Ausdruck 髒的東西 (*zangde dongxi*), der übersetzt „dreckige Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) lautet und einen Euphemismus darstellt, der auf die *Anito* verweist. Auf diese Weise stellt sie einen Zusammenhang zwischen problematischen inneren Substanzen und böartigen Geistwesen her.

Die Flüssigkeiten aus dem „Inneren“ eines Menschen sind an seine Individuation gebunden, es handelt sich um Substanzen, die von ihm kontrolliert und auf adäquate Weise in der Alleinsituation entsorgt werden müssen. Urin, Kot und Erbrochenes sind „Enklaven der Wildnis“ inmitten des „Körpers“, sie sind Teil der „*Anito* im lebenden Menschen“ (*Anito no maviay a tao*) bzw. des böartigen geistartigen Doppels im Menschen (in meiner analytischen Sprache). Sämtliche die Subjektivität betonenden Zustände, Verhaltensweisen und Bemerkungen sind den Tao gleichermaßen suspekt, ja regelrecht „zuwider“ (*jyakian*). Die Kontrolle von Körperflüssigkeiten, Körperreaktionen, bestimmten als asozial empfundenen Emotionen, bewusstseinsweiternden Zuständen und starken Schmerzen ist eine unerlässliche Bedingung des Menschseins, das nur durch eine erfolgreiche Grenzziehung zwischen sozialer Ordnung und wildem Chaos bewahrt und immer wieder aufs Neue hergestellt werden kann (vgl. Kap. 9).

Grob gesagt lassen sich die mit dem „gutartigen geistartigen Doppel“ in Verbindung stehenden Eigenschaften und Verhaltensweisen als *aktiv* bezeichnen, während die mit dem böartigen geistartigen Doppel assoziierten Merkmale *passiver* Natur sind. Die frühe Kindheit und das hohe Alter sind bei den

³⁸¹ Diese Tendenz wird durch die Arbeits- und Ausbildungsmigration nach Taiwan noch verschärft, sodass heute viele Alte ohne die Unterstützung ihrer Angehörigen auskommen müssen.

³⁸² Um die missliche Situation schwacher, hochbetagter Personen zu lindern, haben einige Tao-Frauen eine karitative christliche Organisation gegründet, die sich um die Betreuung und Pflege alter Menschen auf Lanyu kümmert.

Tao problematische Lebensphasen, weil sowohl zu Beginn als auch zum Ende des Lebens hin keine *aktive* Regulierung körperlicher Substanzen erfolgen kann. Der problematische Inhalt des „tiefsten Inneren“ (*onowned*) wird bei Säuglingen und siechenden, sterbenden Alte auf nicht-fokussierte und „beliebige“ (*pizavozavoza*) Weise freigesetzt. Aus Sicht der Tao ist das zerstörte „körperliche Selbst“ – der „Leichnam“ – aufgrund seines in vollständiger *Passivität* verlaufendem Verwesungsprozesses die schrecklichste aller körpereigenen Substanzen (FUNK 2014).³⁸³ Den böartigen Geistwesen ist es gelungen, das „körperliche Selbst“ vollständig unter ihre Kontrolle zu bringen. Dies wird u. a. dadurch deutlich, dass die Tao den „Leichnam“ als *Anito* bezeichnen (LIU 1959: 174) und somit (zumindest auf terminologischer Ebene) keine Unterscheidung zwischen böartigen Geistwesen und zerstörtem „körperlichen Selbst“ herstellen. Nach dem physischen Tod des „Körpers“ gewinnt die bereits zu Lebzeiten in ihm aktive böartige Körperseele die Oberhand und reklamiert den gesamten „Leichnam“ für sich.³⁸⁴

³⁸³ Daneben wird Friedhofsdruck als unreinste Substanz genannt (YU 1991). Da dieser aus den verwesenden „Leichen“ hervorgegangen ist, handelt es sich jedoch im Wesentlichen um ein und dieselbe Substanz.

³⁸⁴ Die Freiseele *pahad* hat zum Zeitpunkt des Todes den „Körper“ verlassen, sie mag sich noch eine Weile in seiner Nähe befinden, doch übt sie keinen Einfluss mehr auf ihn aus. Sie kann den „Körper“ von nun an weder „beschützen“ (*apzatan*), noch kann sie ihn weiterhin zum Leben animieren (vgl. 11.1.4).

12 Das „Bauch“-Organ *onowned*

12.1 Lokales Emotionskonzept

Wie ich dargestellt habe, besteht das multiple Selbst der Tao aus einer zwischen „Ahnen“ (*inapowan*) und „lebenden Menschen“ zirkulierenden „Freiseele“ (*pahad*) sowie einen den „Körper“ (*kataotao*) konstituierenden Part. Letzterer ist – wie ich gleich zeigen werde – wiederum in mehrere Bestandteile aufgegliedert, die als Loki des Denkens, Fühlens und Erinnerns ein mehr oder weniger autonomes Eigenleben führen. Die Prozesse des Wahrnehmens und Empfindens werden der Ethnotheorie der Tao zufolge nicht als einheitliche Erfahrung in einem körperlichen Zentrum („Gehirn“ o. Ä.) zusammengeführt, sondern auf mehrere körpereigene Instanzen verteilt. Das multiple Selbst der Tao ist deshalb bei genauerer Betrachtung ein *fragmentiertes Selbst*.³⁸⁵

Das kulturspezifische Selbstverständnis der Tao führt zu grundsätzlich anderen Annahmen über „psychische“ Prozesse und somit auch „Emotionen“ als dies in gegenwärtigen westlichen Mittelschichtsgesellschaften der Fall ist. Ein abstrakter Emotionsbegriff fehlt im *ciriciring no tao* gänzlich.³⁸⁶ Es gibt das Wort *maliliw*³⁸⁷, das „fühlen“ oder „spüren“ bedeutet, aber nicht notwendigerweise auf emotionales Empfinden beschränkt ist, da man auch die Stärke des Windes oder das Wackeln der Erde bei einem Erdbeben auf *maliliw*-Weise „spüren“ kann. Oft wird *maliliw* verwendet, um körperliches Unwohlsein oder Schmerzen zu thematisieren: „*Yako maliliw o kataotao ko a yamarahet*“ („Ich nehme wahr, dass es meinem Körper nicht gut geht“). Wenn man sagt *maliliw o oo* („Fühlen des Kopfes“) gibt man an, dass man Kopfschmerzen hat. Obwohl es durchaus möglich ist auch angenehme Körperempfindungen bzw. Gefühle mit *maliliw* auszudrücken, geschieht dies in der Regel jedoch nicht.³⁸⁸

³⁸⁵ Die Diversifizierung der Erfahrung wird auch auf der sprachlichen Ebene deutlich, denn die Tao sagen nicht „ich sehe“/ „ich höre“, sondern „das Auge sieht“/ „das Ohr hört“. Es ist nicht das „körperliche Selbst“ (*kataotao*), das „überschäumende Wut“ empfindet, wenn „sich das tiefste Innere rollt und wälzt“ (*masbosbon so onowned*), sondern das *onowned*. Ebenso verhält es sich mit dem *nakenakem*, das sowohl über eine „gute Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) als auch „schlechte Gesinnung“ (*marahet so nakenakem*) verfügen kann (siehe Kap. 13).

³⁸⁶ Auch die chinesische Alltagssprache, der ich mich in meiner Kommunikation mit den Tao hauptsächlich bediene, vermag westliche psychologische Konzeptionen nicht genau wiederzugeben. Wenn ich Informant*innen bei der Erhebungen des emotionalen Wortschatzes des *ciriciring no tao* bat, mir eine „emotionale Geschichte“ zu einem bestimmten lokalen Emotionswort zu erzählen, verwendete ich in der Regel die Begriffe 情緒 (*qingxu*) und 感覺 (*ganjue*), um die Aufgabenstellung zu erläutern. *Qingxu* bezeichnet im Alltagssprachgebrauch eine „geistig-seelische Verfassung“, „Gefühlslage“ oder auch „Gemütsstimmung“ (XU et al. 1996: 660). Der Begriff verweist somit auf eine andauernde Hintergrundstimmung, die einen Menschen über längere Zeit beeinflusst und nicht unbedingt kurzfristig erregt, wie dies bei Emotionen der Fall sein kann. Auch besitzt *qingxu* einen negativ eingefärbten Unterton, da die hiermit einhergehende „Gemütsstimmung“ sich häufig (aber nicht notwendigerweise) durch „Verdrießlichkeit“, „Missmut“ und „Niedergeschlagenheit“ äußert (ebd.). Der zweite chinesische Begriff, *ganjue*, steht dagegen für „sinnliche Wahrnehmung“ und „Gefühl“; er kann auch als Verb gebraucht werden und lautet dann „sich fühlen“, „spüren“, „empfinden“ oder „gewart werden“ (XU et al. 1996: 264). Die Bedeutung von *ganjue* geht somit über das rein Emotionale hinaus, sie kann sich auch auf diverse körperliche Zustände beziehen.

³⁸⁷ Wir haben *maliliw* bereits weiter oben in der Redewendung *maliliw o kamaspet* kennengelernt, die eine Empfindung des „Sich-Gruselns“ bzw. des „Grauens“ bezeichnet (vgl. Kap. 11).

³⁸⁸ Von den zehn Beispielsätzen, die ich zu *maliliw* gesammelt habe, verweisen ausnahmslos alle auf eine negative Empfindung. Es handelt sich hierbei um ein weiteres Beispiel für eine die verschiedenen Lebensbereiche durchdringende

Die Tao dürfen die mit *maliliw* verbundenen unangenehmen Empfindungen nicht an sich heranlassen, sie müssen diese „vollständig [aus ihrem Inneren] entfernen“ (*topikabobwa*), um „schlechte Einflüsse“ (*marahet ta vazvazey*) vom „körperlichen Selbst“ fernzuhalten.³⁸⁹ Körperliche Probleme wie Schmerzen und Alterserscheinungen werden von den Tao deshalb nach Möglichkeit „nicht weiter beachtet“ (*jiozayan*).

Frau (53 Jahre)

No maliliw do kataotao am to rana pikabobwa.

身體感到不舒服時就讓它消失。

Wenn man seinen Körper spürt, muss man [den Schmerz] ignorieren.

(EW_210_5)

Selbiges gilt auch für den „Ärger“ (*somozi*) eines ungehorsamen Kindes, für die „bleidigenden“ (*jyasnesnekan*) Worte eines anderen oder die eigenen „schlechten“ Gedanken, die einem den Schlaf rauben und das „körperliche Selbst“ lähmen. Über all diese Dinge wird im Alltag normalerweise nicht geredet, da eine genaue Benennung des problematischen inneren Zustandes der als notwendig erachteten Unterdrückungs- bzw. Verdrängungsleistung im Wege steht. Der von den Tao angestrebte „Normalzustand“ besteht darin, dass eine Person über ein „angenehmes Inneres“ (*apiya so onowned*) sowie eine „rechtschaffende Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) verfügt und darüber hinaus möglichst wenig fühlt, da „Emotionalität“ an sich negativ bewertet wird.

Den Tao zufolge verfügt eine Person über eine „innere Seite“ (內在 *neizai*) und eine „äußere Seite“ (外在 *waizai*). Zur ersteren gehören die in diesem und in den nächsten Kapiteln behandelten „kulturellen Organe“, zu letzteren der „Charakter“ (*iyangey*) eines Menschen, der aufgrund der Undurchsichtigkeit der „inneren Seite“ von den Tao über die „gewählten Verhaltensweisen“ (*ahapansya*) und den „sprachlichen Ausdruck“ (*imimincin*) erschlossen werden muss. Nicht artikulierte innere Gefühlslagen, Motivationen und Intentionen entziehen sich jeglichem Diskurs und besitzen bei den Tao ausschließlich private Bedeutung.³⁹⁰

Der Begriff des Emotionalen stößt aufgrund des in der Tao-Kultur vorhandenen animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmens immer wieder an seine Grenzen. Das kulturspezifische Personenkonzept der Tao sowie die lokale Ethnotheorie von „Emotion“ bewirken, dass Gefühle und Stimmungslagen häufig auf der *affektiven* und nicht der emotionalen Ebene angesiedelt sind. Die „Angst“ (*maniahey*) vor den *Anito* oder „unterdrückter Ärger“ (*somozi do onowned*) lassen sich weder zeitlich eingrenzen, noch werden sie von den Tao ständig bewusst empfunden. Vor allem das „tiefste

Markierung des Negativen bei den Tao. Positive „Normalzustände“ werden (zumindest verbal) nicht hervorgehoben. Siehe auch Teil IV über die Markierung des Negativen in der Sozialisation und Erziehung von Tao-Kindern.

³⁸⁹ Das Verb *topikabobwa*, das für diese Form der Emotionsregulation steht, setzt sich aus *abo* („nichts“) und der Wurzel *-bwa* („verschwinden“) zusammen und bezeichnet somit einen vollständig erfolgten (d. h. gelungenen) Unterdrückungs- bzw. Verdrängungsprozess.

³⁹⁰ Eine Person wird kaum gerührt sein, wenn sie vernimmt, dass jemand ihr einen Fisch schenken wollte, dies dann aber aus irgendeinem Grund nicht getan hat. Was zählt, sind *konkrete Handlungen*.

Innere“ (*onowned*) – das ich in diesem Kapitel vorstellen werde – ist auf besondere Weise mit unbewussten oder halb-bewussten Prozessen verbunden.

Die kulturelle Nische, in der die Tao ihr Leben verbringen, ist mit beseelten Entitäten angefüllt, die eine wechselseitige, affizierende Wirkung aufeinander ausüben. „Schlechte Einflüsse“ können vom „körperlichen Selbst“ durch „unangenehme“ (*marahet*) affektiv-phänomenologische Empfindungen wahrgenommen werden. So lassen die kalten Winterwinde den „Körper“ nicht einfach nur „auskühlen“ (*mamez*), sie transportieren außerdem „schlechte Dinge“, die sich an das „körperliche Selbst“ anheften. Bei den sich auf dynamische Weise *zwischen* den Akteuren hin und her bewegenden „schlechten Gefühlen/ Dingen“ handelt es sich nach Auffassung der Tao um Kleinstpartikel, die mit bloßem Auge kaum erkennbar sind, in größeren Mengen aber eine „Trübung“ d. h. „Verunreinigung des Inneren“ (*jyatnow onowned*) hervorrufen können.³⁹¹

Die ständige Bedrohung des „körperlichen Selbst“ erfordert kulturspezifische Coping-Strategien, die eine temporäre Ausblendung von „Gefahren“ ermöglichen, da anderenfalls der Stress-Level zu hoch wäre, um die psychische Integrität der Tao zu bewahren. Die Fragmentierung des Selbst begünstigt die hierzu notwendigen Prozesse des Unterdrückens, Verdrängens und Vergessens (z. B. *jiozayan*, *naziboan*, *topikabobwa*), da der jeweilige Aufmerksamkeitsfokus durch volitionale Regulierung zwischen den einzelnen „kulturellen Organen“ verschoben werden kann. Wie ich zeigen werde, sind es vor allem die problematischen Gefühlsregungen des *onowned*, die von den Tao „nicht beachtet“ werden dürfen.

12.2 „Kulturelle Organe“

In diesem und den nächsten Kapiteln wende ich mich zwei „kulturellen Organen“ zu, die hinsichtlich des affektiven und emotionalen Erlebens sowie der Emotionsregulation bei den Tao eine wichtige Rolle spielen. Hierbei handelt es sich um das in der Bauch- und Darm-Region angesiedelte *onowned* („tiefste Innere“) und das weiter oben in der Brust-Region residierende *nakenakem* (etwa: „Sitz der normkonformen Gedanken und Gefühle“). Beide „Organe“ können sowohl *fühlen* als auch *denken*, ihnen entsteigt ein eigener Wille und sie sind mit Erinnerungsvermögen ausgestattet – wenn auch, wie ich darstellen werde, auf unterschiedliche Weise.

Ich bezeichne *onowned* und *nakenakem* als „kulturelle Organe“, weil es sich hierbei um transzendente Aspekte konkreter physischer Organe handelt, die, obwohl unsichtbar, bisweilen vom „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) gespürt werden können. Dem *onowned* sind als real existierende Organe der Magen und die Gedärme des Unterleibs zugeordnet. Ein „schlechtes Gefühl in der Magengrube“ – egal ob durch „Ärger“ (*somozi*), „Hunger“ (*makcin*) oder verdorbene Nahrung

³⁹¹ Diese verunreinigenden Kleinstpartikel kann man sich als mikroskopisch kleine Staubkörner oder Schlammteilchen vorstellen.

hervorgerufen – ist gleichbedeutend mit einem „schlechten Inneren“ (*marahet so onowned*). Das *nakenakem* ist ein „transzendentes Herz“, in dem sich viele verschiedene Gedanken und Gefühle befinden. Es muss einerseits vom „Herz als leiblich spürbarem Organ“ (*taoz*) unterschieden werden, das in der Brust eines jeden Menschen schlägt und andererseits vom „sicht- und tastbaren Herz aus Fleisch und Blut“ (*asisi*), das z. B. beim Schlachten eines Tieres zum Vorschein kommt.

Im Gegensatz zur „Freiseele“ *pahad* können *onowned* und *nakenakem* das „körperliche Selbst“ nicht verlassen; sie entstehen in ihm und gehen mit ihm zugrunde. Außerdem ist beiden „Organen“ gemeinsam, dass sie bei Kontamination mit „schlechten Dingen“ (*marahet ta vazvazey*) vorübergehend oder auch längerfristig sozial-verwerfliche Gedanken und Gefühle hervorbringen, die sich in normwidrigem „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) bzw. in einem „schlechten Charakter“ (*marahet so iyangey*) der betreffenden Personen niederschlagen.

Das Denken und Fühlen des *nakenakem* orientiert sich idealerweise am *iwawalam so tao* (etwa: „soziale Normen und Verhaltensetikette der Tao“), das auch die ancestralen „Tabu-Regelungen“ (*makanyo*) umfasst. Es weist somit eine sozial-relationale Orientierung auf. Das *onowned* gilt hingegen als „wild“, es ist in gewisser Hinsicht außerhalb der Tao-Gesellschaft angesiedelt, da die sich in ihm abspielenden Prozesse mit subjektivem und privatem Erleben assoziiert werden.

Aus verschiedenen Weltregionen (HEELAS & LOCK 1981; WIERZBICKA 1992; LAMBEK & STRATHERN 1998; SHARIFIAN et al. 2008; LINCK 2011), aber vor allem aus Südostasien und dem pazifischen Raum (SMITH 1981; PRYTZ-JOHANSEN 2012 [1954]; GERBER 1985; MAGEO 1989; KÄSER 2004), liegen ethnopsychologische Forschungen zu den Funktionsweisen „kultureller Organe“ vor. Die Zuständigkeitsbereiche und Aufgabenteilungen zwischen *nakenakem* und *onowned* sind im interkulturellen Vergleich keinesfalls einmalig. Vieles deutet darauf hin, dass eine derartige Aufteilung des fragmentierten Selbst zumindest innerhalb der austronesischen Welt häufiger anzutreffen ist. So beschreibt MAGEO (1989: 181 + 194) das samoanische *aga* als ein „Organ“ mit einer „social orientation of conscious personality“ und das (ebenfalls in Samoa anzutreffende) *loto* als ein „repressed and discredited subjective self“ (siehe auch GERBER 1985).

12.3 Die Beschaffenheit des *onowned*

Jedes Individuum verfügt von Geburt an über ein *onowned*, das sich am besten mit „Innerem“ (内心 *neixin*) oder auch „tiefsten Innerem“ (心深處 *xin shen chu*) übersetzen lässt.³⁹² Die in ihm enthaltenen „Dinge“ sind für andere uneinsichtig, niemand kann sagen, was sich im „Inneren“ eines anderen

³⁹² *Onowned* ist eine Reduplizierung von *oned* und gibt somit an, dass es viele verschiedene Facetten oder Zustände im „Inneren“ eines Menschen gibt. Nach RAU & DONG (2006: 523) bedeutet der Begriff *onowned* (dort in der Schreibweise *oneoned*) „inner heart“ oder auch „mind“.

abspielt. Es besteht auch wenig Interesse daran, hierüber zu spekulieren. Die Regungen des *onowned* werden als Privatangelegenheit betrachtet, die jeder mit sich selbst auszumachen hat.

Das „Innere“ ist ein größtenteils unreflektierter Teil des Selbst, der sich durch seine idiosynkratischen Impulse auszeichnet. Die Tao sind ihrem *onowned* gelegentlich ausgeliefert, es führt ein Eigenleben und setzt manchmal seine verborgenen Wünsche und Begierden in Handlungen um, ohne dass die betroffenen Individuen diese Prozesse steuern könnten. Das *onowned* ist den normativen Richtlinien und *feeling rules* jedoch nicht notwendigerweise entgegengesetzt, in bestimmten Situationen existiert es auch im Einklang mit ihnen.

Seine Regungen verlaufen häufig auf einer nicht-sprachlichen oder vor-sprachlichen Ebene, etwa wenn ein Individuum „einen Wunsch hegt“ (*inawey*) oder „etwas aus tiefstem Herzen begehrt“ (*kakzeben*). „Das *onowned* ist voller Freude“ (*masarey so onowned*), wenn sein „körperliches Selbst“ (*kataotao*) bestimmte Nahrungsmittel essen kann, die es „begehrt“ (*kakdain*³⁹³). Angenehme Körperzustände bewirken, dass es sich generell „gut fühlt“ (*apiya so onowned*). Da seine Befriedigung an die Verfassung des „körperlichen Selbst“ gebunden ist, führt ein „schlechter körperlicher Zustand“ (*yamarahet o kataotao*) zu „negativen Empfindungen im Inneren“ (*marahet so onowned*).³⁹⁴ Die Tao müssen darauf achten, dass sie durch ihre Handlungen wichtigen anderen keinen körperlichen Schaden zufügen, da sich Personen mit einem *marahet so onowned* gegen ihre Peiniger wenden und diesen gleiches Leid wünschen.

Die dem *iwawalam so tao* zuwiderlaufenden Gefühlsregungen des *onowned* gelten als höchst problematisch und dürfen nach Möglichkeit nicht zugelassen werden – auch wenn dies in der Praxis immer wieder geschieht. „Gier“ (*mabayoy*), „Neid“ (*ikeynanahet*), „Gefühle der Rache“ (*patonggalen*), übersteigerte „Lust“ sowie allgemeine „Böswilligkeit“ (*somozi do onowned*) müssen von den Tao unterdrückt bzw. „ignoriert“ (*jiozayan*) werden. Da ein Individuum aufgrund der Verwerflichkeit bestimmter innerer Regungen nicht immer einen „direkten Draht“ zu seinem „Inneren“ haben kann, darf oder will, bleiben einige Facetten des *onowned* diffus und unerklärlich. Die im „Inneren“ vorhandene „Dinge“ verfügen über ein unbestimmtes Potenzial, von dem man nicht wissen kann, ob es sich zukünftig artikulieren wird oder nicht. Das *onowned* ist „das, was man noch nicht wissen kann“ (還不知道的 *hai bu zhidaode*) und somit qualitativ anders angelegt als das *nakenakem*, das mit dem althergebrachten „kulturellen Wissen“ (*katentengan*) der Tao in Verbindung steht.³⁹⁵

³⁹³ *Kakdain* drückt ein starkes Verlangen nach bestimmten Nahrungsmitteln aus, das u. U. sogar dazu führt, dass diese von den Betroffenen vehement eingefordert werden.

³⁹⁴ Deshalb nimmt man wohl auch an, dass die aus dem zugrundegegangenen „körperlichen Selbst“ hervorgegangenen *Anito* Wesen voller „Missgunst“ (*ikeynanahet*) und „Boshaftigkeit“ (*somozi do onowned*) sind.

³⁹⁵ Wie ich in Abschnitt 11.1.1 dargestellt habe, verfügen die Tao traditionellerweise über einen zyklischen Zeitbegriff, der sich darin äußert, dass Zukünftiges und Vergangenes in der Gegenwart vorhanden sind. Die Vermischung der Zeiten findet sich nicht nur auf der Makroebene des Kosmos, sondern auch auf der Mikroebene der „kulturellen Organe“, die auf unterschiedliche Weise mit den diversen Geistwesen verbunden sind. Das *nakenakem*, in dem idealerweise das „Wissen“ (*katentengan*) der „Ahnen“ (*inapowan*) gespeichert ist, erstellt die Grundlage für fortlaufend neues und somit im

Das *onowned* durchläuft einen individuellen Entwicklungsprozess, der davon abhängig ist, ob eine Person sich „Gutes“ (*apiya*) oder „Schlechtes“ (*marahet*) „in ihr Inneres hineinlegt“ (*pangain do onowned*). Die Tao sind durch die Fokussierung ihres Blickes, die Wahl ihres Aufenthaltsortes und das Zulassen von Gedanken und Gefühle vom Abschluss der Kindheitsphase an bis zu einem gewissen Grad selbst für die Beschaffenheit ihres „tiefsten Inneren“ verantwortlich. Heranwachsende müssen kulturelle Techniken erlernen, die ihnen helfen, das *onowned* rein zu halten und die „Freiseele“ an das „körperliche Selbst“ zu binden. Normalerweise schwanken die Gemütszustände des *onowned*, eine Person empfindet in ihrem „Inneren“ je nach situativem Kontext eine Vielzahl verschiedener Regungen (die wir als Emotionen oder Affekte bezeichnen würden). Tao-Kinder müssen im Laufe ihrer Entwicklung lernen, sozial-verwerfliche Impulse in ihrem „Inneren“ zurückzubehalten. Kindliches „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) wird von den Bezugspersonen entweder durch Zurschaustellung demonstrativen „Ärgers“ (*somozi*) auf harsche Weise sanktioniert (z. B. durch „Anblaffen“ (*ioya*) in Kombination mit der Schlag-Geste) oder aber durch „Auslachen“ (*maznga*) beschämt. Die Induktion der moralischen Gefühle „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) zielt darauf „schlechte Verhaltensweisen“ (*marahet so iyanagey*) effektiv zu unterbinden (siehe Teil IV).

Trotzdem kommt es immer wieder vor, dass das *onowned* einer Person von einer negativen Stimmung erfasst wird, die von ihr nicht durch *jiozayan* oder *topikabobwa* reguliert werden kann und sich in einem dauerhaft gereizten Zustand ausdrückt. Personen, die aufgrund ihres *marahet so onowned* schnell „wütend“ sind, werden sowohl von den Angehörigen ihrer *in-group* als auch von den übrigen Dorfbewohner*innen gemieden, da von ihnen ein kontaminierender Einfluss ausgeht (vgl. Kap. 11). Umgekehrt gibt es aber auch Individuen, die als ausgesprochen „gutmütig“ (*apiya so onowned*) gelten und über eine erhöhte Frustrationstoleranz verfügen, die sie immer „freundlich“ (*masarey*) und „ausgeglichen“ erscheinen lässt. Von solchen Personen sagen die Tao, dass sie „nicht wütend werden können“ (不會生氣 *bu hui shengqi*). Ein allzu „gutmütiger“ Zustand des „Inneren“ ist ebenfalls problematisch, weil die Betroffenen über zu wenig *masozi*-Kompetenzen verfügen, um sich gegen „schlechte Behandlungen“ (*jyasnesnekan*) durch feindlich gesonnene andere (Personen der *out-group* oder *Anito*) zur Wehr zu setzen. Die Lenkung des „Ärgers“ nach außen ist bei den Tao eine vornehmlich männliche Eigenschaft und das Zurückbehalten des „Ärgers“ im *onowned* eine Verhaltensweise, die vermehrt bei Frauen anzutreffen ist (vgl. 8.2.5).

Auch wenn das *onowned* im Laufe seiner Existenz bestimmte Charakterzüge angenommen hat, verfügt es trotzdem über das Potenzial, sich zu verändern. Ein Mensch kann mit großer Willenskraft

Prinzip ewiges menschliches Leben. Dem *onowned* fehlt diese auf das Kollektiv der *Tao* bezogene Orientierung, es bleibt aufgrund seines Strebens nach Bedürfnisbefriedigung stärker am „körperlichen Selbst“ und somit in der *Gegenwart* verhaftet (auch wenn in ihm Zukünftiges bereits enthalten ist). *Nakenakem* und *onowned* lassen sich demnach in eine Struktur binärer Oppositionen einordnen, die (wie ich dargestellt habe) auf einer Gegenüberstellung von *asa so inawan* und *zipos*, Männern und Frauen, Knochen und Fleisch/ Blut, Ewigkeit und Gegenwart, „stark“ (*moyat*) und „schwach“ (*maomei* bzw. *jimoyat*), *Tao/ inapowan* und *Anito* sowie *pahad* und namentlich nicht hervorgehobener Körperseele basiert.

mittels seines *nakenakem* auf sein *marahet so onowned* einwirken und eine dauerhafte Veränderung zum Besseren bewirken. Diesen Vorgang nennt man *mablis o onowned* („das *onowned* verändern“).

Innerhalb der *in-group* (und in gewisser Weise auch innerhalb des Dorfes) besteht das Ziel, dass sich die *onowned* der einzelnen Mitglieder (bzw. Dorfbewohner*innen) angleichen. Denn wenn alle über „dieselbe Denk- und Fühlweise in ihrem Inneren verfügen“ (*mapazanod so onowned*), „das Innere [eines jeden einzelnen] denselben Weg geht“ (*yamiyangey onowned*; 同心 *tong xin*) und „dieselbe Sprache spricht“ (*mangozai onowned*), verhalten sich die Menschen so, als ob sie alle zusammen „über ein einziges *onowned* verfügen würden“ (*akmey asaka o onowned*). Auf diese Weise – so die Annahme der Tao – gibt es keine Konflikte und die (antagonistischen) Verwandtschaftsgruppen des Dorfes können als eine harmonische Gemeinschaft in Frieden existieren. Eine Angleichung der verschiedenen *onowned* kann jedoch – wenn überhaupt – nur temporär erfolgen, etwa wenn bei Ritualen oder Festen große Mengen an Nahrung an alle Dorfbewohner*innen verteilt werden.

Relativ viele Emotionswörter des *ciriciring no tao* verweisen auf das *onowned* eines Menschen, indem ihnen die Zusätze *so onowned* („des Inneren“; z. B. *marahet so onowned*) oder *do onowned* („im Inneren“; z. B. *somozi do onowned*) angehängt werden. Auf diese Weise wird ausgedrückt, dass das „tiefste Innere“ von diesen Emotionen oder affektiven Stimmungen betroffen ist, dass sie in ihm wirken und Einfluss auf das *onowned* ausüben. In den nächsten beiden Abschnitten werde ich einige ausgewählte Gefühlsregungen des *onowned* beschreiben und anhand von Beispielen illustrieren, die ich während der Interviews zu den Emotionswörterbedeutungen erhoben habe.

Im Rahmen der Erhebung des emotionalen Vokabulars des *ciriciring no tao* führte ich ein *Pile Sorting* durch, bei dem sieben Männer und Frauen verschiedener Altersgruppen die von mir auf Karten geschriebenen Emotionswörter zu beliebig vielen Clustern zusammenfügen sollten.³⁹⁶ Interessanterweise bildete einer meiner Informant*innen bei dieser Aufgabenstellung nur zwei Emotionscluster, die durch die Begriffe *apiya so onowned* und *marahet so onowned* repräsentiert wurden.³⁹⁷ Das bedeutet, dass er die dichotome Ordnung, die zwischen *Tao* und *Anito* sowie zwischen *apiya* und *marahet* besteht, auf das affektive und emotionale Erleben der Tao übertrug.³⁹⁸

³⁹⁶ Die Ergebnisse sind leider statistisch nicht repräsentativ, da ich in meiner anfänglichen Unwissenheit von zu wenigen Informant*innen zu viele Emotionswörter bearbeiten ließ. Ein weiterer problematischer Punkt ist, dass ich das *Pile Sorting* mit 126 Emotionswörtern begann und dann im Laufe der Befragung auf 157 erhöhte. Trotzdem ist dieses Material geeignet, um Hypothesen aufzustellen und bereits vorliegende Ergebnisse zu untermauern.

³⁹⁷ Ich bat meine Informant*innen, für jedes gelegte Cluster einen Begriff auszuwählen, der dieses repräsentiert. Die übrigen Informant*innen bildeten acht (4x), sieben (1x) und vier (1x) Emotionscluster. (Eine Informantin, die zunächst mehr als 20 Cluster bildete, bat ich, die Anzahl der Gruppen zu verringern.)

³⁹⁸ Ein Dendrogramm der beim *Pile Sorting* gelegten Emotionswörter bestätigt diese Sichtweise. Da meine Daten jedoch statistisch nicht repräsentativ sind (siehe Fn 396) muss meine Interpretation als Spekulation verstanden werden. Demnach finden sich auf der höchsten Ebene mit dem größten Distanzmaß zwei große Gruppen, die sich grob in Emotionen mit *marahet*-Qualitäten und solche mit *apiya*-Qualitäten einteilen lassen, wobei erstere etwas umfangreicher ist als letztere. Wir finden im negativ bewerteten Bereich Emotionen wie „Verachtung“, „Ärger“/ „Wut“, „Hass“, „Neid“, „Eifersucht“, „Unzufriedenheit“, „Raffgier“, „Sünde“, „Überraschung“, „Ekel“ und „Abscheu“ sowie ein damit zusammenhängendes aber separat klassifiziertes Cluster der „Angst“-Emotionen, das auch „Erschrecken“, „schmerzliche Gefühle“ und

Im Folgenden werde ich ausgehend von diesem Hinweis auf eine bipolare affektive und emotionale Erfahrungswelt einige der wichtigsten Gefühlsregungen des *onowned* vorstellen. Nach dem Verständnis der Tao haben Affekte und Emotionen vor allem körperliche Auswirkungen, da sie entweder das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) schädigen oder aber dessen Abwehrkräfte stärken und gedeihen lassen. Die destruktiven Wirkungsmächte sind mit dem *marahet*-Komplex verbunden, die konstruktiven hingegen mit dem *apiya*-Komplex.

12.4 *Marahet so onowned*

Im Gesamtkorpus der von mir erhobenen emotionalen Geschichten wird der polysemische Sammelbegriff *marahet so onowned* („schlechtes Inneres“) von allen Emotionswörtern des *cirisiring no tao* mit insgesamt 97 Nennungen mit Abstand am häufigsten verwendet.³⁹⁹ Da *marahet so onowned* auf eine Vielzahl negativer emotionaler und affektiver Zustände verweist, die in westlichen Emotionsdiskursen normalerweise differenzierter dargestellt werden, ist der häufige Gebrauch dieses Wortes nachvollziehbar. Das Spektrum der mit einem „schlechten Inneren“ in Verbindung gebrachten emotionalen Qualitäten umfasst u. a. „Traurigkeit“/ „Depression“, „unterdrückter Ärger“, „Angst“, „Sorge“, „Scham“, „Neid“, „Hochmut“/ „Stolz“, „Gier“ sowie alle affektiven Zustände eines generellen physischen „Unwohlseins“ (感到不舒服 *gandao bu shufu*). Für gewöhnlich wird *marahet so onowned* von den Tao mit 心情不好 (*xinqing bu hao*) übersetzt, was so viel heißt wie „in einer schlechten Stimmung sein“.⁴⁰⁰ Der Begriff ist diffus, da die Betroffenen ihr „schlechtes Innere“ oftmals weder näher beschreiben können noch wollen.

Häufig entsteht das „schlechte Gefühl im Inneren“ aus einer frustrierenden Situation heraus, etwa wenn Arbeitstätigkeiten alleine ausgeführt werden müssen, schlechtes Wetter auftritt, ein Haushalt über kein fließend Wasser verfügt, die Alkoholsucht die Lebensqualität beeinträchtigt oder ältere Personen über keine eigenen Kinder verfügen. Auch „Langeweile“ (*yamangaotok*), eintönige

„Niedergeschlagenheit“ beinhaltet. Im positiven Bereich werden Emotionen wie „Respekt“, „Dankbarkeit“, „Begehren“, „Liebe“, „Ruhe“, „(Selbst-)Reflexion“, „Freude“, „Mitleid“, „Verlegenheit“ und „Scham“ angesiedelt.

³⁹⁹ Wenn man alle im Zusammenhang mit dem Begriff *marahet* erhobenen Emotionswörter hinzuzählt, komme ich sogar auf 168 Einträge. *Marahet* hat, wenn es allein steht, die Bedeutung „etwas ist verboten“, der Begriff weist hier also eine moralische Konnotation auf. Es kommt auch häufig in den Bezeichnungen *yamarahet o kataotao* (etwa: „das körperliche Selbst befindet sich in einem schlechten Zustand“), *marahet ta cirisiring* („dreckige Sprache“), *marahet ta vazvazey* („schlechte Dinge“ bzw. „schlechte Ereignisse), *marahet so mojin* („böses Gesicht“) sowie als Adjektiv/ Adverb (z. B. *yamarahet o pimasadan*; „die Pflanzen sind schlecht gewachsen“) vor. In diesem Abschnitt werden nur die 97 Episoden ausgewertet, in denen explizit auf ein *marahet so onowned* verwiesen wird. Im Durchschnitt habe ich etwa zehn emotionale Geschichten für jedes der insgesamt ca. 200 von mir erhobenen Emotionswörter gesammelt, sodass sich die Gesamtzahl der protokollierten emotionalen Geschichten auf ca. 2.000 beläuft.

⁴⁰⁰ Der Begriff *marahet so onowned* wird in RAU & DONG (2006) nicht aufgeführt, was mich verwundert, da er in meinem Material so prominent vertreten ist. Bei RAU & DONG findet sich lediglich ein Eintrag zu *lahet* (2006: 502), das in der mir bekannten Sprechweise *rahet* geschrieben werden müsste. (Es scheint hier eine Lautverschiebung zwischen *l* und *r* zu geben, denn auch einige meiner Informant*innen sagten *malahet* anstelle von *marahet*.) RAU & DONG übersetzen *malahet* mit 很不好 (*hen buhao*), 很壞 (*hen huai*) bzw. als „not good“, „bad“ und *ateylahet(ji)*, als 非常髒 (*feichang zang*), 很不好 (*hen bu hao*), 太壞 (*tai huai*), 最壞 (*hen huai*) bzw. als „extremely bad“. Aus der chinesischen Übersetzung 非常髒 (*feichang zang*) ergibt sich außerdem die bei RAU & DONG nicht aufgeführte englischsprachige Übertragung „very dirty“.

Arbeit oder stinkender Müll kann bewirken, dass die Tao *marahet so onowned* empfinden. Bei all diesen Beispielen handelt es sich um diffuse und komplexe Empfindungen, die nicht ohne weiteres in einzelne emotionale Qualitäten aufgegliedert werden können (33 Nennungen).

Ein weiterer Anlass, der zu einem *marahet so onowned* führt, besteht wenn eine Person der „Verachtung“ (*ikaoya; abo so katentengan; abo so angangayan*)⁴⁰¹ durch andere ausgesetzt ist oder von diesen auf irgendeine Weise „schlecht behandelt“ (*jyasnesnekan*) wird. Eine „respektlose Behandlung“ liegt vor, wenn ein Tao von anderen „ausgeschimpft“ (*mangavey*), „verflucht“ (*mangazyarit*) oder „geschlagen“ (*kabagbag*) wird, aber auch wenn Personen ihren spezifischen Aufgaben nicht nachkommen (z. B. keine Nahrung für die Haushaltsmitglieder beschaffen), von anderen „betrogen werden“ (*ni civitan; ni manivet so tao*) oder vom Nahrungstausch ausgeschlossen werden (aber die Erwartungshaltung haben, dass sie etwas bekommen müssten). Außerdem gilt es als „unhöflich“ (*jyaninnigan*), jemanden „anzuschreien“ (*amlololos; valvalakan*), respektable ältere Personen „nicht zu grüßen“ (*jimanaraley*) oder „etwas gewaltsam an sich zu reißen“ (*mamehes, magom*) (36 Nennungen).

Das *marahet so onowned*-Gefühl „verachteter“/ „schikaniertes“ Personen stellt eine diffuse Mischung aus „unterdrücktem Ärger“ (*somozi do onowned*) sowie einem „schmerzenden“ (*meyngen so onowned*) oder „weinenden Inneren“ (*mapalavi so onowned*) dar. Auf der Ebene der Handlungsregulation kommt es vereinfachend gesagt zu zwei konträren emotionalen Reaktionen: Entweder eine Person wird „wütend“ (*somozi*) oder aber sie zieht sich zurück und befindet sich in einem depressiven Zustand der „Traurigkeit“ (*marokow so onowned*). Sowohl „Ärger“/ „Wut“ als auch „Traurigkeit“/ „Niedergeschlagenheit“ können als emotionale Reaktionen auf das Empfinden von „Scham“ (*masnek*) angesehen werden, das jedoch ein derart unangenehmes Gefühl darstellt, dass es sich tendenziell in diesen beiden Stellvertreteremotionen ausdrückt (LEWIS 1995; siehe 8.2.5). Die globale Ausgrenzung „verachteter“ Personen führt dazu, dass fürsorgliche Sozialbeziehungen zum Erliegen kommen und die betreffenden Individuen „Angst“ (*maniahey*) empfinden, da ihr „körperliches Selbst“ (*kataotao*) nun nicht mehr regelmäßig mit lebensnotwendiger Nahrung versorgt wird und ihr dauerhaftes Alleinsein die *Anito* herbeilockt.

Da die primäre soziale Einheit der Gesellschaft bei den Tao durch die „Haushaltsgruppe“ (*asa kavahey*) repräsentiert wird, verwundert es nicht, dass Freud und Leid als kollektive Ereignisse empfunden werden. Die Mitglieder einer Haushaltsgruppe sind in vielerlei Hinsicht voneinander abhängig, sie können ihr Überleben nur sicherstellen, wenn sie als Einheit auftreten und ihre „Sorgen

⁴⁰¹ Die Dorfbewohner*innen drücken ihre „Verachtung“ (*ikaoya*) in der Regel verbal aus, indem sie „Sachen sagen, die sich nicht gut anhören“ (說不好聽的事情 *shuo bu hao ting de shiqing*). Der Grund für die „Verachtung“ besteht in der vermeintlichen oder tatsächlichen „Faulheit“ (*malma*) bestimmter Personen, die aus Sicht der Dorfbewohner*innen „eine Abneigung gegen das Geldverdienen hegen“ (*jinakzan naka minizpi*), „keine Ackerflächen urbar machen“ (*jingakago*) und auch „nicht fischen gehen“ (*jimangahahap*).

und Ängste miteinander teilen“ (*alalow* bzw. *alalow do vahey*). Verschiedene haushaltsbezogene Anlässe führen dazu, dass die Tao ein *marahet so onowned* verspüren. Dies ist der Fall, wenn die Ernte auf den Tarofeldern wegen mangelnder Wasserzufuhr zu vertrocknen droht, antagonistische Gegner sich „widerrechtlich Felder angeeignet haben“ (*teymagom*), die Kinder „nicht gehorchen“ (*jimangamizing*)⁴⁰², Haushaltsangehörige krank werden oder sterben⁴⁰³, wertvolle Gegenstände abhandenkommen oder gestohlen werden oder Familienmitglieder nach Einsetzen der Dämmerung von ihren Subsistenztätigkeiten noch nicht nach Hause zurückgekehrt sind⁴⁰⁴. Heutzutage bereitet den Tao auch die Ausbildung der Kinder „Kopfzerbrechen“ (*marahet o oo*), da für diese in der Regel kein eigenes Geld vorhanden ist (22 Nennungen).

Nach Auffassung der Tao wird ein Haushalt von Schicksalsschlägen ereilt, wenn sich deren Mitglieder „fehlverhalten“ (*miraratenen*). Anlässe, die zu *alalow* führen, sind deshalb ebenso „Angst“ wie „Scham“ auslösend. Ein besonders hohes Maß an „Angst“ besteht, wenn sich in einer Familie ein Todesfall ereignet hat. Die Teilnahme an einer Bestattung gilt als eine „äußerst mühsame, anstrengende und gefährliche Tätigkeit“ (*masalit a vazey*). Um Schicksalsschläge vom eigenen Haushalt abzuwenden, bedarf es einer ständigen Vorsicht und emotionalen Mäßigung. Die Tao sagen, dass man „nicht allzu ausgelassen“ (*jito somarey*) sein sollte, weil sich die *tao do to* durch „übermäßige Freude“ (誇張的高興 *kuazhang de gaoxing*) provoziert fühlen und himmlische Vergeltung üben. Eine Person, die immerzu „lacht“ (*maznga*), ist nicht gewappnet, wenn im eigenen Haushalt etwas „Schlimmes“ passiert. Ein durch *alalow* herbeigeführtes „schlechtes Inneres“ empfindet „Kummer“, „Niedergeschlagenheit“ und „Verbitterung“ (*marokow so onowned*). „Angst“ und „Scham“ schlagen jedoch nicht in offenen „Ärger“ um, da dieser als ein Akt des Ungehorsams die gestörte Beziehung zu den statushöheren *inapowan* und *tao do to* noch weiter trüben würde.

Schließlich kann die „Angst“ vor „Seelenverlust“ (*somalap so pahad*) zu einem *marahet so onowned* führen. Wie ich in Kapitel 11 dargestellt habe, befindet sich das „körperliche Selbst“ in akuter

⁴⁰² Das „Nichtgehörchen“ der Kinder besteht z. B. darin, dass sie trotz elterlicher „Ermahnungen“ (*nanaon*) immer wieder die Sachen anderer Leute „stehlen“ (*mankow*). Auch wird beklagt, dass die *zipos*-Angehörigen den Kindern heute oftmals „kein richtiges Benehmen beibringen“ (*jipamizinga* 不教育 *bu jiaoyu*), weshalb diese „Gefahr drohen, eine schlechte Denk- und Fühlweise zu entwickeln“ (*miparahet so onowned*).

⁴⁰³ In der traditionellen Zeit, in der das Überleben eines Haushaltes in hohem Maße von „Körperkraft“ (*moyat*) abhing, war der Ausfall eines produktiven Haushaltsmitglieds ein einschneidendes Ereignis, das die Angehörigen direkt zu spüren bekamen, z. B. durch die daraus resultierenden Nahrungsmittelengpässe.

⁴⁰⁴ Aufgrund der von den *Anito* ausgehenden Gefahren ist es geboten, vor Anbruch der Abenddämmerung wieder zu Hause zu sein. Das Nachhausekommen vor Einbruch der Dunkelheit ist zugleich auch Ausdruck der „moralischen Rechtschaffenheit“ (*apiya so nakenakem*) einer Person bzw. des mit ihr assoziierten Haushalts. Personen, die erst spät in der Nacht ins Dorf zurückkehren, werden verdächtigt, Übles im Schilde zu führen. Man verdächtigt sie, heimlich die Rohre für die Wasserversorgung der Felder umgesteckt zu haben, sodass ihr eigener Taro ausreichend gewässert wird, der anderer Leute hingegen nicht. Das periodisch auftretende Problem der Wasserknappheit verdeutlicht noch einmal die Unmöglichkeit, mit allen Dorfbewohner*innen ein gleichermaßen gutes Auskommen zu haben. Denn das Wasser, das man auf die eigenen Felder leitet, fehlt zwangsläufig einem anderen, dessen Knollen nun vom Austrocknen bedroht sind. Auf diese Weise trägt die ökonomische Basis der Felderwirtschaft mit dazu bei, dass bei den Tao ein antagonistisches Verwandtschaftssystem besteht und weiterhin aufrechterhalten wird.

Gefahr, wann immer die „Freiseele“ nicht bei ihm weilt. „Angst“ vor „Seelenverlust“ besteht, wenn sich eine Person „erschreckt“ (*maogto*), sie „unter andauernden Angst-Zuständen leidet“ (心裡一直感到很害怕 *xinli yizhi gandao hen haipa*) oder mit verunreinigenden Substanzen in Berührung kommt (6 Nennungen).

Doch auch hier, wo das „schlechte Innere“ primär durch „Angst“ erzeugt wird, spielt „Scham“ eine wichtige Rolle. Den Tao ist „Seelenverlust“ „peinlich“ (*manig*), weil er auf die eigene „Schwäche“ (*jioyat*; *maomei*) verweist.

Die kulturspezifischen Appraisals, die zum Erleben von *marahet so onowned* führen, lassen sich in eine *soziale* und *supranatürliche Dimension* unterteilen. Beide sind eng miteinander verwoben, zumeist ist es schwierig, emotionale Geschichten ausschließlich einem der beiden Lager zuzuordnen. In der *supranatürlichen Dimension*, in der ein wie auch immer gearteter Kontakt mit (böartigen) Geistwesen und strafenden Gottheiten besteht, dominiert das moralische „Angst“ (*maniahey*)-Gefühl. In der *sozialen Dimension*, die primär auf die Verwandtschaftsgruppe und die Dorfgemeinschaft ausgerichtet ist, kommt dem moralischen „Scham“ (*masnek*)-Gefühl sowie den „Angst“-/ „Scham“-Mischformen *manig* und *mamo* ein zentraler Stellenwert zu.⁴⁰⁵

In den emotionalen Geschichten finden sich insgesamt 88 Beispiele⁴⁰⁶, bei denen eine Handlungstendenz aufgeführt ist oder aber aufgrund kontextspezifischen Wissens als wahrscheinlich angenommen werden kann. Die mit Abstand am häufigsten anzutreffende emotionale Handlungsreaktion besteht im Verbergen des „im Inneren empfundenen schlechten Gefühls“. Man muss einen intensiven Umgang mit einer Person haben, um die subtilen Hinweise in ihrem Ausdrucksverhalten richtig interpretieren zu können. Die betroffene Person „lächelt“ (*mamin*) möglicherweise weniger als sonst, trinkt Alkohol oder zieht sich nach Hause zurück, um zu schlafen (41 Nennungen).

Bei dem im Inneren zurückbelassenem „schlechten Gefühl“ handelt es sich häufig um „versteckten Ärger“ (*somozi do onowned*). *Somozi do onowned* ist eine sehr gefährliche Gefühlsregung, da sie aufgrund ihres sozial-verwerflichen und krankmachenden Einflusses unterdrückt werden muss und wie ein gefährliches Samenkorn im „Inneren“ schlummert, bis sich eines Tages Gelegenheit zur „Rache“ (*patonggalen*) bietet. Auch nach vielen Jahren kann der „Ärger im Inneren“ plötzlich wieder auflodern, was häufig der Fall ist, wenn die Tao(-Männer) über den Durst trinken und bei irgendeiner als „Kränkung“ empfundene Bemerkung überreagieren.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Es ist wichtig, die *ka*-Formen *kaniahey*, *kasnek*, *kanig* und *kamo* an dieser Stelle mit zu berücksichtigen, da sie aufgrund ihrer passivierenden Bedeutungsverschiebung eigene Akzente setzen (vgl. 6.6).

⁴⁰⁶ In neun emotionalen Geschichten fehlen Hinweise zu einer Handlungstendenz der *marahet so onowned* empfindenden Subjekte, weshalb nicht 97, sondern nur 88 Fälle zur Auswertung gelangten.

⁴⁰⁷ Kinder, die von ihren Peers „schikaniert“ (*jvasnesnekan*) wurden, nehmen sich bisweilen eine spätere „Rache“ (*patonggalen*) im Erwachsenenalter vor – in der Hoffnung, dass sich die Machtverhältnisse bis dahin gewandelt haben.

In anderen Fällen suchen unter einem „schlechten Inneren“ leidende Tao andere Personen auf, um mit diesen zu reden oder auch nur deren beruhigende Anwesenheit zu erfahren. Es kommt auch vor, dass vertraute andere (die die Zeichen richtig zu lesen wissen) sich ihnen gegenüber fürsorglich erweisen. Kindern, die über ein *marahet so onowned* verfügen, erhalten von ihren Bezugspersonen oder Peers häufig etwas zu essen. Das Aufsuchen der sozialen Situation stärkt die Abwehrkräfte der Tao und dient ihnen zugleich als Ablenkung von „schlechten“ Gefühlen oder Gedanken (23 Nennungen).

Trotz aller Versuche, das „schlechte Innere“ vor anderen verborgen zu halten, kommt es immer wieder zu einer *direkten* oder *indirekten* Artikulation des empfundenen „Ärgers“. In den emotionalen Geschichten finden sich sowohl Beispiele, in denen der freigesetzte „Ärger“ gerechtfertigt ist (d. h. auf fokussierte Weise erfolgt) als auch in denen er eine verwerfliche Handlung darstellt (d. h. auf nicht-fokussierte Weise erfolgt). Beim demonstrativ zur Schau gestellten „Ärger“ finden sich verschiedene aggressive Verhaltensweisen wie z. B. „Schimpfen“, „Verfluchen“, „Schlagen“, „Treten“ (*mansadsad so tao*), „grimmiges Gucken“ (*marahet so moin*) sowie „Widerworte Geben“ (*patonggalen*). *Indirekter* „Ärger“ äußert sich in einem demonstrativen „Nicht-Beachten“ (*jiozayan*), die Betroffenen tun so, als wäre ihr Gegenüber nicht vorhanden. Bei Kindern ist außerdem ein unaufdringliches „Schmollen“ (*ikalangongoy*) festzustellen, das in einem Vorschieben der Unterlippe besteht (22 Nennungen).

Vergleichsweise selten wird „Weinen“ (*amlavi*) als ein Ausdruck von *marahet so onowned* benannt. Der Begriff *amlavi* beschreibt ein bestimmtes Verhalten, jedoch keinen inneren Gemütszustand. Wenn kleine Kinder „weinen“, ist nicht immer klar, ob sie dies tun, weil sie „traurig“, „wütend“ oder beides sind. „Weinen“ gilt bei den Tao als ein sehr gefährlicher Zustand, da er mit der Loslösung der „Freiseele“ vom „körperlichen Selbst“ einhergeht. Aus diesem Grund besteht bei den Tao die kulturelle Notwendigkeit, „Traurigkeit“ (ebenso wie „Ärger“) zu unterdrücken (siehe Kap. 24-25) (2 Nennungen).

12.4.1 Zusammenspiel von „Angst“/„Scham“ und „Ärger“/„Traurigkeit“

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die miteinander verflochtenen moralischen Gefühle „Angst“ und „Scham“ als Auslöser für ein *marahet so onowned* angesehen werden müssen. Beide bedrohen die Integrität des „körperlichen Selbst“, wenn auch auf unterschiedliche Weise: „Angst“ ist die Wahrnehmung der Schutzlosigkeit des eigenen „körperlichen Selbst“, die ihre höchste Stufe erreicht, wenn die „Freiseele Angst bekommt“ (*maniahey so pahad*) und „panikartig davonfliegt“ (*somalap so pahad*). „Scham“ hingegen ist eine negative Evaluierung des gesamten „körperlichen Selbst“. Genau wie „Angst“ kann „Scham“ durch eine *Aktivierung* der Abwehrkräfte (d. h. durch demonstrativen „Ärger“) vom „körperlichen Selbst“ abgewendet werden. Das Übergleiten in einen „wütenden“ Zustand verhindert, dass der „Körper“ vom „unangenehmen“ (*marahet*) „Scham“-Gefühl ergriffen wird. Diese Form der Emotionsregulation ist jedoch nicht immer möglich, da sich

junge, weibliche und statusniedrige Personen respektablen, männlichen und älteren Personen nach den Regeln des *iwawalam so tao* unterzuordnen haben. Normative Sozialordnung und kulturelle Wertvorstellungen verhindern in diesem Fall jegliche Demonstration von „Ärger“, der im „Inneren“ zurückbelassen werden muss und sich dort nicht selten in ein Gefühl *passiver* „Traurigkeit“, „Perspektivlosigkeit“ und „Niedergeschlagenheit“ umwandelt. Es erscheint von daher angebracht, „Angst“, „Scham“, „Ärger“ und „Traurigkeit“ nicht als partielle Qualitäten wahrzunehmen, sondern vielmehr aus einer holistischen Perspektive heraus ihre Entfaltungsbewegungen und gegenseitigen Wechselwirkungen zu studieren. Denn wenn wir diese Sichtweise einnehmen, können wir „Ärger“ und „Traurigkeit“ als zwei verschiedene Fließrichtungen einer nach außen bzw. nach innen geleiteten *Lebenskraft* ansehen.⁴⁰⁸

12.4.2 Lokalisierung von „Angst“ und „Scham“ im fragmentierten Selbst

Interessanterweise kann man im *cirisiring no tao* nicht sagen „das Innere schämt sich“ oder „das Innere hat Angst“. Das Gefühl der „Angst“ bezieht sich im Wesentlichen auf die „Freiseele“ *pahad*, die durch diese Gefühlsregung in einen irrationalen Schreckzustand versetzt werden kann, der für das „körperliche Selbst“ lebensbedrohlich ist. Die Tao sagen hierzu „die Seele hat Angst“ (*maniahey so pahad*). Die Markierung des Negativen in der Tao-Kultur basiert letzten Endes auf *pahads* Abwesenheit vom menschlichen „Körper“, der nun schutzlos böartigen Einflüssen ausgeliefert ist. Das Empfinden von „Scham“ betrifft hingegen ausschließlich das „körperliche Selbst“, das in seiner Gesamtheit von dieser Emotion erfasst wird. Aus diesem Grund ist „Scham“ auch eng mit der Körperscham verbunden, die sich bei den Tao zusätzlich durch körperliche „Schwäche“ (*jimoyat*) und mangelnde Körperbeherrschung ausdrückt (siehe 23.4). Der Ort, an dem die diversen Gefühlsregungen des „Ärgers“ und der „Traurigkeit“ als emotionale und affektive Reaktionen auf die Induktion von „Angst“ und „Scham“ entstehen, ist das „tiefste Innere“, in das externe „schlechte Dinge“ durch Unvorsichtigkeit oder persönliche „Schwäche“ hineingelangen können oder von den Betroffenen auf aktive Weise „hingelegt werden“ (*pangain do onwoned*).

12.4.3 Mit einem *marahet so onowned* in Verbindung stehende Gefühlsregungen

Es gibt eine Reihe von Gefühlsregungen, die mit einem *marahet so onowned* in Verbindung stehen, aber separat bezeichnet werden können.⁴⁰⁹ Schmerzen können nicht nur im „Körper“, sondern auch im

⁴⁰⁸ Diese Lebenskraft gleicht in vielerlei Hinsicht dem chinesischen 氣 (*qi*)-Konzept, was u. a. auch dadurch ersichtlich wird, dass die Tao als chinesischsprachige Bezeichnung für „Ärger“/ „Wut“ beinahe ausschließlich 生氣 (*shengqi*) verwenden, was so viel wie „Freisetzung von *qi*“ bedeutet (siehe Abschnitt 15.1 über das *onowned als Container*). Es wäre sicherlich auch interessant, Parallelen zum *mana*-Konzept der neuseeländischen Maori herauszuarbeiten.

⁴⁰⁹ Bereits ausreichend behandelt wurde der „im Inneren verborgene Ärger“ (*somozi do onowned*), weshalb ich hier nicht noch einmal auf ihn eingehen werde.

„Inneren“ eines Menschen empfunden werden, man sagt dann „das Innere schmerzt“ (*meyngen o onowned*). Hierunter ist ein permanenter Zustand des „Grübelns“ (*pannaknakman*) zu verstehen, der körperlich schmerzt und sich wie krank sein anfühlt. Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit für *meyngen o onowned* ist „traurig sein“ (難過 *nanguo*). Im *ciriciring so tao* gibt es keinen Begriff, der die Emotion „Traurigkeit“ als solche bezeichnet. Man kann „Traurigkeit“ nur annähernd umschreiben, indem man einen körperlich empfundenen Schmerz ausdrückt oder auf ein diffuses „schlechtes Gefühl“ (*marahet so onowned*) verweist. „Traurigkeit“ ist bei den Tao ebenso wie bei den Tahitianern (LEVY 1973) hypokognisiert.⁴¹⁰

Der Begriff *marokow so onowned* kennzeichnet eine „depressive Gemütsverfassung“, eine „länger andauernde Niedergeschlagenheit“. Die Anlässe hierfür können sehr unterschiedlich sein. Ein Vater, der seinem Sohn das Studium nicht bezahlen kann, fühlt sich *marokow so onowned*. Auch eine Person, die allein zu Hause ist und „sich langweilt“ (*ikowtok* oder *mangseh*), verfügt über ein „niedergeschlagenes Inneres“. *Marokow so onowned* ist auch der richtige Begriff, um Zustände, die wir als „Depression“ im psychiatrischen Sinne verstehen, zu bezeichnen.

Individuen, die *marahet so onowned* und *marokow so onowned* empfinden, fühlen bisweilen auch „Kälte in ihrem Inneren“ (*yamamez o onowned*) aufsteigen. *Yamamez o onowned* ist das „Gefühl andauernder Kälte“, die einen auch nicht loslässt, nachdem man bereits wieder ins Warme gegangen ist. Sie stellt sich durch Kontakt mit böartigen Geistwesen ein. Wenn die Tao krank sind und „von Schüttelfrost geplagt werden“, fühlen sie die *Anito* in ihrem „Inneren“. Um die „Kälte“ (bzw. die *Anito*) im „Inneren“ zu bekämpfen, „achtet man am besten nicht darauf“ (*naziboan*), dass einem innerlich „kalt“ ist.

Eine nicht leicht zu klassifizierende Gefühlsregung ist *mapalavi so onowned*, ein „zum Weinen gebrachtes Inneres“. Ein „weinendes Inneres“ kann „Mitgefühl“ (*mangasi*; *makarilow*) empfinden, etwa wenn ein Kind von seinen Eltern nicht ausreichend versorgt wird und an Hunger leidet. In diesem Fall besteht die Handlungstendenz, dem hungrigen Kind etwas zu essen zu geben. In den meisten Fällen jedoch „fühlen sich“ die Tao „in ihrem Inneren zum Weinen“, weil sie durch das Verhalten oder die Worte anderer verletzt worden sind. Eigene Kinder, die sich den elterlichen „Ermahnungen“ (*nanaon*) wiederholt widersetzen, bewirken durch ihr Verhalten, dass sich die Eltern *mapalavi so onowned* fühlen.⁴¹¹

Das „Innere“ kann darüber hinaus „in Unordnung geraten“ und „nachlässig und durcheinander denken“ (*mizavozavoz o onowned*). Dies ist der Fall, wenn man gestresst ist, von Sorgen geplagt wird

⁴¹⁰ Aber auch das Chinesische weist keine konzeptuelle Entsprechung zur deutschen „Traurigkeit“ auf: die übliche Übersetzung 難過 (*nanguo*) bedeutet wörtlich „etwas ist schwer auszuhalten“ (wobei 難 (*nan*) für „schwierig“ oder „schwer“ steht und 過 (*guo*) „passieren“ oder „verbringen“ bedeutet).

⁴¹¹ Das „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) der Kinder bezieht sich in den emotionalen Geschichten oftmals auf schwerwiegende Vergehen wie z. B. „Diebstahl“ (*manako so apzapzatan*).

und in ständiges „Grübeln“ verfällt. Ein Mann empfindet z. B. *mizavozavoz o onowned*, wenn er ohne jede Hilfe allein ein Haus baut und nicht weiß, wie er an Baumaterial herankommen soll. Es handelt sich hierbei um einen gefährlichen Zustand, weil er aufgrund seiner „Beliebigkeit“ (*pizavozavoza*) die normative Ordnung infrage stellt und den ansonsten im „Inneren“ zurückbehaltenen subjektiven Aspekten des Selbst Raum gibt.

12.5 *Apiya so onowned*

Apiya so onowned („gutes“ oder „angenehmes Inneres“) tritt in den von mir erhobenen emotionalen Geschichten mit insgesamt 34 Nennungen deutlich weniger häufig als *marahet so onowned* auf, das 97 Einträge erzielt.⁴¹² Der Grund hierfür besteht in einer umfassenden Markierung des Negativen, die sich wie ein roter Faden durch die Tao-Kultur zieht und im Wesentlichen auf einer Hyperkognisierung des „Ärgers“ (*somozi*)⁴¹³ und einer Fokussierung auf Gefahren basiert.

Das *apiya so onowned*-Gefühl ist immer auf den „Körper“ (*kataotao*) ausgerichtet. Alles was für den „Körper“ gut ist, was ihn stärkt und am Leben erhält, wird als *makapiya so kataotao* bezeichnet. Wenn alte Leute ihre körperlichen Beschwerden überwunden haben und trotz Schmerzen zum Arbeiten auf die Felder gehen, fühlen sie sich *apiya so onowned*. Wenn sich die Tao nach getaner Arbeit auf dem *tagakal* „entspannen“ (*ipeylamney*) und „mit anderen unterhalten“ (*maciwawalam*), „fühlt sich ihr Inneres gut an“. Mäßiger Alkoholkonsum befördert das „angenehme Gefühl im Inneren“.

Eine wichtige Voraussetzung, um sich *apiya so onowned* zu fühlen, ist, dass man genug zu essen hat. Heute stellt Hunger aufgrund staatlicher Fürsorgemaßnahmen für die meisten Tao keine Bedrohung mehr da. Doch früher traten in regelmäßigen Intervallen Hungersnöte auf, sodass für viele Tao ein „angenehmes“ Sättigungsgefühl keinesfalls selbstverständlich war (vgl. 3.1.3). Dem „Inneren geht es gut“, wenn reichlich Nahrung vorhanden ist. Tao-Männer „frohlocken innerlich“, wenn sie Fische fangen, weil sich ihre Haushaltsmitglieder an diesem Tag „sattessen“ (*mabsoy*) können. Ihre Frauen und Kinder „freuen sich“ (*masarey*)⁴¹⁴, wenn sie mit ihrem Fang nach Hause kommen und „empfinden in ihrem Inneren Dankbarkeit“ (*somarey so onowned*). Eine regelmäßige Versorgung mit

⁴¹² Insgesamt habe ich für den Begriff *apiya* 96 emotionale Geschichten erhoben. Steht *apiya* für sich allein, so bedeutet es „etwas ist gut“ oder „man darf“, d. h., es besitzt ebenso wie *marahet* einen moralischen Unterton. Darüber hinaus tritt *apiya* in vielen verschiedenen Kontexten auf, wie z. B. *makapiya so kataotao* („gut für das körperliche Selbst“), *apiya vazey* („gute Sache“ bzw. „gutes Ereignis“), *apiya amizngen* („gut anzuhörende Sprache“), *apiya a tao* („hübscher Mensch“) oder *yapiya piyalalamen* (etwa: „guter Zeitvertreib“ oder „amüsant“).

⁴¹³ Als eine meiner Assistentinnen ein *Pile Sorting* der Emotionswörter des *ciriciring no tao* vornahm, wunderte sie sich über die vielen mit „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) und „Verachtung“ (*ikaoya*) in Beziehung stehenden Emotionswörter. Von den acht Gruppen, die sie aus insgesamt 126 Wörtern gebildet hatte, verfügte das von ihr mit dem Oberbegriff *somozi* versehene „Ärger“-Cluster über immerhin 45 Begriffe. Aber auch die Ergebnisse des *pile sorting* anderer Informant*innen wiesen dieselbe Tendenz auf: Ein Informant aus *Ivalino* bildete sieben Cluster, von denen ein Cluster mit dem Oberbegriff *mevngen so onowned* („das Innere schmerzt“) mit 86 Begriffen von insgesamt 148 Emotionswörtern bei weitem den zahlenmäßig größten Anteil aufwies.

⁴¹⁴ Ob eine Person *apiya so onowned* ist oder nicht, kann man ihr nicht unbedingt anmerken, doch die „Freude“ (*masarey*) steht ihr häufig ins Gesicht geschrieben. Man sagt *masarey so moin*, ein „freudiges Gesicht machen“. Seltener wird *masarey* nur im „Inneren“ empfunden; dann handelt es sich um eine „stille Freude“ (*masarey so onowned*).

Nahrung ist wichtig, denn wer länger nichts gegessen hat, befindet sich in einer „gereizten Stimmung“ (*mindok*), aus der leicht „Ärger“ und „Wut“ erwachsen können.

Häufig wird *apiya* in der Form *ikapiya* benutzt, was so viel heißt wie „etwas (noch) besser machen“ oder „etwas hinzufügen“. *Ikapiya* steht in einem umfassenden Sinn für das Prinzip der Vermehrung, für das Wachsen und Gedeihen der Taro-Pflanzen, das Anwachsen der Ziegen-Herden, die sukzessive Erweiterung des Hauses, die Akkumulation von Geld, die Zeugung vieler Nachkommen und mit all dem verbunden: für einen Zuwachs an Status. Das Prosperieren eines Haushalts oder einer Verwandtschaftsgruppe lässt sich aus Sicht der Tao auf eine „moralisch rechtschaffende Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) zurückführen, die von den „Ahnen“ mit ihrem Segen belohnt wird (vgl. 5.6.3).

Die „Ahnen“ haben das Land urbar gemacht und den heute lebenden Menschen eine Lebensgrundlage hinterlassen, die ihnen bei Befolgung der von ihnen erlassenen „Tabu-Vorschriften“ (*makanyo*) ein „angenehmes“ und „unbeschwerliches“ Leben auf Lanyu bescheren kann. Die Tao verdanken ihren „Ahnen“ das „heilige, kulturelle Wissen“ (*katentengan*), mit dessen Hilfe Lebensmittel überhaupt erst produziert und Nahrung erbeutet werden kann. Das „heilige Wissen“ der „Ahnen“ ist ein *ökologisches Wissen* über die diversen Lebensräume auf dem Land, an der Küste und im Meer sowie die multiplen Wechselbeziehungen zwischen Flora und Fauna.

Mann, 38 Jahre

Wenn man ein Ananas-Bäumchen pflanzt (種鳳梨 *zhong fengli*), kann man nach einigen Monaten von seinen Früchten essen (過幾個月可以吃 *guo ji ge yue keyi chi*). Man muss sich allerdings jeden Tag gut um die Aussaat (播種 *bozhong*) kümmern, sie das ganze Jahr über hegen und pflegen (春夏秋冬照顧它 *chun-qiu-xia-dong zhaogu ta*). Wenn sie dann im Sommer Früchte trägt (夏天成熟 *xiatian chengshou*), ist dies ein überwältigendes Gefühl! Es sind so viele („many, many!“) Früchte! Sie sehen so schön (漂亮 *piaoliang*) aus! Das Innere ist glücklich (心很快樂 *xin hen kuaile*), es macht im Inneren „wah!“ (心理 wah! *xinli „wah!“*). Denn ich habe mich so abgemüht, die Ananas zu pflanzen (因為我很辛苦種 *yinwei wo hen xinku zhong*). Ich habe körperliche Anstrengungen unternommen, um diese Früchte zu erhalten (體力很累有這個成果 *tili hen lei you zhe ge chengguo*). Diese leckeren Ananas-Früchte (好吃的鳳梨 *haochide fengli*)! Ich danke meinen Ahnen (以前先人感謝他們 *yiqian xianren ganxie tamen*).

(Interviews zu den Emotionswörterbedeutungen 213_2)

Die Beziehung der Tao zu ihren „Ahnen“ wird durch das chinesische Sprichwort 饮水思源 (*yin shui si yuan*) zum Ausdruck gebracht, das am besten mit „Gedenke der Quelle, wenn du trinkst“ übersetzt werden kann und darauf verweist, dass man über eine empfangene Wohltat nicht den Wohltäter vergessen sollte. Das „Wissen“ der Ahnen wird hier explizit mit dem „Quellwasser“ (*ranom*) gleichgesetzt, über das eine jede *asa so inawan* verfügt, von dem sie trinkt und ihre Felder bewässert. Ebenso wie das „heilige Wissen“ ist „Wasser“ die Voraussetzung für alle landwirtschaftlichen Erträge, von denen das Überleben der Tao abhängt. Das Wachsen und Gedeihen der Feldfrüchte erfüllt die Tao mit „Freude“, es führt zu einem „guten Inneren“ und einem Gefühl „tiefster Dankbarkeit“ (*isarey*).

Wenn Tao-Männer auf dem Meer fischen gehen oder in die Bergwildnis eindringen, um Bäume zu schlagen, müssen sie unbedingt über ein *apiya so onowned* verfügen sowie „mutig“ und „tapfer“ (*mavohwos*) sein. Denn sie begeben sich in eine Gefahrenzone, in der sie auf *Anito* treffen könnten. Damit die böartigen Geistwesen ihnen nichts anhaben können, dürfen sie weder „Angst“ empfinden noch sich „schwach“ fühlen.⁴¹⁵ Um das überlebenswichtige *apiya so onowned*-Gefühl zu erzeugen, trinken die meisten Tao-Männer vor derartigen Tätigkeiten Alkohol.⁴¹⁶ Der Alkoholgenuss bewirkt, dass ihr „Inneres gefestigt ist“ (*mapaned so onowned*)⁴¹⁷ und „in einen ruhigen Zustand“ (*mahanang so onowned*) versetzt wird. „Festigung“ und „Ruhe“ sind die notwendigen Voraussetzungen, um die „Freiseele“ an das „körperlichen Selbst“ zu binden, sodass kein „Seelenverlust“ zu befürchten ist. *Apiya so onowned* ist somit ein positives Gefühl der Selbstbehauptung in einer als gefährlich wahrgenommenen Umgebung.

Wenn sich eine Person hingegen „mutlos“ (*jimavohwos*) fühlt, wird sie lieber von bestimmten Arbeitsaufgaben Abstand nehmen und es vorziehen, zu Hause zu bleiben. Sie weiß, dass sie an diesem Tag den *Anito* nicht gewachsen ist.⁴¹⁸ Die kulturelle Notwendigkeit, über ein „gutes Inneres“ zu verfügen, ist einer der Hauptgründe, weshalb heute auf Lanyu ein derart gravierendes Alkoholproblem besteht. Der Alkohol wird von vielen Tao benötigt, um ihre in der Kindheit erzeugte „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) immer wieder aufs Neue zu überwinden.

12.5.1 Transformation von *somozi do onowned* in etwas „Gutes“ (*apiya*)

Bei den Tao ist der Einfluss des Wetters auf die Gemütsverfassung der Menschen besonders stark ausgeprägt, da „schlechtes Wetter“ (*kakawan yamalahet*) mit existenziellen Gefahren für das „körperliche Selbst“ verbunden ist. Kalte Winterwinde, Stürme und tagelange Regengüsse verhindern ein Verlassen des Wohnhauses. In diesen Zeiten müssen die Subsistenztätigkeiten ruhen, es kann keine Nahrung produziert werden (was in der traditionellen Zeit dazu führte, dass die Tao vorübergehend wenig oder nichts zu essen hatten). Die erzwungene Untätigkeit bewirkt, dass die Tao über ein *marahet so onowned* verfügen, das sich „wie ein Regenschauer“ (*yakmey yamajimey onowned*) anfühlt.

Ganz anders stellt sich die Situation hingegen bei „gutem Wetter“ (*kakawan yapiya*) dar: Das soziale Leben erwacht aus seiner Starre, das Dorf ist voller Menschen, die zu ihren Feldern aufbrechen und diversen Arbeitstätigkeiten nachgehen. Die Oberfläche des Meeres ist wieder „ruhig“ (*mahanang*),

⁴¹⁵ Eine ähnliche Situation besteht, wenn die Tao ohne Begleitung nach Taiwan reisen oder nachts allein am „Friedhof“ vorbeigehen müssen.

⁴¹⁶ Normalerweise wird von den Tao ein Kräuterlikör als Stimmungsaufheller getrunken. Dieses *Paolyta* (保力達 *bao li da*) genannte Getränk ist auch bei anderen TYZM-Gruppen beliebt, ihm wird eine vitalisierende Wirkung nachgesagt.

⁴¹⁷ Eine „Festigung des Inneren“ tritt z. B. ein, wenn man einer Person gut zuredet und ihr mit Worten „Mut“ (*mavowos*) macht. Kleine Kinder fühlen sich *mapaned so onowned*, wenn ihre Bezugspersonen ihnen ein beruhigendes Lied vorsingen.

⁴¹⁸ In diesem Fall kann es vorkommen, dass sie von anderen als „ängstlich und zaghaft“ (*valikey so onowned*) verspottet wird. Die Induktion des moralischen „Scham“-Gefühls soll zu einer Überwindung des moralischen „Angst“-Gefühls führen – ein weiteres Beispiel für die multiplen Wechselwirkungen zwischen *maniahey* und *masnek*.

die Männer können mit ihren Booten zum Fischen hinausfahren. Sie fühlen sich *apiya so onowned*, weil es Fisch zu essen geben wird und sie als Gruppe beisammen sein können. Das „Innere“ der Tao „frohlockt“ im „gleißenden Sonnenschein“ (*ararow*), ein „Sicherheitsgefühl“ (*安全感 anquangan*)⁴¹⁹ stellt sich ein, weil an diesem Tag von den lichtscheuen *Anito* keine Attacken zu befürchten sind.

Bei „gutem Wetter“ steigt die Laune der Tao, weil sie sich beim Produzieren der Nahrung wieder als „wirkungsmächtig“ (*moyat*) erfahren können. Erst wenn sie die von ihnen erwirtschafteten Lebensmittel in den Händen halten, sie *anfassen* und *sehen*, können sie sich ihres eigenen „Funktionswertes“ vergewissern. Ein jeder ist bestrebt, mehr als andere zu erwirtschaften, um auf diese Weise in den sozialen Tauschnetzwerken aufzusteigen und an Status hinzuzugewinnen. Denn nur der Aufbau einer einflussreichen sozialen Gefolgschaft ermöglicht es dem Einzelnen (und dem mit ihm assoziierten Haushalt), ein Leben in relativer „Sicherheit“ (*mahanang so onowned*) zu verbringen (vgl. 6.5).

Durch harte körperliche Arbeit bekommen die Tao die problematischen Gefühlsregungen in ihrem „Inneren“ unter Kontrolle. Der „im Inneren verborgene Ärger“ (*somozi do onowned*) darf im Dorf nicht freigesetzt werden, weil die sozio-normativen Regeln der Altershierarchie sowie die sozialrelationale Orientierung der Tao dies nicht erlauben (vgl. 8.1). „Schlechte Gefühle“ haben innerhalb der sozialen Gemeinschaft keinen Platz, sie müssen von den Tao hinaus auf die Felder und in die Zone der „Wildnis“ getragen werden, um dort durch „Kraft“ und „Ausdauer“ in etwas „Gutes“ und „Vitales“ (*apiya*) transformiert zu werden. Durch emsige Arbeit verwandelt sich ein *marahet so onowned* in ein *apiya so onowned*, das auf einmal „Freude“ (*masarey*) und „Stolz“ (*mazwey*)⁴²⁰ statt „Ärger“, „Neid“ (*ikeynanahet*) und „Rachsucht“ (*patonggalen*) empfindet.⁴²¹

Die Transformation von etwas „Schlechtem“ in etwas „Gutes“ findet sich auch beim Einweihungsritual der „großen Kanus“ (*cinedkeran*): Das kurze und heftige – wenn auch gespielte – Ausleben des eigenen „Ärgers“ (*somozi*) erlaubt Tao-Männern Konflikte innerhalb der Verwandtschaftsgruppe sowie der Dorfgemeinschaft abzubauen. Der durch das „Schütteln der Fäuste“ (*manwawey*) demonstrierte „Ärger“ wird auf seinem Höhepunkt in eine nahezu übermenschliche kollektive „Kraft“ (*moyat*) umgewandelt, die benötigt wird, um das tonnenschwere „Kanu“ in die Luft zu werfen. Die am Ritual teilnehmenden Männer erleben einen Moment der Katharsis, eine psychische Reinigung von ihren im *onowned* unterdrückten „schlechten Gefühlen“.

⁴¹⁹ Das „Sicherheitsgefühl“ basiert auf einem „ruhigen“ (*mahanang so onowned*), „gefestigten“ (*mapaned so onowned*) und „mutigen“ (*mavohwos*) „Inneren“. Die Tao verleihen ihrem positiven Grundgefühl Ausdruck, indem sie ihr „Inneres“ mit einem „Sonnenstrahl“ vergleichen (*yakmey arow o onowned*).

⁴²⁰ Die Tao dürfen nicht offen zeigen, dass sie „stolz“ (*mazwey*) sind, weil sich der Einzelne nicht über die Gruppe erheben darf. Als ein mit gegenseitiger „Freude“ (*masarey*) maskiertes Gefühl kommt „Stolz“ jedoch vor.

⁴²¹ Zugleich wird auch das Dorf von „schlechten Einflüssen“ gereinigt. Diese verschwinden jedoch nicht, sondern existieren in seiner Peripherie fort. Es besteht die Gefahr, dass sie sich unvorsichtigen Personen anheften und auf diese Weise erneut ins Dorf gebracht werden.

Die auswärtige Lenkung des „Ärgers“ auf die Felder und in die Zone der „Wildnis“ bzw. seine Umwandlung in „Kraft“ und „Stärke“ ist eine kulturspezifische Strategie der Emotionsregulation, die durch den Einfluss der modernen Lebensweise allmählich an Bedeutung verliert.⁴²² Auch wenn Gefühle und lokale Strategien der Emotionsregulation fortlaufenden Veränderungen ausgesetzt sind, wandeln sie sich nicht im selben Tempo wie andere Phänomene, die eher an der Oberfläche angesiedelt sind. Rüstige Großeltern, die in der Tao-Gesellschaft den Ton angeben, leben nach wie vor nach dem althergebrachten Muster. Die Elterngeneration traut sich nicht, ihnen zu widersprechen – auch wenn Väter und Mütter genau wissen, dass heutige Kinder ihr zukünftiges Leben nicht mehr an der traditionellen Lebensweise ausrichten werden. Für die jüngeren Generationen der Tao besteht aufgrund der modernen Lebensweise das Problem, dass sie sich ihres „im Inneren angestauten Ärgers“ nicht mehr einer Katharsis gleich während der Feldarbeit entledigen können. Zwischen Schule und traditioneller Verwandtschaftsgruppe zerrieben, müssen sie nach neuen Wegen suchen, um ihre „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) zu überwinden.

12.5.2 Sozial-relationale Auffassung von „Scham“

Aus der Perspektive der sozialen Gemeinschaft sind „Scham“ (*masnek*) und „Verlegenheit“ (*manig*) etwas „Positives“ (*apiya*), da sie zum Zusammenhalt der sozialen Ordnung beitragen. Das Gefühl sich zu „schämen“, ist zwar für den Einzelnen äußerst unangenehm, doch bewirkt es auf effiziente Weise eine Anbindung an die sozialen Normen des *iwawalam so tao*. Da jede Verwandtschaftsgruppe sich selbst eine „gute Denk- und Fühlweise“ (*apiya so nakenakem*) bescheinigt und „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) primär bei antagonistischen Gegnern ausmacht, sind es nach Auffassung der Tao in der Regel die Anderen, die sich „schämen“ müssen. An das eigene „körperliche Selbst“ werden Gefühle der „Scham“ nach Möglichkeit nicht herangelassen. Sie werden entweder erfolgreich abgewehrt (was zu einer „Ärger“-Reaktion führt) oder aber im „tiefsten Inneren“ verborgen (z. B. als *somozi do onowned* oder *marokow so onowned*; vgl. 8.2.5)

Da sich die eigene „Scham“ einem offenen Diskurs entzieht, beschränkt sich das „Scham“-Konzept der Tao auf seine *sozial-relationale* Komponente. Dies wurde auch bei der Methode des *Pile Sorting* deutlich, bei der die Befragten die „Scham“-Emotionswörter *masnek*, *manig* und *mamo* zusammen mit „Freude“ (*masarey*) und *apiya so onowned* legten. Die Tao-Gesellschaft steht demnach im scharfen Kontrast zu vielen westlichen Gesellschaften, in denen „Scham“ überwiegend negativ

⁴²² Bis vor wenigen Jahrzehnten mussten sich alle Tao ihren Lebensunterhalt durch harte körperliche Arbeit verdienen, es gab keine alternativen Lebensentwürfe. Kinder und Jugendliche verstanden von sich aus, dass sie sich an der Nahrungsbeschaffung beteiligen mussten, um zu einer Absicherung bzw. zum Überleben ihres Haushaltes beizutragen. Bereits mit 8-10 Jahren nahmen Tao-Kinder erste Arbeitstätigkeiten auf. Dieser kulturelle Entwicklungspfad ist heute aufgrund der bestehenden Schulpflicht versperrt (siehe 26.4.3).

evaluiert wird, weil die eigenen Gefühle im Vordergrund stehen und die sozial-relationale Komponente hinter diesen zurücktritt.

Die Tao verbringen ihre Zeit nach Möglichkeit innerhalb der Verwandtschaftsgruppe oder aber zusammen mit ihren Altersgenossen. Personen, die es vorziehen, allein zu sein oder längere Zweiergespräche führen, sind den Tao suspekt, man wirft ihnen „Geheimniskrämerei“ vor. Die Alleinsituation wird von den meisten Tao als ein vulnerabler Zustand erfahren. Die Wahrscheinlichkeit, „von *Anito*-Geistwesen besessen zu werden“ (*ni kovotan no anito*), ist signifikant höher, wenn man allein wohnt, da es den Betroffenen dann schwerer fällt, ihre „schlechten Gefühle“ im *onowned* zu belassen. „Schlechte Dinge“ können durch die Anwesenheit anderer Personen besser vom „körperlichen Selbst“ fern gehalten werden, weil der Einzelne in der sozialen Situation „gehemmt“ (*kanig*) ist und sein Verhalten an die sozialen Normen anpasst. Diese „Hemmung“ ist ein Ausdruck der im Verbund wirkenden moralischen Gefühle „Angst“ und „Scham“, die häufig derart ineinander verwoben sind, dass sie nicht mehr als separate emotionale Qualitäten differenziert werden können.⁴²³

Es besteht eine Korrelation zwischen „gutem Wetter“ und dem Zusammenkommen größerer Gruppen, weil das Wohnhaus der engeren Verwandtschaftsgruppe vorbehalten ist und sich soziales Leben zumeist im Freien abspielt. Menschenansammlungen haben den Vorteil, dass der von den „antagonistischen Gegnern“ (*ikavosoyan*) empfundene „Groll“ (*somozi do onowned*) nicht an die Oberfläche gelangt, da „schamloses Benehmen“ (*jyasnesnekan*) sich vor unbeteiligten anderen nicht ziemt. Wenn sich Personen in der Dorföffentlichkeit „streiten“ (*macigalagalagal*), „dreckige Sprache“ (*marahet ta ciriciring*) benutzen oder gar handgreiflich werden, „tratschen“ (*ikazyiak*) die Dorfbewohner*innen hinter den Rücken der Betroffenen, sodass diese an Status und Ansehen verlieren.

Die „Angst“ vor sozialer Ausgrenzung führt zu einer Verbesserung der sozialen Umgangsformen. Bei „schönem Wetter“ tritt auf einmal die *Dorfgemeinschaft der Tao* in Erscheinung: Nicht-verwandte Männer, die sich in der Nähe der *vanwa* aufhalten, eilen herbei, um eintreffende Boote mit an Land zu ziehen. Auf dem *tagakal* sitzen „verfeindete Personen“ mit anderen Dorfbewohnern zusammen und lassen sich von ihren gegenseitigen „schlechten Gefühlen“ nichts anmerken. Wenn genügend Kinder aus der Peer-Gruppe anwesend sind, entsteht ein positives soziales Klima, in dem selbst Kinder aus „verfeindeten Verwandtschaftsgruppen“ friedlich miteinander spielen.

⁴²³ Die Tao dürfen keine Anzeichen von „Angst“ oder „Schwäche“ zeigen, weil dies „beschämendes“ Verhalten durch anderen nach sich ziehen würde. Da „Beschämungen“ zu Statusverlust und sozialer Ausgrenzung führen, haben die Tao „Angst“ vor negativen Evaluierungen durch andere. Im ersten Fall wird „Angst“ durch „Scham“ reguliert, im letzterem hingegen „Scham“ durch „Angst“. Aus diesen beiden Grundszenarien ergeben sich zahlreiche soziale Situationen, in denen die beiden moralischen Gefühle „Angst“ und „Scham“ miteinander verschmelzen.

In der Dorfföfentlichkeit werden die Tao zu Gleichen unter Gleichen, bestehende Differenzen treten in den Hintergrund.

Die Tao sagen, dass „Kinder im Dorf von allen Dorfbewohner*innen unterwiesen werden“ (部落的人會教小孩子 *buluo de ren hui jiao xiao haizi*). Diese Aussage muss jedoch relativiert werden, weil sie nur unter optimalen Bedingungen innerhalb der Dorfföfentlichkeit eintritt. So kann es sein, dass ein Mann das Kind seiner „Feinde“ vor den versammelten Dorfbewohner*innen „ermahnt“ (*nanaon*), nicht auf der Hafenmauer entlangzuturnen, weil dieses Verhalten „gefährlich“ (*ikeynanawa*) ist. Ob sich derselbe Mann auch in der Alleinsituation dem Kind gegenüber auf fürsorgliche Weise verhalten würde, ist jedoch fraglich. Am wahrscheinlichsten ist es, dass er das turnende Kind „ignoriert“ (*jiozayan*) und somit seinem Schicksal überlässt (d. h. hinnimmt, dass es ggf. stürzt und sich verletzt).

Korrektes soziales Verhalten, wie es in den Benimmregeln des *iwawalam so tao* definiert wird, beschreibt eine *Soll-Realität*, die nur vorübergehend zu einer *Ist-Realität* werden kann. Nur unter den „schützenden Augen der Scham“ verhalten sich die Angehörigen antagonistischer Gruppen auf eine Weise, dass Konflikte nicht offen zu Tage treten. Aus Kinderperspektive ist das Verhalten von Personen der *out-group* (egal ob Erwachsene oder Kinder) letztlich unberechenbar, weil es sich je nach Situation verändert. Es gibt Orte, die „sicherer“ sind als andere, Tageszeiten, an denen „Schikanen“ unwahrscheinlich sind und größere Menschenansammlungen, die vor verbalen oder tätlichen Übergriffen schützen. Doch immer bleibt eine ambivalente Grauzone bestehen, vor der sich die Tao nur durch erhöhte Vorsicht und Achtsamkeit schützen können.

Zwischen „Angst“ und „Scham“ besteht außerdem ein *sozial-räumlicher* Zusammenhang, denn wenn Personen das als „sicher“ geltende Dorf verlassen und in die als „gefährlich“ empfundene Wildnis vordringen, entfernen sie sich zugleich aus dem Einflussbereich des moralischen „Scham“-Gefühls. Je weiter sich die Tao vom zivilisatorischen Zentrum fortbewegen, desto weniger haben andere ihre Handlungen im Blick. In den Feldern und Obstgärten beginnt eine Zone, in der zunehmend das Recht des Stärkeren gilt. Wohingegen soziales Verhalten im Zentrum durch die sozio-kulturellen Regeln der Altershierarchie und der „Scham“ vorgegeben wird, muss Status in der Peripherie erst ausgehandelt werden. In der Wildnis geht es darum, „schwächeren“ anderen (Menschen ebenso wie Geistwesen) durch demonstrativen „Ärger“ (*masozi; somozi*) „Angst“ einzujagen, um so zu bestimmen, wer einflussreicher und mächtiger ist (siehe 15.3). Der Pfad in die Wildnis führt von der *sichtbaren* Domäne der „lebenden Menschen“ (*Tao*) in das *unsichtbare* Reich der Geistwesen (d. h. der *Anito* und *inapowan*). Wenn sich Personen aus nicht-verwandten oder antagonistischen Verwandtschaftsgruppen in der Wildnis begegnen, ist feindseliges Verhalten nicht ausgeschlossen. Unbeobachtete Momente werden ausgenutzt, um persönlichen Gegnern zu schaden. Die Bandbreite der böswilligen Handlungen

reicht hierbei von verbalen „Beleidigungen“ bis hin zur Tötungsversuchen. Personen, die in der Wildnis von ihren „Feinden“ „schikaniert“ wurden, können hierüber im Dorf nicht sprechen, weil es keine Mitwiser*innen gibt, die den entsprechenden Vorfall bestätigen könnten. An den Rändern des sozialen Gemeinwesens vermischen sich die Kategorien *Tao* und *Anito* (vgl. Kap. 9).

Ein *marahet so onowned* stellt sich ein, wenn die Tao „Angst“ und „Scham“ ausgesetzt sind, ein *apiya so onowned* ist hingegen Ausdruck eines positiven Grundgefühls, bei dem diese beiden unangenehmen Gefühlszustände weitestgehend abwesend sind. Während ein „schlechtes Inneres“ auf emotionale und affektive Zustände verweist, in denen die Tao allein sind bzw. *sozial exkludiert* werden, verhält es sich bei einem „guten Inneres“ genau andersherum, denn hier steht die *soziale Inklusion* im Vordergrund. Das übergeordnete Ziel menschlicher Aktivität ist deshalb das „sichere“ Eingebundensein in die soziale Gruppe.

Ich möchte dies an einem Beispiel erläutern, das mir bei meinen Erhebungen zum Emotionswort *apiya so onowned* besonders häufig von weiblichen Informantinnen⁴²⁴ genannt wurde. Wenn es einem Mann geglückt ist, einen „Thunfisch“ (*vaoyo among*) zu fangen, setzt in seinem Haushalt eine rege Aktivität ein: Seine Frau kocht Teile des Fisches, um Gäste zu bewirten, die Kinder werden losgeschickt, um Fischstücke an die Haushalte der Verwandten, Freunde und Nachbarn zu verteilen, und der Mann selbst, der Held des Tages, fungiert die ganze Zeit „lächelnd“ (*mamin*) als Gastgeber der „Fisch-Party“, die von den Vormittagsstunden bis in den späten Abend hinein abgehalten wird. Worum es bei diesem Fischessen geht, ist das Knüpfen sozialer Beziehungen und die Revitalisierung bestehender verwandtschaftlicher sowie freundschaftlicher Bande. Durch die Distribution und gemeinsame Konsumtion des Fisches verzeichnet der gesamte Haushalt einen Statuszuwachs, von dem neben dem Mann auch seine Ehefrau profitiert. An diesem Tag fühlen sich alle *apiya so onowned*, weil das Lebensglück auf ihrer Seite ist und die Widrigkeiten des Lebens ihnen für einen Moment nichts anhaben können.

12.5.3 Überwindung von „Scham“ und „Angst“ durch „kulturelles Wissen“ (*katentengan*)

Ein *apiya so onowned*-Gefühl stellt sich außerdem ein, wenn man über ein „wissendes Inneres“ (*katengan so onowned*) verfügt. Das „Wissen“ (*katentengan*), das man „in sein Inneres hineinlegt“ (*pangain do onowned*), bewirkt, dass das *onowned* auch in schwierigen Situationen „ruhig bleibt“ (*mahanang so onowned*) und nicht „in Erregung versetzt wird“ (*mazagzag*⁴²⁵; *maozoz*⁴²⁶). Eine

⁴²⁴ Die „Bescheidenheit“ (*pahekheken o onowned*) der Tao verhindert es, dass Männer über ihre positiven Errungenschaften sprechen. Folglich sind es Frauen, die ihre „Freude“ (*masarey*) und „Dankbarkeit“ (*isarey; somarey*) über die „guten Taten“ (*apiya so vazey*) der Männer artikulieren.

⁴²⁵ *Mazagzag* bedeutet „Erregung“ und „Aufregung“. Es kann auch mit „ruckartige Bewegungen“ übersetzt werden, weil der Aufmerksamkeitsfokus der Tao auf das „äußerlich sichtbare Verhalten“ (*iyangey*) gerichtet ist. Wenn Tao-Männer ihre „Fäuste schütteln“ (*manwawey*) ist ihr Verhalten *mazagzag*.

⁴²⁶ *Maozoz* bedeutet „Beunruhigung“ und „Nervosität“.

Person, die viel „kulturelles Wissen“ in sich aufgenommen hat, wird als *yabo jyatentengi* bezeichnet, denn „es gibt nichts, das sie nicht weiß.“ Da „kulturelles Wissen“ sukzessive über die gesamte Lebensspanne erworben wird, gelten vor allem ältere Personen als „wissend“ (*mataneng*). Aus Sicht der Tao hängen „Wissen“, „innere Ruhe“ und „Angstlosigkeit“ (*jimaniahey*) miteinander zusammen. Wenn eine erfahrene ältere Frau auf ihr Tarofeld kommt und sieht, dass die Pflanzen aufgrund eines Problems mit der Wasserversorgung verdorrt sind, so überlegt sie mit ihrem *katengan so onowned*, wie sie die angeschlagenen Pflanzen zum Gedeihen bringen kann. Sie ist trotz der schwierigen Lage „guter Dinge“ und empfindet *apiya so onowned*.

Wenn ältere Kinder oder Jugendliche zunehmend besser in der Lage sind, ihre Bedürfnisse zu regulieren und eine sozial-relationale Denkweise zu entwickeln, sagt man, dass ihr „Inneres“ *makaveyvo so onowned* sei. Das bedeutet, dass ihr „Inneres“ nun „reif“ (成熟 *chengshou*) geworden ist und dass sie in der Lage sind, Entscheidungen „allein“ und „auf sich gestellt“ (*maveyvo*) zu treffen. Wenn ein „älteres Geschwisterkind“ (*kaka*) versteht, dass es einem „jüngeren Geschwisterkind“ (*wari*) das Spielzeug geben muss, weil dieses ansonsten „weint“ (*amlavi*), dann ist diese Einsicht sowohl mit einem *makaveyvo so onowned* als auch einem *apiya so onowned* verbunden. *Makaveyvo so onowned* ist ein angenehmes Gefühl persönlicher Reife, das zudem zu einem Statuszuwachs führt. Wer *makaveyvo* ist, „versteht die Dinge“ (會懂 *hui dong shi*) und „kann sich Sachen ausdenken“ (會想事情 *hui xiang shiqing*).

Als letztes will ich zwei Eigenschaften des „tiefen Inneren“ behandeln, die auch für die kindliche Entwicklung bedeutsam sind: Das *onowned* kann „anwachsen und groß werden“ (*rako so onowned*), sich aber auch wieder „zusammenziehen und schrumpfen“ (*valikey o onowned*). Je mehr „Wissen“ (*katentengan*) ein Mensch in seinem „Inneren“ ansammelt, desto größer wird das *onowned*.⁴²⁷ Eine Person mit einem *rako so onowned* „verhält sich anderen gegenüber auf höfliche Weise“ (*manganyanig*), weil sie ihr Verhalten an den „sozio-normativen Regeln der Tao-Gesellschaft“ (*iwawalam so tao*) ausrichtet. Personen, die über ein „großes Inneres“ verfügen, sind mit der Fähigkeit zum „Nachdenken“ (*manaknakman*) ausgestattet; sie „bekommen keine Angst“ und werden auch nicht so schnell „wütend“ (*somozi*).

Der Umstand, dass Kinder „es lieben, wütend zu werden“ (*masosolien*), ist ein Ausdruck ihres „kleinen Inneren“ (*valikey o onowned*). Da sie erst wenig „kulturelles Wissen“ erworben haben, verhalten sie sich häufig auf sozial verwerfliche Weise. Ein „kleines Inneres“ ist bei Kindern der Dauerzustand. Das „Innere“ kann aber auch bei erwachsenen Personen vorübergehend „zusammenschrumpfen“, etwa wenn diese „Angst“ (*maniahey*) oder ein „gruseliges Gefühl“ (*maliliw na kamaspet*) vor einer bestimmten Sache, Tätigkeit oder einem Ort empfinden. So wird ein Mann, der

⁴²⁷ Die Akkumulation von „Wissen“ (*katentengan*) wird hier räumlich-materiell gedacht, ein weiterer Hinweis darauf, dass ein europäisch geprägter Körper-Geist-Dualismus nicht ohne weiteres auf die Tao übertragbar ist.

„Angst“ hat, zu einer Arbeitstätigkeit in der „Wildnis“ aufzubrechen, von seinen Angehörigen als „Feigling“ oder „Angsthase“⁴²⁸ „beschimpft“ (*ioya*).

Um die frühkindliche „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) im Laufe des Sozialisationsprozesses zu überwinden, müssen Tao-Kinder sukzessive „kulturelles Wissen“ erwerben und zunehmend „furchtloser“ – d. h. „mutiger“ (*mavohwos*) – auftreten. Dies drückt sich vor allem darin aus, dass sie Gefahrensituationen trotzen und nicht mehr vor diesen „davonlaufen“ (*miyoyohyo*). Der Prozess der „Angst“- und „Scham“-Überwindung ist mit positiven Gefühlen behaftet. Heranwachsende, die diese Aufgaben gut meistern, fühlen sich *apiya so onowned*.

⁴²⁸ Bei „Feigling“ und „Angsthase“ handelt es sich um übertragene Bedeutungen von *yalikey o onowned*.

13 Das Brust-Organ nakenakem

Das nakem oder nakenakem⁴²⁹ ist das zweite kulturelle Organ, das näher beschreiben werden muss, um ein Verständnis von Person, Emotion und Emotionsregulation bei den Tao zu entwickeln. Ich habe es bereits an verschiedenen Stellen erwähnt, da es kaum möglich ist, über die Ethnopsychologie der Tao zu schreiben, ohne auf dieses Organ zu verweisen. Das nakenakem eines Menschen wird in der Brust lokalisiert und gilt als ein transzendentaler Aspekt des physischen „Herzens“ (taoz).⁴³⁰ Geeignete Übersetzungen für nakenakem sind „Denkvermögen“ (想法 *xiangfa*), „Idee“ (心裡想的 *xinli xiangde*) sowie „emotionaler Zustand“ (心情 *xinqing*). Darüber hinaus spiegelt es den eigenen „Willen“ wider und ist für das „Erinnern“ und „moralische Urteilen“ zuständig.⁴³¹ Vorgänge des Denkens und Fühlens lassen sich aus Sicht der Tao nicht voneinander trennen, es findet keine Unterscheidung in Emotion und Kognition statt, wie sie für westlich geprägte Gesellschaften charakteristisch ist. Der Begriff nakem existiert auch in anderen philippinischen Sprachen, so bezeichnet er etwa im Ilukano „*soul consciousness, mind, and intellect*“ (APOSTOL 2010: 269).

Nakenakem und onowned stehen im ständigen Austausch miteinander und bedingen sich gegenseitig. Ein apiya so onowned bewirkt, dass auch die „Denk- und Fühlweise“ der Menschen „gut“ ist, was einer „moralisch rechtschaffenden Gesinnung“ (apiya so nakenakem) gleichkommt. Obwohl sich ein marahet so onowned negativ auf den Zustand des nakenakem auswirkt, ist dieses den Launen des onowned nicht bedingungslos ausgesetzt, denn eine – wenn auch bisweilen schwer zu meisternde – Entwicklungsaufgabe besteht bei den Tao darin, dass das „Denk- und Fühlorgan“ trotz eines „schlechten Inneren“ seine „moralisch rechtschaffende Gesinnung“ beibehält.

Das Denken und Fühlen des nakenakem orientiert sich idealerweise an den „sozialen Normen und Wertvorstellungen der Gesellschaft“ (iwawalam so tao). Es wird nicht wie das onowned von der eigenen Bedürfnisbefriedigung im Hier und Jetzt angetrieben. Seine moralische Höherwertigkeit äußert sich darin, dass es in der Brust-Region oberhalb des onowned angesiedelt ist. Die mit dem „tiefsten Inneren“ verbundenen unreinen Verdauungsprozesse der Bauch- und Darm-Gegend üben keinen direkten Einfluss auf das nakenakem aus. Der moralisch „verwerfliche“/ unreine Status des onowned besteht in den sich dort abspielenden problematischen Gefühlsregungen, die eine Gefahr für das soziale Gemeinwesen darstellen und nach Auffassung der Tao keine genuin menschlichen Gefühle darstellen. Nakenakem und onowned stehen in einer hierarchischen Beziehung zueinander, die sich aus den

⁴²⁹ Nakenakem ist die reduplizierte Form von nakem, durch die angedeutet wird, dass das Brust-Organ über diverse Inhalte verfügt.

⁴³⁰ In seltenen Einzelfällen lokalisierten meine Informant*innen das nakenakem hiervon abweichend im „Kopf“ (oo). Diese Zuordnung hängt vermutlich mit der Übernahme westlichen Wissens zusammen. Jüngeren Tao ist aufgrund ihrer Schulbildung bekannt, dass sich nach westlicher wissenschaftlicher Auffassung kognitive und affektive Prozesse im Gehirn abspielen.

⁴³¹ RAU & DONG (2006: 513) übersetzen nakenakem außerdem mit „im Herzen“ (心理 *xinli*), „Absicht“ (心意 *xinyi*) und „Bedeutung“/ „Meinung“/ „Wille“ (意思 *yisi*).

binären Oppositionen *oben::unten*, *rein::unrein* sowie moralisch „gut“ (*apiya*)::moralisch „schlecht“ (*marahet*) herleitet (vgl. auch 11.2.2).

Das *nakenakem* lässt sich von seinen emotionalen Zuständen weniger stark leiten, als dies beim *onowned* der Fall ist. Bei seinen Inhalten handelt es sich nicht um gefühlsartige Impulse, sondern um eine *wechselseitige Verankerung von Gefühltem und Gedachtem*. Da sich das im *nakenakem* Gedachte idealerweise am *iwawalam so tao* orientiert, ist das Gefühlte mit normativen Vorstellungen durchdrungen. Die Tao fühlen in ihrem *nakenakem* normalerweise das, was sie nach den kulturellen Gefühlsregeln ihrer Gesellschaft in einem gegebenen Moment fühlen sollten. Das *nakenakem* verfügt aufgrund seiner Anbindung an die „sozialen Normen und kulturellen Wertvorstellungen“ über die Fähigkeit zur Selbstkontrolle und ist dazu befähigt, als emotionsregulatorische Instanz aufzutreten (siehe Kap. 15). Es gibt im *ciriciring no tao* eine Reihe von Redewendungen, die auf die Fähigkeit des *nakenakem* zur volitionalen Kontrolle verweisen. So kann eine Person „sich bewusst [bestimmte Inhalte] in ihr *nakenakem* hineinlegen“ (*ipeypangayan do nakem*), sich einer Selbstprüfung unterziehen (*kalen so nakem*; wörtl.: „das eigene Herz suchen“), „nachdenken“ bzw. „sich etwas ausdenken“ (*manakem*) oder „Selbstreflexion betreiben“ (*pannaknakman*).⁴³²

So lange das *nakenakem* seine Kontrollfunktion aufrechterhalten kann, sprechen die Tao von einem *apiya so nakenakem*. Doch wenn das „körperliche Selbst“ „Seelenverlust“ erleidet oder „von bössartigen *Anito*-Geistwesen besessen wird“, ist das *nakenakem* nicht mehr zur Regulation seiner Gedanken und Gefühle in der Lage. Die im *onowned* verborgenen Gefühlsregungen dringen ungefiltert an die Oberfläche, was sich in „verwerflichem Verhalten“ (*marahet so iyangey*) niederschlägt. „Moralisch rechtschaffendes“ oder „moralisch verwerfliches Verhalten“ (*marahet so nakenakem*) lässt sich somit unmittelbar auf die An- bzw. Abwesenheit der „Freiseele“ *pahad* zurückführen.

Anders als beim *onowned* ist es nicht möglich zu sagen, „das *nakenakem* freut sich“ oder „das *nakenakem* ist erzürnt“. Die im *nakenakem* enthaltenen emotionalen Zustände werden in ihrer Gesamtheit entweder als „gut“ oder „schlecht“ bewertet. Hieraus wird ersichtlich, dass die Tao dem eigenen emotionalen Empfinden beim moralischen Urteilen und Handeln nur eine untergeordnete Position beimessen. Sie werden nicht dazu angeleitet, ihre Gefühlswelten zu erforschen und zu durchleuchten.

⁴³² Das Verb *manakem* beschreibt verschiedene Denk- und Fühlprozesse des *nakenakem*: Ich kann mich daran „erinnern“ (*manakem*), einer anderen Person wie versprochen etwas vom Fischfang abzugeben. Wenn mir jemand zuvor Süßkartoffeln gegeben hat, dann „merke“ (*manakem*) ich mir das, um die Gabe bei passender Gelegenheit zu erwidern. Ich kann an meine Geschwister in Taiwan „denken“ (*manakem*), die ich schmerzlich „vermisse“ (*ikapow*). Auch kann ich mir „vorstellen“ (*manakem*), wie ich in der Zukunft die Tao-Sprache erlernen werde und bei dieser Vorstellung große „Freude“ (*magaga*) empfinde. Es ist wichtig, die eigenen Gedanken zu kontrollieren und nach Möglichkeit „nur Gutes zu denken/ zu empfinden“ (*apiya so pannaknakman*; 只要想到好的 *zhi yao xiangdao haode*). Auf diese Weise sollen die Inhalte des *nakenakem* an die normative Ordnung des *iwawalam so tao* angebunden werden. Gedanken und Gefühle, die der normativen Ordnung zuwiderlaufen, sind potenziell „Angst“ auslösend.

13.1 Erwerb „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) durch „Sprache“ (*ciring*)

Die Inhalte des *nakenakem* artikulieren sich durch das „Verhalten“ (*iyangey*) eines Menschen. Hierzu zählen die „gewählten Verhaltensweisen“ (*ahapansya*) und der „sprachliche Ausdruck“ (*imimincin*). Die Befähigung des *nakenakem* zur „Sprache“ (*ciring*) ist ein zentraler Unterschied zum *onowned*, dessen Gefühlsregungen entweder gar nicht oder aber nur sehr ungenau verbalisiert werden können. Das Medium „Sprache“ erlaubt dem *nakenakem* „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) in sich aufzunehmen und zu speichern. Auf diese Weise können Traditionen bewahrt und soziale Normen und kulturelle Werte vermittelt werden.

Das „kulturelle Wissen“ der Tao findet seine Fixierung in den mündlichen Überlieferungen des *iwawalam so tao*. Der Begriff *iwawalam* bezeichnet das „Zu-Sprache-Gewordene“ (講出來的 *jiangchulaide*) und steht für die Gesamtheit aller sprachlichen Äußerungen der „Ahnen“, die im kollektiven Gedächtnis der Tao tradiert sind. Das *iwawalam so tao* ist ein das gesamte Leben umfassender moralischer Kodex, der sowohl Verhaltensetiketten als auch „Tabu-Regelungen“ (*makanyo*) enthält. Die Tao lernen durch das im *iwawalam so tao* zusammengetragene „kulturelle Wissen“, wie sie „mit anderen Menschen auf höfliche und respektvolle Weise verkehren“ (*macikakanig*), also wie sie ihre sozialen Beziehungen innerhalb des Dorfes gestalten müssen, damit keine Konflikte aufkommen.⁴³³ Die von den „Ahnen“ erlassenen „Tabus“ verfügen über einen anderen Geltungsbereich. Sie regeln, wie sich die Tao gegenüber den diversen Geistwesen und kosmischen Entitäten in ihrer Umgebung zu verhalten haben. Die Tao müssen lernen, andere Lebensformen nicht in ihrer Existenz zu „stören“ (打擾 *darao*), sie müssen vermeiden, deren „Ärger“ (*somozi*) zu erregen, weil dies negative Konsequenzen für ihr eigenes körperliches Wohlbefinden nach sich ziehen würde.⁴³⁴

Das *iwawalam so tao* ist wie ein kultureller Leitfaden. Wer seine Lebensführung an ihm ausrichtet, kann sich des Wohlwollens der „Ahnen“ gewiss sein und steht unter ihrem „Schutz“ (*apzatan*). Die moralischen Gefühle „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) bewirken, dass sich die Tao auf normkonforme Weise verhalten und die von ihren „Ahnen“ erlassenen Gesetze anerkennen. Das Gefühl der „Scham“ richtet sich hierbei auf das soziale Gemeinwesen der Tao, das Gefühl der „Angst“ auf geistartige Lebensformen. Ebenso wie die Grenzziehung zwischen *Tao* und *Anito* bisweilen schwerfällt (vgl. Kap. 9), verschmelzen auch die beiden moralischen Emotionen zu einer die gesamte Lebensspanne überdauernden „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*). Der Prozess

⁴³³ Zur Verhaltensetikette des *iwawalam so tao* gehört z. B., dass jüngere Personen ältere auf korrekte Weise als erstes zu „grüßen“ (*manaraley*) haben; dass jüngere Personen älteren nicht offen widersprechen dürfen; und dass Fische zu gleichen Teilen unter der Bootsmannschaft aufgeteilt werden müssen.

⁴³⁴ Zu den „Tabu-Regelungen“ gehört z. B. dass Frauen während der „Fliegende Fische-Saison“ das Meerwasser nicht berühren dürfen; dass bestimmte Unglück verheißende Worte nicht ausgesprochen werden dürfen oder dass der Verzehr getrockneter „Fliegender Fische“ auf wenige Monate beschränkt ist.

ihrer Überwindung beginnt mit dem Spracherwerb von Tao-Kindern. Da „kulturelles Wissen“ auf „Sprache“ basiert, ist der kindliche Spracherwerb die notwendige Voraussetzung, um das eigene *nakenakem* zu entwickeln und zu „kultivieren“ (s. u.).

Die im *nakenakem* enthaltene „Sprache“ (*ciring*) dient der Differenzierung und Klassifizierung kosmischer Phänomene und Wesenseinheiten. Mithilfe von „Sprache“ können die Tao in das kosmische Geschehen eingreifen und es für ihre Zwecke manipulieren. Ein großes Problem hierbei ist jedoch, dass sprachliche Akte über eine Wirkungsmacht verfügen, weshalb sie keinesfalls auf „beliebige“ (*pizavozavoza*) Weise vollzogen werden dürfen. Es ist unbedingt erforderlich, dass der „sprachliche Ausdruck“ (*imimincin*) eine „Übereinstimmung von Wort und Tat“ (個人的言行 *ge ren de yanxing*) erzeugt, da unbedacht gewählte Worte gravierende Auswirkungen für das physische und soziale Leben der Tao herbeiführen können.

Wenn eine Person, die bereits den Status der „Großelternschaft“ (*Siapen*) erreicht hat, fälschlicherweise mit der genealogischen Bezeichnung für „Vater“ (*Siaman*) angesprochen wird, kommt dies einem Todesfluch auf dessen Enkel gleich, weil deren Existenz auf der terminologischen Ebene geleugnet wird (VOSS & FUNK 2015: 263). Ebenso darf eine verheiratete Frau nicht am Meer angeln, da dies implizieren würde, dass ihr Mann bereits tot ist und seiner Aufgabe als Versorger mit *iyakan* nicht mehr nachkommt.⁴³⁵ Die Angehörigen einer „Hauhaltsgruppe“ müssen in vielen Kontexten unbedingt in der „Wir“-Form sprechen, um Einigkeit auszudrücken und auf der sprachlichen Ebene zu demonstrieren, dass alle Haushaltsmitglieder noch am Leben sind. Auch darf man die die Anzahl der in einer „Familie“/ einem „Haushalt“ lebenden Kinder nicht durcheinanderbringen; dies entspräche einem Todesurteil (siehe 19.3.3).⁴³⁶

Unter diesen Umständen wundert es nicht, dass „Geschwätzigkeit“ (*mazyak*) bei den Tao verpönt ist. Zum einen wird *mazyak* mit „Prahlen“ und somit mit „Hochmut“/ „Stolz“ (*mazwey; mazwazwain*) in Verbindung gebracht, zum anderen gilt es als potenziell gefährlich, weil durch unkontrolliertes Reden die kosmische Ordnung durcheinandergebracht werden kann. Für jüngere, „unwissende“ (*abo so katentengan*) Personen empfiehlt es sich deshalb, zu „schwiegen“ (*jimizyak*) und sich in „Bescheidenheit“ und „Zurückhaltung“ (*pahekheken o onowned*) zu üben.

13.2 Entwicklung des *nakenakem*

Anders als das „wilde“ *onowned* durchläuft das *nakenakem* einen Entwicklungsprozess, der sich graduell über einen längeren Zeitraum vollzieht. Weder bei der Herausbildung des *nakenakem* noch bei

⁴³⁵ Verheiratete Frauen müssen zudem immer ihrem Mann das erste Wort zukommen lassen und dürfen sich erst danach ergänzend zu Wort melden. Bei Missachtung dieser Regel verhalten sie sich so, als ob ihr Mann bereits gestorben wäre und stoßen somit einen Todesfluch auf ihn aus.

⁴³⁶ Wenn eine „Hauhaltsgruppe“ aus mehreren Personen besteht, dürfen die einzelnen Mitglieder z. B. nicht sagen „Ich wohne in dem Haus auf der linken Seite“, weil diese Bemerkung die anderen Mitbewohner*innen in ihrer Existenz negiert.

der kindlichen Entwicklung im Allgemeinen unterscheiden die Tao terminologisch zwischen verschiedenen kindlichen Entwicklungsphasen: Säuglinge, Kleinkinder und ältere Kinder werden zusammenfassend als „Kinder“ (*kanakan*) bezeichnet (siehe Einleitung).

Das *nakenakem* entwickelt sich, wenn Kinder ihre Umgebung beobachten und Sachen ausprobieren. Es wird ferner durch die „Belehrungen“ (*nanaon*) der Bezugspersonen sozialisiert, die den Kindern beibringen, „Gutes“ von „Schlechtem“ zu unterscheiden. Kinder sollen mittels ihres *nakenakem* erlernen, zu „differenzieren“ (分辨 *fenbian*) und „Urteile zu fällen“ (判斷 *panduan*). Sie sollen ein Verständnis dafür entwickeln, wie sie sich in spezifischen Kontexten zu verhalten haben und wie sie ihr emotionales Erleben an den normativen Verhaltensregeln des *iwawalam so tao* ausrichten können.

Nach Auffassung der Tao verfügen kleine Kinder über ein *marahet so nakenakem*, weil ihre Fähigkeiten, auf normkonforme Weise zu denken und zu fühlen, noch nicht voll ausgeprägt sind. Die mangelnde „Reifung“ (成熟 *chengshou*) des kindlichen *nakenakem* drückt sich darin aus, dass kleine Kinder häufig „weinen“ (*amlavi*) oder „wütend“ (*somozi*) werden. Da Kinder es noch nicht gelernt haben, ihre inneren Regungen mittels des *nakenakem* auf effektive Weise zu kontrollieren, gelten ihre Gefühlsausbrüche als ungefilterte Entleerungen ihres *onowned*.

Tao-Kinder werden aufgrund ihrer „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) und eklatanten „Schwäche“ (*jimoyat; maomei*) nicht als vollwertige Mitglieder der sozialen Gemeinschaft angesehen. Ihr geringer sozialer Status erfordert eine permanente Unterordnung gegenüber respektablen älteren Personen.⁴³⁷ Nach Einschätzung mehrerer weiblicher Informantinnen (aber auch nach meiner eigenen Beobachtung) leiden viele Tao-Kinder unter einem „geringen Selbstwertgefühl“ (自我矮化 *ziwo 'aihua*).⁴³⁸

Die negative Sichtweise auf das eigene Selbst ist ein Ausdruck der frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) bei den Tao, die in einem langwierigen, kulturell vorstrukturiertem Prozess überwunden werden muss. Dieser verläuft parallel zur Entwicklung des *nakenakem*, das durch die Akkumulation „kulturellen Wissens“ allmählich für alle Lebenslagen Orientierung findet. In dem Maße, in dem die Tao „kulturelles Wissen“ erlangen, sinkt auch das Ausmaß der von ihnen

⁴³⁷ Tao-Kindern ist es z. B. untersagt, respektable ältere Personen von sich aus anzusprechen oder ihnen längere Zeit in die Augen zu blicken (vgl. 8.1).

⁴³⁸ Beim „Selbstwertgefühl“ handelt es sich um ein westliches Konzept, das ins Chinesische übersetzt wurde und keine Entsprechung im *ciriciring so tao* aufweist. Psychische Problemlagen können von vielen Tao nur schlecht erfasst werden, da in ihrem Denken die Unversehrtheit des „körperlichen Selbst“ im Vordergrund steht. Interessanterweise sind es ausschließlich Frauen, die die problematische Situation von Kindern und Jugendlichen auf Lanyu beklagen und versuchen, das „Selbstbewusstsein“ dieser Altersgruppe durch Freizeit- und Lernangebote zu stärken. Der Gender-Bias kann z. T. dadurch erklärt werden, dass auf Lanyu nach wie vor Frauen für die „soziale Erziehung“ (社會教育 *shehui jiaoyu*) der Kinder zuständig sind. Für Männer besteht hingegen die kulturelle Notwendigkeit, „stark“ und „angsteinflößend“ aufzutreten, jegliches Zeigen von „Schwäche“ ist verpönt.

empfundenen „Angst“ und „Scham“ – zumindest bei Beibehaltung des traditionellen Entwicklungspfades.

Die „Freiseele“ eines Neugeborenen verweilt in den ersten Lebensmonaten beim *nakenakem* der Mutter. Da das kleine Kind noch kein diesseitiges „Wissen“ erworben hat, befindet sich sein *nakenakem* in einem Leerzustand, der von den Tao als „rein“ (單純 *danchun*) beschrieben wird. Zum Denken „schlechter“ Gedanken bzw. Empfinden „sozial-verwerflicher“ Emotionen ist das unbefüllte *nakenakem* noch nicht in der Lage. Unter diesen Umständen ist es dem „körperlichen Selbst“ weder möglich für seine eigenen Bedürfnisse zu sorgen, noch vermag es die „Freiseele“ an sich zu binden. Das kleine Kind ist stattdessen auf Fremdregulation durch seine Bezugspersonen angewiesen.⁴³⁹ Dem *nakenakem* kommt die äußerst wichtige Rolle zu, die diversen Bestandteile des fragmentierten Selbst der Tao so aufeinander abzustimmen, dass sie eine intakte und überlebensfähige Einheit bilden. Zu dieser Leistung ist es allerdings nur in einem „guten“ Zustand fähig.

Erst wenn ein Säugling Reaktionen zeigt, die darauf hindeuten, dass er einen „Verstand“ entwickelt hat, ist die Anwesenheit des *nakenakem* für andere spürbar. Dies ist z. B. der Fall, wenn man am Blickverhalten eines kleinen Kindes ablesen kann, dass es seine Eltern erkennt. Da das *nakenakem* vor allem mit „Sprache“ assoziiert wird, ist das Aussprechen von „Papa“ und „Mama“ ein weiterer wichtiger Meilenstein seiner Entwicklung. Aufgrund seiner fortschreitenden kognitiven Reifung kann das kleine Kind immer besser die sprachlichen Äußerungen seiner Bezugspersonen verstehen. Diese setzen ihm ständig neue Grenzen, indem sie es „belehren“ oder sein „Fehlverhalten“ durch ein „Das darf man nicht!“ („*Beken!*“; „*不可以!*“ „*Bu keyi!*“) markieren.

Die Bewohner*innen von *Iranmeylek* sind sich darüber einig, dass das *nakenakem* ihrer Kinder nach dem Abschluss der lokalen Grundschule mit etwa zwölf Jahren über einen gewissen Grad an Reife verfügt. Tao-Kinder sind in diesem Alter in der Lage, die „Dinge zu verstehen“ (懂事情 *dong shiqing*), sie können die problematischen Gefühlsregungen ihres *onowned* zunehmend besser regulieren, auch fallen sie nicht mehr ohne weiteres auf die „bösen Machenschaften der *Anito*“ (*manivet so anito*) herein. Da sie jedoch weiterhin schulpflichtig sind, besteht für sie kein zeitlicher Spielraum, die traditionelle Fähigkeiten und Fertigkeiten ihrer Vorfahren zu erlernen. Nach dem Abschluss der Grundschule folgt

⁴³⁹ Aufgrund ihrer „Unwissenheit“ befinden sich kleine Kinder in einem äußerst vulnerablen Zustand. Die Tao greifen u. a. auf magische Mittel zurück, um Neugeborene und Kleinkinder vor Krankheiten (d. h. vor Kontakt mit *Anito*) zu schützen. Sobald sie mit etwa sieben Monaten aus eigener Kraft sitzen können, bindet man ihnen eine „Kette“ (*zaka*) um den Hals, an der verschiedenen Perlen-Arten oder, wenn das Kind schwächlich ist, auch „Gold“ (*ovey*) befestigt werden. Diesen Substanzen wird eine Schutzkraft nachgesagt, durch welche „schlechte Dinge“ abgewehrt werden können. Sobald Säuglinge die „Kette“ tragen, können sie mit nach draußen genommen werden. Zuvor verbringen Säuglinge die meiste Zeit im Inneren des Hauses.

ein obligatorischer dreijähriger Besuch der Mittelschule im Inselhauptort *Yayo*.⁴⁴⁰ Wenn mit 15 Jahren die Schulpflicht endet, besuchen die meisten Tao für weitere drei Jahre die Oberschule in der Provinzhauptstadt Taidong, weil ihnen ansonsten in der heutigen taiwanesischen Gesellschaft jegliche Ausbildungs- und Jobmöglichkeiten verwehrt blieben.⁴⁴¹

Ohne das Sammeln praktischer Arbeitserfahrungen kann die Entwicklung des *nakenakem* jedoch nicht zum Abschluss gebracht werden. Nach traditioneller Auffassung erfolgt die Vermittlung kultureller Fähigkeiten und Fertigkeiten nicht über abstrakte Erklärungen, sondern durch das Lernen am praktischen Beispiel (vgl. 2.10 + 10.4). Das Problem junger Tao besteht darin, dass sie aufgrund ihres Eingebundenseins in das System der staatlichen Ganztagschule den kulturell vorgegebenen Entwicklungspfad entweder gar nicht oder nur zeitlich stark verzögert beschreiten können. In affektiver und emotionaler Hinsicht bedeutet dies, dass sie nicht wie Generationen von Tao vor ihnen den kindlichen Zustand der „Angst“ und „Scham“ durch frühzeitig aufgenommene harte körperliche Arbeit überwinden können. Junge Tao müssen heute lange Zeit in einem Zustand verharren, der ihnen in ihrer eigenen Kultur den Status von „Kindern“ zuweist. Das in Taiwan erlernte Wissen ist auf Lanyu häufig nur von untergeordneter Bedeutung. In den Augen vieler älterer Tao verfügen junge Leute über keinerlei „Funktionswert“ (*moyat*), da sie nicht gelernt haben, sich nach den Maßstäben ihrer eigenen Gesellschaft nützlich zu machen. Ihnen wird explizit oder implizit vorgeworfen, dass sie „zu nichts zu gebrauchen“ (*abo so angangayan*) seien (siehe 26.4.3).⁴⁴²

Das *nakenakem* gilt nach traditioneller Auffassung erst dann als vollständig ausgereift, wenn eine Person aus eigenem Antrieb in die „Wildnis“ vordringt, um Nahrungsmittel für die Gruppe zu produzieren. Sobald dieser Entwicklungsschritt erfolgt ist, erhält eine Person den Status eines *makaveyyo a tao*. Dieser Begriff bedeutet übersetzt „ein Mensch, der auf sich allein gestellt agieren kann“ (vgl. 12.5.3 über das *makaveyyo so onowned* heranwachsender Tao). Die *makaveyyo a tao* haben den kindlichen Zustand des abhängigen Nahrungsempfängers überwunden und agieren fortan als autonome Nahrungsversorger*innen. Durch ihre Teilhabe am Nahrungstausch beginnt ihr Leben als soziale und somit vollwertige Personen.

Das „Wissen“ (*katentengan*) um die richtigen Arbeitsschritte und die beim Ausüben einer Tätigkeit zu beachtenden „Tabus“ muss einer Person zuvor durch eine gleichgeschlechtliche Person aus ihrer Verwandtschaftsgruppe (idealerweise Vater oder Mutter) vor Ort vermittelt worden sein, da sie sich all diese Dinge, über die im Dorf nicht gesprochen werden, nur bedingt selbst aneignen kann. Das

⁴⁴⁰ Tao-Kinder, die nicht aus *Yayo* stammen, verbringen die Zeit von Montagmorgen bis Freitagnachmittag im schuleigenen Wohnheim und kehren nur an Wochenenden und in den Schulferien in ihr Heimatdorf zurück.

⁴⁴¹ Wiederum die meisten von ihnen absolvieren nach der Oberschule in Taiwan eine Ausbildung und/ oder gehen diversen Arbeitstätigkeiten nach, um genügend Geld für eine Zukunft auf Lanyu zu verdienen. Relativ wenige Tao kehren vor ihrem 30. Lebensjahr nach Lanyu zurück (vgl. 5.6.1; siehe 26.4.3).

⁴⁴² Junge Tao werden von älteren Tao bisweilen „ausgelacht“ (*maznga*), wenn sie ihre Muttersprache fehlerhaft sprechen. Dieses Verhalten führt dazu, dass sich junge Tao häufig nicht trauen, das *ciriciring no tao* aktiv anzuwenden (siehe 23.2). Auch mockieren sich einige ältere Tao über die „Unwissenheit“ der jüngeren.

Überwinden der kindlichen Abhängigkeit bedarf der Intervention anderer, die von den betroffenen jungen Tao als Wohltäter angesehen werden.⁴⁴³ Das autonome Wirtschaften an der Küste oder auf den Feldern setzt außerdem voraus, dass eine Person über ausreichend „Courage“ (*mavohwos*) verfügt, um den dortigen Gefahren zu trotzen. Wenn sie unerwartet auf bösertige Geistwesen trifft, darf sich ihr *nakenakem* nicht beirren lassen, es muss aus seinem Fundus die richtige „Verhaltensweise herausgreifen“ (*ahapansya*), um die „Freiseele“ an das „körperliche Selbst“ zu binden und an einem „Wegfliegen“ (*somapap so pahad*) zu hindern.

Erst nach und nach setzt sich bei den Tao die Vorstellung durch, dass „Bücher lesen“ (讀書 *du shu*; gemeint ist „studieren“ oder „eine Schreibtischtätigkeit verrichten“) auch eine Form von Arbeit darstellt. Immer mehr junge Tao finden in der technologiebasierten Volkswirtschaft Taiwans Tätigkeiten, die nicht mit körperlicher Arbeit einhergehen und sich somit nicht in das Konzept des *makaveyvo a tao* einordnen lassen. Büroarbeit und sonstige Dienstleistungen unterscheiden sich in mehrfacher Hinsicht von der traditionellen Subsistenzwirtschaft der Tao. Ein gravierender Unterschied ist z. B., dass die Arbeit am Computer keine Interaktion mit der Umgebung Lanyus mehr erfordert. Die Integration in das animistisch geprägte kulturelle System der Tao kann jedoch nur durch harte körperliche Arbeit und die Einnahme einer „dwelling perspective“ (INGOLD 2000) erfolgen.⁴⁴⁴

Im Erwachsenenalter ist die Beschaffenheit des *nakenakem* die Grundlage für materiellen Wohlstand und gesellschaftlichen Status. Eine Person, die über ein *apiya so nakenakem* verfügt, gelangt aufgrund ihrer „moralisch rechtschaffenen Gesinnung“ zu „kulturellen Reichtümern“ (*meynakem*) (vgl. 5.6 + 6.5). Interessant ist hierbei, dass sich *meynakem* etymologisch von *nakem* ableitet. Das „Denken und Fühlen“ im *nakenakem* geht dem Erwerb „kultureller Reichtümer“ voraus, *meynakem* stellt sich ein, wenn eine Person ihre Vorhaben auf der Grundlage „sozialer Normen und kultureller Wertvorstellungen“ plant und umsetzt. Materieller Wohlstand ist die Belohnung für ein Leben nach den Gesetzen der „Ahnen“.

In der traditionellen Kultur werden genderspezifische Lebensläufe vordefiniert, an denen sich die Tao zu orientieren haben, um in ihrer Gesellschaft zu einflussreichen *meynakem a tao* aufzusteigen. Das *nakenakem* eines Menschen soll seine Denk- und Fühltätigkeit an bestimmten kulturell vorgegebenen „Etappen“ (階段 *jieduan*) ausrichten, die durch spezifische „Arbeitstätigkeiten“ (*vazey*) bestimmt werden. Tao-Männer sollten in ihrem Leben nacheinander folgende Tätigkeiten ausführen: Angeln gehen, Fliegende Fische fangen, Felder urbar machen, ein Haus bauen, ein Boot bauen und die

⁴⁴³ Gleichaltrige Personen aus der Peer-Gruppe kommen hierfür nicht infrage, da die Tao das „Wissen“ ihrer „Ahnen“ nicht an Außenstehende weitergeben.

⁴⁴⁴ Ein Mann Anfang 30, der nach 15 Jahren in Taiwan auf Lanyu einen Neuanfang suchte, schilderte mir die Aufnahme der Subsistenztätigkeit als einen Prozess der Abhärtung, bei der sowohl der „Körper“ (*kataotao*) als auch das „Herz“ (*nakenakem*) „tough“ und „strong“ (強 *qiang*) werden müsse.

entsprechenden Rituale durchführen. Tao-Frauen sollten auf den Feldern arbeiten, an der Küste Krebse sammeln, für die Familie kochen, den Haushalt führen und Kleidung weben. Auch heute noch sind dergleichen Tätigkeiten trotz gravierender Veränderung der Lebensumstände für die meisten Tao identitätsstiftend.

Personen, die den kulturell vorgegebenen Entwicklungsweg einschlagen, empfinden ein „angenehmes Grundgefühl“ (*apiya so onowned*). Wenn Kinder größer werden, fühlen sie sich „stolz und ruhmvoll“ (*yakazwey*⁴⁴⁵), weil sie in der Lage sind, ihren Eltern bei immer mehr Tätigkeiten zu „helfen“ (*semidong*), über größere „Körperkraft“ (*moyat*) verfügen und in ihrem *nakenakem* zunehmend mehr „Wissen“ akkumulieren. Die Überwindung der frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) ist nicht zuletzt an die allgemeine körperliche Entwicklung gekoppelt, da die Erledigung vieler Arbeitstätigkeiten „Kraft“ und „Ausdauer“ erfordert.

Das *yakazwey*-Gefühl darf in der egalitär ausgerichteten Tao-Gesellschaft jedoch nicht auf „überhebliche Weise“ ausgelebt werden, da sich in der Dorfföfentlichkeit niemand über andere stellen darf. Personen, die Nahrungsmittel erbeutet oder produziert haben, treten in der Regel „bescheiden“ (*pahekheken o onowned*) auf und reden nicht über ihre „Wohltaten“ (*apiya so vazey*). Ihr „Stolz“-Gefühl wird auf der Ebene des beobachtbaren „Verhaltens“ (*iyangey*) als „(gegenseitige) Freude“ (*masarey*) maskiert. Die „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*) der Nahrungsgeber*innen wird nicht durch Worte, sondern die im System des Nahrungstausches zirkulierende *sicht- und tastbare* Nahrung zum Ausdruck gebracht. Die Reputation leistungsstarker Mitglieder basiert auf ihrer Fähigkeit, anderen zu geben und durch die Versorgung mit lebenswichtiger Nahrung zum Erhalt des „körperlichen Selbst“ einer Vielzahl von Personen beizutragen.

Nachdem ein Paar ein Kind bekommen hat, verändert sich das *nakenakem* der Eltern, da sie nun Verantwortung und Sorge für das Kind tragen. Die Geburt eines Kindes ist ein einschneidendes Erlebnis, das zu einer Statusänderung führt, denn von nun an fungieren die Eltern als Nahrungsgeber*innen.⁴⁴⁶ Durch die Versorgung mit Milch und Nahrung trägt die Mutter zum Erhalt und Wachstum des „körperlichen Selbst“ des Kindes bei. Nicht weniger wichtig sind diverse Sozialisationspraktiken der Eltern (und anderer Bezugspersonen), die dazu dienen, das „körperliche

⁴⁴⁵ *Yakazwey* ist die *ka*-Form von *mazwey*. Die Vorsilbe *ya*- deutet an, dass dieses Gefühl bereits eingetreten ist.

⁴⁴⁶ Diese Veränderung wird durch das System der Teknonyme markiert: Die Eltern nehmen den Namen ihres erstgeborenen Kindes an, indem sie diesem die Bezeichnung für „Vater“ bzw. für „Mutter“ voranstellen (vgl. 7.1). Bevor bei den Tao der „Ernst des Lebens“ beginnt, leben viele junge Leute in einer Art verlängerten Jugendphase, die Parallelen zum tahitianischen *taure'are'a* aufweist (LEVY 1973: 468f). Die Jugendlichen genießen es, nicht mehr länger von den älteren Mitgliedern der hierarchischen Verwandtschaftsgruppe „herumkommandiert“ (*pakamotdeh*) zu werden und fühlen sich *yakazwey*. Die Übernahme der Verantwortung als Eltern bedeutet für viele eine gravierende Veränderung in ihrer Lebensführung. In der traditionellen Lebensweise gaben Paare nicht selten ihre ersten Kinder an andere Mitglieder der Verwandtschaftsgruppe als Pflegekinder ab. Auf diese Weise konnten sie ihren Lebensstil allmählich adjustieren und ein *apiya so nakenakem* entwickeln (vgl. 5.6.1). Dieses Beispiel zeigt, dass es in der Tao-Gesellschaft keine Form des institutionalisierten Zwanges gab und dass normkonformes Verhalten vor allem durch „Selbstreflexion“ (*pannaknakman*) sowie auf der Grundlage der moralischen Gefühle „Angst“ und „Scham“ erfolgte.

Selbst“ „ruhig“ (*mahanang*) zu stellen, um die „Freiseele“ an einem „Wegfliegen“ zu hindern. Mit etwa einem Jahr beginnt die Sozialisation des kindlichen *nakenakem*, bei der kulturelle Inhalte durch „Ermahnungen“ und affektive Praktiken vermittelt werden. Die kulturelle Formung des *nakenakem* erfolgt nicht zuletzt durch die kontinuierliche Induktion der moralischen Gefühle „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) (siehe Teil IV).

„Alte Menschen“ gelten bei den Tao als „Quellen des Wissens“ (智慧的源頭 *zhihui de yuantou*). Die Metapher der Quelle ist hier bedeutsam, da die Tao in ihrem kosmologischen Denken „Wasser“ (*ranom*) und „Wissen“ (*katentengan*) gleichsetzen. Pflanzliche Nahrungsmittel, wie das Grundnahrungsmittel Nasstaro, können nur gedeihen, wenn man ihnen genügend Wasser zuführt und zugleich über das nötige Anbau-Wissen verfügt. „Wasser“ und „Wissen“ sind die beiden Grundlagen des Lebens, weshalb sie zusammengehören (vgl. 12.5). „Einflussreiche alte Menschen“ (*meynakem a tao*) haben im Laufe ihres Lebens so viel „kulturelles Wissen“ in ihrem *nakenakem* angehäuft, dass sie keine „Angst“ mehr vor „schlechten Dingen“ empfinden. Sie können für jedes Problem eine Lösung finden und jüngeren Personen aus ihrer Verwandtschaftsgruppe „Ratschläge erteilen“ (*nanaon*). Ihr hoher sozialer Status währt jedoch nur so lange, wie sie körperlich fit und im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte sind. Nach dem Eintreten von degenerativen Erkrankungen und Alterserscheinungen, die sich negativ auf ihre körperliche „Leistungsfähigkeit“ (*moyat*) sowie ihr „normkonformes Denk- und Fühlvermögen“ (*nakenakem*) auswirken, ziehen sie sich aus dem öffentlichen Leben zurück und verfallen wieder in einen Zustand „zurückhaltenden Schweigens“ (*jimizyak*). Am Beispiel der „alten Leute“ wird ersichtlich, dass *moyat* und *nakenakem* in der Tao-Gesellschaft nicht unabhängig voneinander gedacht werden können und dass „Körper“ und „Geist“ eine unauflösbar miteinander verwobene Einheit bilden. Die wachsende „Scham“ (*masnek*) der „alten Leute“ vor ihrem körperlichen und geistigen Versagen bewirkt ihren allmählichen sozialen Rückzug, ihre Absonderung von der Welt der „lebenden Menschen“. Die Überwindung der frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) ist nur vorübergehend und erfährt im Alter eine Umkehrung als Desozialisationsprozess (vgl. 7.2; für ein polynesisches Beispiel siehe BARKER 1997).

14 Sozial-relationale vs. autonome Orientierung

In der Psychologischen Anthropologie, aber auch in der interkulturell arbeitenden Psychologie, geht man davon aus, dass sich Gesellschaften hinsichtlich ihrer gemeinschaftsbezogenen und selbstbezogenen Orientierungen unterscheiden. In diversen Studien konnte aufgezeigt werden, dass Personen in westlichen Gesellschaften vornehmlich individualistische (oder auch: autonome; independente; ego-zentrische) Züge aufweisen, wohingegen Personen in (ost-)asiatischen Gesellschaften überwiegend einer kollektivistischen (oder auch: sozial-relationalen; interdependenten; sozio-zentrischen) Orientierung anhängen (siehe z. B. HOFSTEDE 1980; MARKUS & KITAYAMA 1991). Es steht außer Frage, dass kulturspezifische *Self-Other* Orientierungen kognitive Einschätzungsprozesse sowie affektives und emotionales Erleben innerhalb eines kulturellen Settings stark beeinflussen. Man sollte sich jedoch davor hüten, Gesellschaften ausschließlich mit dem Stempel *einer* dieser dichotomen Orientierungen zu versehen. Wie HOLLAN (1992) und GREGOR (1977: 177-223) aufzeigen, finden sich in jeder Gesellschaft sowohl sozial-relationale als auch autonome Orientierungen – je nachdem welche Bereiche des Lebens betrachtet werden.

Bei den Tao besteht aufgrund des Vorhandenseins der kulturellen Organe *nakenakem* und *onowend* die Sondersituation, dass sozial-relationale und autonome Orientierungen räumlich getrennt voneinander existieren. Wie bereits ersichtlich wurde, orientiert sich das *nakenakem* idealerweise an „sozial-normativen Regeln und Verhaltensetiketten“ (*iwawalam so tao*), wohingegen das *onowned* ein bisweilen schwierig zu zähmendes Eigenleben führt. Sofern die Regungen des „tiefsten Inneren“ in keinem Widerspruch zur normativen Ordnung des *iwawalam so tao* stehen, werden sie von den Tao normalerweise akzeptiert und geduldet.⁴⁴⁷ Im Folgenden werde ich einige Beispiele für die sozial-relationale Orientierung des *nakenakem* und die autonome Orientierung des *onowned* aufführen, um dann zu einer Theorie zu gelangen, in der *idiosynkratische Affekte* von *sozialen Emotionen*

⁴⁴⁷ Die Art und Weise, wie die Tao in soziale Kontexte eingebunden sind, ähnelt in hohem Maße dem „sozialen Charakter der Baining“ (FAJANS 1985), einer in Papua-Neuguinea lebenden Gruppe. Ich verweise auf dieses Beispiel, um aufzuzeigen, dass die kulturspezifischen Ausprägungen der sozial-relationalen und autonomen Orientierungen bei den Tao keinen Einzelfall darstellen, sondern in den traditionellen Kulturen vieler Wildbeuter und Gartenbauer auf ähnliche Weise vorkommen. FAJANS beschreibt einen ethnographischen „Extremfall“, bei dem die Einbettung des Einzelnen in das soziokulturelle System derart umfassend ist, dass sämtliche Gefühle, Gedanken und Handlungen, die diesem System zuwiderlaufen, automatisch suspekt sind: „*Baining culture emphasizes the role of the person, which I analytically oppose to concepts of self and individual. It is in the construction and action of the person that daily activities, relationships, and symbols are integrated into a self-reproducing system. For the Baining, people act predictably and coherently when they function as social personae. When they deviate from these expectations and thus cease to be social beings, they become culturally unpredictable. In this state action is considered to emanate more directly from the actor's natural side than at other times. In such conditions people are not integrated into the normative social patterns and relationships around them and thus perforce act in an isolated fashion*“ (FAJANS 1985: 368). FAJANS bezeichnet die subjektiven und idiosynkratischen Aspekte des Selbst etwas unglücklich als „*natural side*“, womit sie jedoch nicht das Vorhandensein eines Kultur-Natur-Gegensatzes bei den Baining propagieren will. Sie versteht unter „*natural side*“ eine „*residual category of everything that is outside society and transformed through social action*“ (FAJANS 1985: 393). Ebenso wie bei den Tao wird bei den Baining das Soziale durch ständiges Arbeiten (*industriousness*) und Nahrungstausch reproduziert. Interessanterweise finden sich bei den Baining mit *atlo* („*good*“; „*industrious*“) und *abu* („*bad*“; „*lazy*“) moralische Evaluationen, die an die Dichotomie von *Tao* und *Anito* bzw. von *apiya* und *marahet* erinnern.

unterschieden und den beiden kulturellen Organen zugeordnet werden. Wie ich aufzeigen werde, kommt dabei den *moralischen Gefühlen* eine Sonderrolle zu, da diese sich sowohl auf der affektiven als auch der emotionalen Ebene äußern können. „Scham“ (*masnek*) und „Angst“ (*maniahey*) verfügen über das Potenzial, das gesamte „körperliche Selbst“ auf direkte oder indirekte Weise zu erfassen und in Besitz zu nehmen.

14.1 Beispiele für die sozial-relationale Orientierung des *nakenakem*

Es ließen sich viele Beispiele aufführen, um die sozial-relationale Orientierung des *nakenakem* zu illustrieren. Aus Platzgründen möchte ich mich auf drei Bereiche des Lebens beschränken: demonstrative „Verachtung“ (*ikaoya*); allgemeines Gesprächsverhalten und Glaube an kollektive Schicksalsgemeinschaften.

Demonstrative „Verachtung“. Sozialer Status wird bei den Tao durch Arbeitsfleiß und Produktivität bestimmt. Eine Person(engruppe), die mehr produziert als andere und als Nahrungsgeber auftritt, verfügt über einen höheren Status als diejenigen, die hauptsächlich als Empfänger von Nahrung fungiert. Der sozial-relationale Charakter sozialer Interaktion manifestiert sich im Nahrungstausch und in der permanenten Einbettung in Tauschnetzwerke.

Personen, deren Verhalten von den sozialen Normen abweicht, erfahren harsche Sanktionierungen durch die Angehörigen ihrer *in-group* sowie auch die übrigen Dorfbewohner*innen. Das „Asoziale“ (*marahet*) wird im Gegensatz zum „Normativen“ (*apiya*) als Negativzustand überdeutlich gebrandmarkt: Wer „faul“ (*malma*) ist, „keiner Beschäftigung nachgeht“ (*abo so angangayan*), ständig „betrunken“ (*masaki*) ist und über „kein Wissen“ (*abo so katentengan*) verfügt, zieht die „Verachtung“ (*ikaoya*) der anderen auf sich. Jemanden zu „verachten“ ist keine subjektive Einstellung, sondern vielmehr ein soziales Gebot. Denn um ihren eigenen „gesellschaftlichen Nutzen“ (*moyat*) hervorzuheben, müssen sich „moralisch rechtschaffende“ (*apiya so nakenakem*) Personen durch demonstrative „Verachtung“ von sich fehl verhaltenden Individuen abgrenzen. Sie tun dies, indem sie diese „nicht weiter beachten“ (*jiozayan*), das „Gespräch mit ihnen meiden“ (*jimacisirisiring*) und im Extremfall „nicht mehr mit ihnen zusammen essen“ (*jimacikomikoman*) (siehe 20.3).

Allgemeines Gesprächsverhalten. Die sozial-relationale Orientierung der Tao drückt sich u. a. im Gesprächsverhalten aus. Die in vielen westlichen Kulturen so beliebten dyadischen Gespräche, in denen sich zwei Personen intensiv austauschen, finden bei den Tao in der Regel nicht statt. Stattdessen zieht man es vor, in größeren Gruppen beisammensitzend und Angelegenheiten für alle hörbar zu besprechen. Auf diese Weise entstehen keine Gerüchte und auch weniger Missverständnisse, die „Neid“ und „Missgunst“ (*ikeynanahet*) im Dorf hervorrufen könnten.

Die Tao empfinden normalerweise *macikakanig* („gegenseitige Hemmung/ Verlegenheit“), wenn sie ein längeres Zweiergespräch führen. Soziale Interaktionen, an denen nur zwei Personen beteiligt sind, gelten als suspekt, man geht latent davon aus, dass hier etwas besprochen wird, das nicht für alle Ohren bestimmt ist oder dass von den Beteiligten eine sozial-verwerfliche Handlung geplant wird. Wenn man einer anderen Person aus der *in-group* begegnet, wirft man ihr normalerweise im Vorbeigehen einige Bemerkungen zu, bleibt jedoch selten stehen, um längere Gesprächsinhalte auszutauschen.⁴⁴⁸

Von jüngeren Personen wird erwartet, dass sie ihr „Denken und Fühlen“ an die von den älteren Männern hervorgebrachte „Mehrheitsmeinung“ (多數意見 *duoshu yijian*) anpassen. „Mehrheitsmeinungen“ stellen sich ein, wenn „viele Personen beisammensitzen, um Sachverhalte zu besprechen“ (大家共同討論事情 *dajia gongtong taolun shiqing*). Gemeinsam wird bei solchen Treffen „gemeinsam die richtige Handlungs- und Sprechweise“ (*apiya ahapansya*) aus dem *nakenakem* „herausgegriffen“ (*maciahahap so vazey*). Die „Mehrheitsmeinung“ wird ausgesprochen und dadurch real. Personen, die anderer Auffassung sind, behalten diese in ihrem *nakenakem* zurück, die „Minderheitenmeinung“ (少數人的想法 *shaoshu ren de xiangfa*) gelangt nicht an die Oberfläche. Innerhalb der *in-group* besteht der Anspruch, dass alle einer Meinung sind. Individualistische Tendenzen werden durch die Regeln der Sprachpraxis sowie durch die Gefühlsregeln der Tao effektiv unterbunden. Eigene Standpunkte, Meinungen oder Befindlichkeiten lassen sich bei den Tao häufig nicht sprachlich darstellen.

Glaube an kollektive Schicksalsgemeinschaften. Im Abschnitt über die kosmologischen Vorstellungen der Tao wurde deutlich, dass individuelles Fehlverhalten nicht unbedingt dazu führt, dass derjenige, der sich falsch verhalten hat, sanktioniert wird, sondern dass die von den spirituellen Wesen (*inapowan* oder *tao do to*) verhängte Strafe ebenso gut auch die Nachkommen bis in die dritte Generation treffen kann (vgl. 9.1). Erkrankt ein Tao in jüngeren oder mittleren Jahren an Krebs, so ist eine mögliche Erklärung für dieses „anormale Ereignis“, dass ein direkter Vorfahre des Erkrankten dereinst einen „Tabu-Bruch“ (*miraratenen*) begangen hat. Als sich während meines Feldforschungsaufenthaltes die nukleare Katastrophe von Fukushima im Frühjahr 2011 ereignete, stellten einige Tao unabhängig voneinander einen Kausalzusammenhang zwischen dem japanischen Massaker von Nanjing (1937-1938) und der Explosion im Kernreaktor her. Die vergangenen „schlechten Taten“ (*marahet ta vazvazey*) der „Großväter“ führten nach diesem Verständnis zu einer über deren „Enkel“ verhängte Kollektivstrafe. Daraus folgt, dass die Angehörigen einer Verwandtschaftsgruppe nicht

⁴⁴⁸ Die Gesprächspraxis orientiert sich zudem an der Alters- und Geschlechter-Hierarchie bei den Tao. Es wäre grob „unhöflich“ (*iyanninigan*), respektablen älteren Personen offen zu „widersprechen“ (*patonggalen*). Generell gilt, dass Männer das erste Wort haben. Frauen mischen sich erst in Diskussionen ein, wenn die anwesenden Männer bereits Gelegenheit hatten, ihre Standpunkte vorzubringen (vgl. Kap. 8).

notwendigerweise die Schmiede ihres eigenen Lebensglücks sind, sondern vielmehr über mehrere Generationen hinweg auf schicksalhafte Weise miteinander verbunden sind.

Die Tao müssen sich davor hüten, Fehler zu begehen, weil sie dadurch ihren Nachkommen schaden könnten. Nach „Tabu-Brüchen“ oder im „Jähzorn“ (*somozi*) ausgestoßenen Flüchen empfinden viele Tao „Angst“ (*maniahey*), da ihre „verwerflichen Worte“ (*marahet ta ciriciring*) nun im kosmischen Geschehen wirken und Verderben über geliebte andere bringen können. Schuld an „moralischem Fehlverhalten“ ist häufig übermäßiger Alkoholgenuss, der in der heutigen Tao-Gesellschaft viel soziales Leid verursacht.

14.2 Beispiele für die autonome Orientierung des *onowned*

Während die sozial-relationale Orientierung auf der Grundlage des *iwawalam so tao* in Worte gefasst werden kann, ist dies bei der autonomen Orientierung nicht unbedingt der Fall. Deshalb ist es auch nicht möglich, sie auf der Basis von Interviews zu erheben. Auf der Ebene des beobachtbaren Verhaltens tritt sie in einigen Situationen jedoch deutlich zu Tage. Anders als bei der sozial-relationalen Orientierung des *nakenakem* ist die autonome Orientierung vornehmlich an affektives Erleben gebunden, das sich in der Regel einer „bewussten Reflexion“ (*pannaknakman*) entzieht. Die sozial-akzeptablen autonomen Tendenzen des *onowned* stehen in enger Verbindung zu diversen Gefühlen, die im Zusammenhang mit der Überwindung der frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) auftreten. Es handelt sich hierbei um diffuse Gefühle der Wirkungsmächtigkeit und Selbstbehauptung, die innerhalb eines kulturell definierten Handlungsspielraums artikuliert werden dürfen. Auf die Einschränkung bestimmter Freiheiten durch andere darf eine Person mit „Verachtung“ (*ikaoya*) und in einigen Fällen auch demonstrativen „Ärger“ (*somozi*) reagieren.

Im Folgenden stelle ich die autonome Orientierung aus sechs verschiedenen, sich teilweise überlappenden Perspektiven dar: Eigenverantwortlichkeit im Umgang mit dem „körperlichen Selbst“; keine Ausübung von Zwang; Prinzip der Nicht-Einmischung in die Angelegenheiten „fremder Personen“; kindliches „Weglaufen“; Aversion gegen „Bevormundung“ unter Gleichaltrigen und individuelle „Leistungsfähigkeit“.

Eigenverantwortlichkeit im Umgang mit dem „körperlichen Selbst“. Körperliche Prozesse sind individuelle Angelegenheiten, um die sich die Tao bereits früh selbst kümmern müssen. Eltern „belehren“ (*nanaon*) ihre Kinder und erzählen ihnen, wie sie ihr „körperliches Selbst“ (*kataotao*) in allen Situationen vor feindlichen Einflüssen schützen können. Das Befolgen der elterlichen Worte wird von den Eltern jedoch nicht unmittelbar kontrolliert. Die Kinder sind für die Umsetzung des Gesagten in hohem Maße selbst verantwortlich. Von vierjährigen Kindern wird z. B. erwartet, dass sie ihre

Körperhygiene allein betreiben und ihre Zähne ohne Erinnerung putzen.⁴⁴⁹ Schmerzen und Krankheiten sind Zustände, die jeder mit sich selbst auszumachen hat (siehe 24.5). Über persönlichen Kummer wird in der Tao-Gesellschaft kaum geredet (was jedoch nicht bedeutet, dass den Tao das Leid anderer egal wäre!).

Die Markierung des „körperlichen Selbst“ als einen Bereich der Nicht-Einmischung durch andere hat Auswirkungen auf das Personenkonzept der Tao. Das „körperliche Selbst“ ist derjenige Aspekt des fragmentierten Selbst, der vom Individuum selbst kontrolliert werden kann und zugleich Ausdruck des Menschseins an sich ist. Dies zeigt sich u. a. an der sehr langen Aufrechterhaltung der Selbstversorgung im Alter. Ich habe während meiner Feldforschung häufig mitangesehen, wie „alte Leute“ (*rarakeh*) unter größten Mühen auf ihre Felder humpelten und sich teilweise sogar kriechend fortbewegten, ohne dass andere Personen ihnen dabei halfen.⁴⁵⁰ In der Tao-Gesellschaft besteht das Problem, dass sich Bettlägerigkeit und Versorgungsabhängigkeit nicht mit einem gehobenen sozialen Status vereinbaren lassen. Aus traditioneller Sicht begeben sich pflegebedürftige Individuen wieder auf das Niveau eines Kleinkindes und verlieren somit alle im Laufe ihres Lebens erworbenen Status-Positionen.⁴⁵¹

Hochbetagte, schwache Alte versuchen so lange wie möglich, ihr Person- und Menschsein mittels der Kontrolle ihres *nakenakem* über die Prozesse ihres *onowned* aufrecht zu erhalten. Auch unter starken Schmerzen – die nach Möglichkeit „ausgeblendet“ (*topikabobwa*; *jiozayan*) werden – bewegen sie ihre Muskeln und Gelenke und verleihen so ihrem Leben durch kulturspezifisch sinngebende Handlungen Form.⁴⁵² Die Motivation weiter zu leben entspringt jedoch nicht ihrem *nakenakem*, sondern vielmehr einem „starken inneren Willen“ (*kakzeben*; 想要 *xiangyao*), der aus den tieferen Schichten des *onowned* emporsteigt. Die sehr lange Aufrechterhaltung der Selbstversorgung im Alter (ebenso wie die Eigenverantwortlichkeit im Umgang mit dem „körperlichen Selbst“) muss deshalb als ein Ausdruck der autonomen Orientierung bei den Tao angesehen werden.

⁴⁴⁹ Die Einstellungen und das Verhalten von Bezugspersonen variieren heute je nach Bildung und Grad der Assimilation in die taiwanesischen Gesamtgesellschaft. Deswegen verbietet es sich zu sagen, dass *alle* Tao ihre Kinder in hygienischen Angelegenheiten sich selbst überlassen. Es handelt sich hierbei um ein traditionelles kulturelles Schema, das in den meisten Familien nach wie vor Bestand hat. Da etwa ein Drittel der Kinder in *Iranmylek* bei ihren Großeltern aufwächst, sind nach wie vor in vielen Haushalten traditionelle Interaktionsformen zwischen Erwachsenen und Kindern anzutreffen.

⁴⁵⁰ „Alte Leute“ können sich nur von anderen helfen lassen, wenn diese ihnen eine Gegengabe zukommen lassen. Früher überreichten sie Kindern, die ihre Süßkartoffeln zurück ins Dorf trugen, ein paar der geernteten Knollenfrüchte, um sich auf diese Weise bei den Kindern zu „bedanken“ (*ayoyin*). Da Kinder heutzutage den Großteil der Woche in der Schule verbringen, gehört diese Form der sozialen Interaktion jedoch der Vergangenheit an.

⁴⁵¹ In der traditionellen Zeit näherte sich das Leben einer hochbetagten Person seinem Ende, wenn diese nicht mehr laufen konnte. Zum Defäkieren war es notwendig, die *vahey* zu verlassen und einen dafür geeigneten Ort bei den Schweineställen oder am Meer aufzusuchen. Der Wunsch, die Körperausscheidungen kontrollieren zu können und auch das damit verbundene „Scham“ (*masnek*)-Gefühl bewirkte, dass schwache Alte es bevorzugten, die Nahrungs- und Flüssigkeitszufuhr zu reduzieren. Wie auch in vielen anderen Gesellschaften mit einem wildbeuterischen Hintergrund, dauerte die letzte zum Tod führende Lebensphase nur relativ kurz an.

⁴⁵² Wir finden bei den Tao somit eine Ethik des Handelns und keine des Seins (vgl. THROOP 2010: 43).

Keine Ausübung von Zwang. In der traditionellen Lebensweise wurden Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen nicht „geschlagen“ (*kabagbag*)⁴⁵³, da man ihre fragilen kindlichen „Freiseelen“ (*pahapahad*) weder „erschrecken“ (*maogto*) noch in irgendeiner Weise frustrieren wollte. Unter allen Umständen sollte verhindert werden, dass die „Freiseelen in einen panikartigen Zustand gerieten“ (*maniahey so pahad*), sich vom „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) der Kinder lösten und „wegfolgen“ (*somalap so pahad*).

Die Erziehungsmethode des „Schlagens“ wurde erst während der japanischen Kolonialzeit von einigen Bezugspersonen übernommen. Die Japaner „schlugen“ die Tao damals, um sie zu Arbeitseinsätzen zu zwingen. Auch die Lehrer in der japanischen Kolonialschule machten von der Prügelstrafe Gebrauch (vgl. RAU & DONG 2006: 160-172) (vgl. 3.1.2). Nach Auskunft der Tao hängt das heutige gelegentliche „Schlagen“ der Kinder mit der neuen Lebensweise und dem mit ihr einhergehenden höheren Stress-Pegel zusammen. Gravierende Alkohol-Probleme führen außerdem dazu, dass einige Bezugspersonen (zumeist Väter) ihren „Ärger“ (*somozi*) nicht mehr kontrollieren können und auf ihre Kinder besinnungslos „einschlagen“.

Trotz vereinzelter gewaltsamer Exzesse wird von einer Mehrheit der Tao auch heute noch jegliche Anwendung von Zwang als problematisch angesehen. Wenn ein Kind etwas tun soll, dies aber nicht tun will, wird in der Regel von Gewaltanwendung abgesehen. Eine andere Person, egal ob Kind oder Erwachsener, darf niemals zu einem bestimmten Verhalten gezwungen werden.

Wenn eine Person merklich „betrunken“ (*masaki*) ist und sich auf anormale Weise zu verhalten beginnt, raten ihr Verwandte und Freunde, dass sie nach Hause gehen soll, um sich auszuruhen. Sofern der Betrunkene nicht von selbst zur Einsicht kommt, ziehen sie unter gutem Zureden an seinem Arm, um ihn in die richtige Richtung zu bewegen. Der dabei ausgeübte Druck ist jedoch niemals so stark, dass der Betroffene das Gleichgewicht verlieren würde oder gezwungen wäre nachzugeben. Das behutsame Ziehen kann längere Zeit in Anspruch nehmen, bis der Betrunkene sich schließlich von selbst entscheidet, nach Hause zu gehen. Trotz seines „betrunkenen“ Zustands wird ihm eine autonome Handlungsweise zugestanden, er wird nicht gegen seinen „inneren Willen“ (*kakzeben*) von den anderen abgeführt.⁴⁵⁴

Auf ähnliche Weise zieht man auch „trotzige“ (*masosolien*) Kinder an der Hand hinter sich her. Die angewandte Zugkraft ist dabei niemals stärker als das Kind, d. h., es könnte gegebenenfalls stehen bleiben und sich widersetzen. Es ist letztlich die autonome Entscheidung des Kindes, der Bezugsperson

⁴⁵³ An dieser Stelle besteht die Notwendigkeit, „Schlagen“ und allgemein „Gewaltanwendung“ genauer zu definieren. Wenn die Tao sagen, dass sie ihre Kinder nicht „schlagen“, meinen sie damit, dass sie diese nicht auf drastische Weise „verprügeln“. Physische Sanktionen wie das „Klappen“ von älteren Säuglingen und Kleinkindern sind hingegen erlaubt. Sie sind an der Evozierung einer „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) bei den Tao beteiligt und dienen zudem der Abhärtung der „Freiseele“ bzw. des „körperlichen Selbst“ (siehe Teil IV, speziell Kap. 22).

⁴⁵⁴ Weitere Strategien „betrunkene Personen“ (*masaki a tao*) an einem Weitertrinken zu hindern bestehen im Verstecken ihrer Flasche und dem Wegstellen ihres Stuhles. „Betrunkene“ werden auf diese Weise von den Angehörigen ihrer *in-group* „ausgetrickst“ (*manivet so tao*).

zu folgen. Während meiner Feldforschung habe ich kein einziges Mal beobachtet, dass ein Kind von seinen Bezugspersonen gewaltsam gepackt und gegen seinen Willen an einen anderen Ort geschafft worden wäre.

Nur das *nakenakem* gilt im Sozialisationsprozess als formbar, das *onowned* entzieht sich nach Auffassung der Tao jeglicher Modifizierung von außen. Nach Ansicht der Tao ist es deshalb wichtig, dass Kinder, die „in ihrem Herzen etwas begehren“ (*kakzeben*) oder „nach einem bestimmten Nahrungsmittel lechzen“ (*kakdain*), ihren Wunsch erfüllt bekommen. Anderenfalls entsteht ein „schlechtes Gefühl in ihrem Inneren“ (*marahet so onowned*), das eine gefährliche „Unruhe“ (*jimahanang*) in ihrem „körperlichen Selbst“ erzeugt (siehe 19.3.4 + 26.2.2).

Da sich die Anwendung von Zwang bei den Tao aufgrund kulturspezifischer Seelenvorstellungen verbietet, ist es wichtig, diffuse Gefühle der „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*mansek*) in älteren Säuglingen und Kleinkindern zu induzieren, um sie gefügig zu machen. Das Ausmaß der hervorgerufenen „Angst“ darf dabei niemals so groß sein, dass es das Niveau von „Panik“ (*maniahey so pahad; meywam*) erreicht. Erst mit einsetzendem Spracherwerb kann mit einer Sozialisation des *nakenakem* über „Instruktionen“ (*nanaon*) begonnen werden.

Prinzip der Nicht-Einmischung in die Angelegenheiten „fremder Personen“. Wie sich die Tao zueinander verhalten, hängt maßgeblich davon ab, ob ihre Interaktionspartner*innen zu ihrer *in-group* oder *out-group* gehören. Innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe müssen sich jüngere Personen älteren gegenüber unterordnen und Frauen den Entscheidungen der Männer beugen (vgl. Kap. 8). Anders verhält es sich im Umgang mit den Angehörigen antagonistischer Gruppen, denn hier liegen keine *definierten sozialen Beziehungen* vor. Das Verhältnis zu „Fremden“ (*kadwan tao*) ist kompliziert, da sich die relativistische Moralauffassung der Tao zu den Rändern der Verwandtschaft hin abschwächt. Wenn einflussreiche Personen sich in der *Alleinsituation* gegenüber Außenstehenden auf „schamlose“ (*jyasnesnekan*) und „unhöfliche“ (*jyaninnigan*) Weise verhalten, schreiten die eigenen „Ahnen“ nicht sanktionierend ein, da die Regulierung der Außenbeziehungen nicht in ihren moralischen Zuständigkeitsbereich fällt. In der *Dorföffentlichkeit* überwiegt hingegen ein vorsichtiger, durch Meidung geprägter Umgang mit den Angehörigen antagonistischer Verwandtschaftsgruppen. Das „Kritisieren“ (*tamwaden; 批評 piping*) oder „Beschimpfen“ (*ioya; mangavey*) nicht-verwandter anderer wird als eine ungerechtfertigte Einmischung in fremde Angelegenheiten empfunden und führt bei den Betroffenen nicht selten zu „Ärger“-Reaktionen, aus denen sich schnell „Handgreiflichkeiten“ entwickeln können. „Fremde“ Verwandtschaftsgruppen werden von den Tao in der Regel „nicht weiter beachtet“ (*jiozayan*). Man schenkt ihren Ritualen keine Aufmerksamkeit, nimmt nicht Teil an ihren „haushaltspezifischen Sorgen“ (*alalow do vahey*) und weiß nicht, wie sie ihre

Kinder erziehen. Die Tao markieren soziale Grenzen zu anderen Verwandtschaftsgruppen, indem sie sagen: „Das ist deren Angelegenheit“ („這是他們的事情“ („*Zhe shi tamen de shiqing*“).

Wohingegen die sozial-relationale Orientierung vermehrt im Umgang mit Personen der *in-group* auftritt, überwiegt gegenüber Personen der *out-group* eine autonome Orientierung. Innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe vollzieht sich die Emotionsregulation der Tao auf *interpersonale* Weise, da die einzelnen Mitglieder zu wertgeschätzten älteren „Personen“ (Menschen ebenso wie „Ahnen“) aufblicken und ihr eigenes Tun an diesen ausrichten. Das Leugnen jeglicher Beziehung zu „Fremden“ und „Feinden“ (*ikavosoyan*) führt zu einer psychischen Ausblendung antagonistischer Gegner, die durch die verbreitete Praxis des „Nicht-Beachtens“ als nicht-existent angesehen werden. Die Emotionsregulation gegenüber Personen der *out-group* erfolgt somit auf *intrapersonale* Weise (siehe 24.4 + 26.1.4).⁴⁵⁵

Kindliches „Weglaufen“. Zu Beginn der Kindheitsphase (d. h. von etwa 3,5 Jahren an) fällt es Erwachsenen zunehmend schwer, ein bestimmtes sozial erwünschtes Verhalten bei ihren Kindern durchzusetzen. Wenn ein Kind aufgefordert wird, einen Botengang zu erledigen oder einen Gegenstand zu bringen, kann es sich den elterlichen Anweisungen entziehen, indem es „wegläuft“ (*miyoyohyo*) und somit räumlich von seinen Bezugspersonen entfernt.⁴⁵⁶ Sehr häufig erfolgt das „Weglaufen“, nachdem das Kind von seinen Bezugspersonen „angeblafft“ (*ioya*) wurde und man ihm parallel hierzu mit der zur Schlag-Geste erhobenen rechten Hand „gedroht“ (*aniannahin*) hat. Die Möglichkeit des „Weglaufens“ ist ein Ausdruck kindlicher Autonomie, ein Schlupfloch, um den strikten Anforderungen innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe für eine Weile zu entkommen (siehe 17.1 + Kap. 22).⁴⁵⁷

Aversion gegen „Bevormundung“ unter Gleichaltrigen. Anders als die Beziehungen innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe, in der jedes Individuum eine ihm zugewiesene soziale Rolle ausfüllt, gestalten sich die egalitären Beziehungen zwischen den Gleichaltrigen. In der Peer-Gruppe herrschen andere Gesetze, sie ist in vielerlei Hinsicht ein Gegenpol zur Verwandtschaftsgruppe. Wenn Kinder von zuhause „weglaufen“ (*miyoyohyo*), verbringen sie im Dorf Zeit mit ihren Altersgenossen, zu denen sie ihr gesamtes Leben über enge emotionale Bindungen und vereinzelt auch „Feindschaftsbeziehungen“ unterhalten.

⁴⁵⁵ Soziale Orientierung (*sozial-relational* vs. *autonom*) und Emotionsregulationsform (*interpersonal* vs. *intrapersonal*) korrespondieren außerdem mit der Unterscheidung in *Sichtbares* und *Unsichtbares* sowie mit der Einteilung der Welt in *Menschen* und *Geistwesen*.

⁴⁵⁶ In der Regel kommt das Kind erst viele Stunden später wieder nach Hause, wenn der „Ärger“ der Eltern bereits verflogen ist und es keine Sanktionen mehr zu befürchten hat.

⁴⁵⁷ Der Akt des „Weglaufens“ drückt zugleich einen niedrigen Status aus, da dieses Verhalten „Angst“ (*maniahey*) impliziert. „Anblaffende“ Bezugspersonen erfahren sich als wirkungsmächtig, weil es ihnen durch ihr Auftreten gelungen ist, das sich fehlverhaltende Kind in die Flucht zu schlagen.

Die Angehörigen einer „Haushaltsgruppe“ verfügen alle über denselben *sozialen Status*, sie differenzieren sich jedoch nach *Alter* und *Geschlecht* (wobei ersteres das primäre Kriterium darstellt).⁴⁵⁸ In den egalitären Peer-Beziehungen verhält es sich genau andersherum, da die Altersgleichen das Gruppenmerkmal *Alter* teilen, aber ihren jeweiligen *sozialen Status* als soziales Differenzierungskriterium erst noch aushandeln müssen.⁴⁵⁹ Der Aushandlungsprozess unter den Peers setzt bereits während der „Kindheit“ (*no kanakan*) ein, wenn durch Geschicklichkeitsspiele und allgemeines Kräfteressen eine Art *inoffizielle Statushierarchie* ausgebildet wird, die jedoch auf der *verbalen Ebene* unter dem Deckmantel der Egalität geleugnet wird.⁴⁶⁰ Die *Status-Ausdifferenzierung* basiert sowohl auf der individuellen „Leistungsfähigkeit“ (*moyat*) (s. u.) als auch der Fähigkeit einer Person zur emotionalen Regulation. Wer weder „wütend“ (*somozi*) wird noch „weint“ (*amlavi*), egal wie er von anderen „gereizt“ (*pasozi*) und „schikaniert“ (*jyasnekan*) wird, gilt als besonders „durchsetzungsfähig“.⁴⁶¹

Innerhalb der Peer-Gruppe ist jegliche „Bevormundung“ (*pakamotdeh*) verpönt. Der Begriff *pakamotdeh* bedeutet wörtlich „jemanden wie ein Kind⁴⁶² behandeln“, womit in erster Linie das Erteilen von Anweisungen gemeint ist. Dergleichen Verhalten erweckt Reminiszenzen an die Kindheit, in der die Tao von ihren Bezugspersonen und älteren „Geschwistern“ „herumkommandiert“ wurden, um Dinge herbeizuschaffen oder Nachrichten zu übrigen. Einem Peer zu erzählen, was er tun soll, ist ein Affront, weil hierdurch ein hierarchisches Verhältnis erzeugt wird.

Die stark ausgeprägte Aversion der Tao gegen „Bevormundung“ kann durch eine sukzessive Überwindung der frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) erklärt werden, deren erster Schritt mit etwa 3,5 Jahren beim Übergang in die Kindheitsphase erfolgt und in einer Hinwendung zu den Gleichaltrigen besteht (siehe 17.1).

⁴⁵⁸ In abgeschwächter Weise trifft dies auch für die „erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe“ (*zipos*) zu, da weniger einflussreiche „Haushalte“ durch die Bildung von Gefolgschaften vom „Reichtum“ (*meynakem*) ihrer besser gestellten Verwandten profitieren.

⁴⁵⁹ Das Differenzierungsmerkmal Geschlecht besitzt in den Peer-Beziehungen eine untergeordnete Bedeutung, was u. a. durch die Geschlechtsneutralität der Adresstermini *kaka* („älteres Geschwisterkind“) und *wari* („jüngeres Geschwisterkind“) ersichtlich wird.

⁴⁶⁰ Bei gemeinschaftlichen Subsistenztätigkeiten, wie z. B. dem Fischfang, erhält jeder der beteiligten Partner denselben Anteil – unabhängig von seiner tatsächlichen Leistung. Es ist auf der *verbalen Ebene* nicht möglich, die in der Realität bestehenden Unterschiede zwischen den als prinzipiell gleich definierten Personen zu thematisieren. Sie können lediglich durch genaue Beobachtung auf der *visuellen Ebene* erschlossen werden, etwa wenn ein Mann an seinem Fischrockengestell wesentlich mehr Fische aufgehängt hat als andere.

⁴⁶¹ Auch der familiäre Hintergrund spielt bei der Generierung von *sozialem Status* eine wichtige Rolle. Die Tao nehmen an, dass Kinder aus schlechten Familien, deren Mitglieder „Sachen gestohlen“ (*manako so apzapzatan*) oder „andere Leute betrogen“ (*manivet so tao*) haben, ebenfalls zu diesem Verhalten neigen. Eltern und Großeltern diffamieren die Kinder ihrer „Feinde“ (*ikavosoyan*), indem sie ihren eigenen Kindern und Enkeln von den vergangenen „Missetaten“ (*miraratenen*) dieser Familien berichten. Marginalisierte Kinder haben mit großen sozialen Widerständen zu kämpfen, da sie aufgrund ihres familiären Stigmas von den eigenen Altersgenossen außerhalb der Dorföffentlichkeit „schikaniert“ (*jyasnesnekan*) werden. Kinder, die ständiger „Verachtung“ (*ikaoya*) durch ihre soziale Umgebung ausgesetzt sind, entwickeln mit hoher Wahrscheinlichkeit einen „aufbrausenden Charakter“ (*marahet so iyangev*). Die Persönlichkeit von Kindern aus marginalisierten Verwandtschaftsgruppen wird auf diese Weise sozial konstruiert (siehe 18.5).

⁴⁶² *Motdeh* ist eine altertümliche Bezeichnung für „Kind“.

Individuelle „Leistungsfähigkeit“. Die autonome Orientierung bei den Tao findet ihren besonderen Ausdruck in der „Kraft“, „Stärke“ und „Leistungsfähigkeit“ (*moyat*) eines Individuums. Das emsige Arbeiten auf den Feldern und das Beschaffen von Nahrung aus dem Meer sind mit einem „starken inneren Willen“ (*kakzeben*) verbunden, der dem *onowned* entspringt. *Moyat* bezeichnet die „Körperkraft“ und „Geschicklichkeit“ eines Individuums in Hinblick auf seine ökonomische Produktivität. Damit positive Eigenschaften des „körperlichen Selbst“ gewinnbringend eingesetzt werden können, bedarf es zudem einer „moralischen Rechtschaffenheit“. Die „Wahl der richtigen Verhaltensweisen“ (*ahapansya*) aus dem „Wissensfundus“ des *nakenakem* sind autonome Prozesse, die nicht durch normkonformes „Denken und Fühlen“ allein entstehen, sondern ihren Anfang im tiefer gelegenen *onowned* nehmen. Es ist das Individuum selbst, das zu einer „guten Denk- und Fühlweise“ gelangt, sie wird ihm nicht aufgezwungen.

14.3 Soziale Emotionen, idiosynkratische Affekte und moralische Gefühle

Die autonome und sozial-relationale Orientierung ist Ausdruck der dualistischen Weltsicht der Tao und betrifft das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft ebenso wie von *onowned* und *nakenakem* sowie von Affektivem und Emotionalem. In diesem Abschnitt möchte ich zu einer Ordnung des affektiven und emotionalen Gefühlslebens der Tao gelangen, die im Wesentlichen auf den unterschiedlichen Beschaffenheiten und Funktionsweisen des *onowned* und *nakenakem* basiert. Die sich im *onowned* und *nakenakem* im Laufe der ontogenetischen Entwicklung sowie während der Sozialisation und Erziehung vollziehenden Prozesse bedingen sich gegenseitig und können deshalb nicht getrennt voneinander betrachtet werden. Ich unterscheide zwischen drei verschiedenen Gefühlsformen, die ich als *soziale Emotionen*, *idiosynkratische Affekte* und *moralische Gefühle* bezeichne.

14.3.1 Soziale Emotionen

Unter *sozialen Emotionen* verstehe ich eine bestimmte Form des Emotionalen, die LUTZ (1988) mit „*unnatural emotions*“ umschrieb, FAJANS (1985) und ABU-LUGHOD (1986) als „Sentimente“ bezeichneten und HOCHSCHILD (1979) mit dem Begriff der „Gefühlsregeln“ zu fassen suchte.⁴⁶³ Aufgrund ihrer alltäglichen Instrumentalisierung können *soziale Emotionen* bei den Tao (aber auch in anderen indigenen Gesellschaften) auf westliche Betrachter*innen wie eine soziale Konstruktion wirken, die nur wenig mit „natürlichem“ emotionalen Erleben zu tun hat. Diese Position spiegelt sich etwa bei Catherine LUTZ (1988) wider, nach deren Einschätzung die Emotionen der Bewohner*innen

⁴⁶³ In einer rezenten Publikation des Sonderforschungsbereiches „*Affective Societies*“ (SLABY & VON SCHEVE 2019) findet sich eine Definition emotionaler Repertoires (*emotion repertoires*), die der Bedeutung *sozialer Emotionen* recht nahe kommt (POSER et al. 2019). Die in diesem Sammelband aufgeführte Definition von Sentimenten weicht jedoch von der oben skizzierten ab (siehe BENS & ZENKER 2019).

des mikronesischen Atolls Ifaluk *in ihrer Gesamtheit* als sozial konstruiert angesehen werden müssen und deswegen von ihr als „unnatürlich“ (*unnatural*) bezeichnet werden. LUTZ nimmt eine Extremposition ein, die so jedoch nicht haltbar ist, da sie diejenigen Bereiche emotionalen und affektiven Empfindens unberücksichtigt lässt, die in einem spezifischen kulturellen Setting weder durch verbale noch körpersprachliche Ausdruckszeichen artikuliert werden können bzw. dürfen und sich somit der vorgegebenen normativen Ordnung entziehen. Nach FAJANS (1985: 371) sind Sentimente „*culturally constructed patterns of feeling and behavior which define, extend, and contract the boundaries of the self, and which can be socially interpreted by others.*“ Somit entsprechen Sentimente weitestgehend den Gefühlsregeln, die HOCHSCHILD (1979) als „soziale Normen, die beeinflussen, wie Personen in einem gegebenen Moment innerhalb bestimmter sozialer Relation gewillt sind zu fühlen“ definiert hat.

All diesen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie auf die sozial-normative Ebene des Emotionalen verweisen bzw. auf das, was die Menschen in einer gegebenen Gesellschaft idealerweise empfinden *sollten*. Es handelt sich hierbei um Prozesse, die von den Tao vornehmlich mit dem Denk- und Fühlorgan des *nakenakem* in Verbindung gebracht werden und über deren Artikulation kultureller Konsens besteht. *Soziale Emotionen* sind Resultate der Erziehung, die durch den Gebrauch von „Sprache“ (*ciring*) eine fortlaufende Bestätigung und Bekräftigung innerhalb der Verwandtschaftsgruppen sowie der Dorfföfentlichkeit erfahren (vgl. RÖTTGER-RÖSSLER 2019 über Gefühlsbildung). Das tatsächliche affektiv-phänomenologische Empfinden *sozialer Emotionen* spielt hingegen eine eher untergeordnete Rolle. Entscheidend ist, dass man „auf normkonforme Weise auftritt“ (*apiya so iyangey*) und sich entsprechend der sozio-normativen Regeln des *iwawalam so tao* verhält.

Soziale Beziehungen werden durch die kontinuierliche Instrumentalisierung *sozialer Emotionen* gestaltet, sie dienen bei den Tao der sozialen Grenzziehung bzw. der Einordnung einzelner Personen oder Personengruppen in Angehörige der *in-group* und *out-group*. *Soziale Emotionen* weisen immer eine sozial-relationale Komponente auf, da sie die Beziehungen zwischen den Menschen regulieren. Ihnen ist zueigen, dass sie auf demonstrative Weise geäußert werden: Die Tao zeigen „unnützen“ (*abo so angangyan*) Personen ihre „Verachtung“ (*ikaoya*), indem sie diese „keines Blickes würdigen“ (*jiozayan*) und sozial ausgrenzen. „Verachtung“ ist nicht das „beliebige“ (*pizavozavoza*) Gefühl eines Einzelnen, sondern eine kollektive Evaluation, die sich an den sozialen Standards der Tao-Gesellschaft orientiert. Sich fehlverhaltende Individuen müssen „verachtet“ werden, um die eigene „Rechtschaffenheit“ (*apiya so nakenakem*) unter Beweis zu stellen. Zu einer „betrunkenen“ Person, die sich taumelnd fortbewegt, sagen alle Passanten (mit Ausnahme ihrer nächsten Angehörigen): „Es ist zu

verachten dass dieser Mensch immerzu trinkt und nicht arbeiten geht!“⁴⁶⁴ Ebenso verhält es sich mit kontrolliertem, demonstrativ zu Schau gestelltem „Ärger“ (*somozi*), der der Wahrung gerechtfertigter Interessen und somit der Selbstbehauptung dient. Wenn eine jüngere Person ein „Tabu“ verletzt, zeigen sich die anwesenden „Alten“ „verärgert“ (*somozi*) und „schimpfen“ (*ioya*) mit ihr. Selbiges gilt für das „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) von Kindern, die in der Dorföffentlichkeit von den Dorfbewohnern „angeblafft“ (*ioya*) werden (vgl. 14.1).

Die sozialen Beziehungen zu den Mitgliedern der *in-group* werden durch den Gabentausch sowie die Beteiligung an „kollektiven Arbeitseinsätzen“ (*semidong*) gestärkt. Wenn die Tao Nahrungsmittel (oder andere Dinge des täglichen Lebens) „miteinander teilen“ (分享 *fenxiang*), stellt sich als *soziale Emotion* eine „gegenseitige Freude“ (*masarey*) ein, die ihren Ausdruck in einem „Lächeln“ (*mamin*) und einem „gegenseitigen respektvollen Umgang“ (*macikakanig*) findet.⁴⁶⁵ Statusniedrigere Personen demonstrieren beim Empfangen von Gaben „Dankbarkeit“ (*somarey; isarey*), die in der Regel mit *masarey* gepaart ist und vom Ausspruch „*Ayoy!*“ sowie einer tiefen Verbeugung begleitet wird. Auf diese Weise drücken sie gegenüber dem statushöheren Geber „Respekt“ (*ikaglow*) aus. Für Tao-Kinder ist „Dankbarkeit“ einer der ersten *sozialen Emotionen*, die sie im Laufe ihrer Entwicklung erlernen. In der traditionellen Zeit mussten sich Kinder nach jedem Mahl bei den Nahrungsbeschaffer*innen ihrer „Haushaltsgruppe“ für die Bereitstellung der Nahrung „bedanken“ (*ayoyin*) (also bei den Großeltern, Eltern und ggf. auch „älteren Geschwistern“).

Eine der wichtigsten *sozialen Emotionen* in der Gesellschaft der Tao ist zweifellos „Mitleid“/ „Mitgefühl“ (*makarilow; mangasi; 可憐 kelian*⁴⁶⁶). „Mitleid“ zeigt sich vor allem darin, dass man anderen Personen „hilft“ (*semidong*).⁴⁶⁷ Es besitzt bei den Tao somit eine vornehmlich auf „praktische Fürsorge“ (*piveyveknem*⁴⁶⁸; 照顧 *zhaogu*; „sich kümmern/ sorgen“) ausgerichtete Komponente (vgl.

⁴⁶⁴ Alte Frauen verleihen ihrer „Verachtung“ (*ikaoya*) gegenüber einer „betrunkenen“ (*masaki*) Person darüber hinaus Ausdruck, indem sie „Fußtritte“ (*mansadsad so tao*) andeuten.

⁴⁶⁵ Bei den Tao ist „Freude“ (*masarey*) in der Regel eine kollektiv empfundene Emotion, die durch „Lächeln“ (*mamin*) und „Lachfalten in den Augenwinkeln“ (*masarey so moin*) für andere sichtbar artikuliert wird. Deshalb kann man *masarey* treffender mit „gegenseitiger Freude“ übersetzen. Wenn eine amerikanische Person *happiness* empfindet, ist aufgrund der in den USA überwiegenden individualistischen sozialen Orientierung jedoch eher von einem „*I'm happy*“ als von einem „*we are happy*“ auszugehen. Das Gefühl der „Freude“ weist somit kulturelle Akzentuierungen auf, die mit den jeweils dominierenden sozialen Orientierungen in beiden Gesellschaften einhergehen. Wie bereits erwähnt, markieren statushöhere Geber ihr „Stolz“ (*mazwey*)-Gefühl als „(gegenseitige) Freude“ (*masarey*), weil es ihnen untersagt ist, sich in ihrem Ausdrucksverhalten über andere zu erheben.

⁴⁶⁶ 可憐 (*kelian*) ist der Oberbegriff des chinesischsprachigen „Mitleid“-Clusters in der Alltagssprache Lanyus. Dieser Begriff bedeutet „Mitleid“, aber auch „mitleiderregend“ im Sinne von „kläglich“ oder „jämmerlich“. Daneben sind weitere Begriffe im Umlauf wie z. B. 疼惜 (*tengxi*; „jemanden innig lieben [und Mitleid mit ihm empfinden]“/ „jemanden verwöhnen oder verhätscheln“) und 同情 (*tongqing*; „Anteilnahme“/ „Erbarmen“).

⁴⁶⁷ Wenn der Bezug zum „Helfen“ betont werden soll, verändert sich die grammatikalische Form von *makarilow* zu *pangarilowan* und die von *mangasi* zu *ipangasi*.

⁴⁶⁸ Die praktische Fürsorge des *piveyveknem* äußert sich zumeist darin, dass man anderen Notleidenden etwas zu essen gibt. Eine Besonderheit dieses Emotionswortes ist, dass es sich auch auf Tiere (z. B. Schweine) erstreckt, die vor Ritualen mit besonderer Hingabe gefüttert werden. (Es erfüllt die Tao mit „Freude“ (*masarey*), die eigenen Schweine fatter werden zu sehen, weil dies mehr „rituelles Schweinefleisch“ (*viney*) bedeutet, das innerhalb der *in-group* verteilt werden kann).

RÖTTGER-RÖSSLER 2006 über die „Liebe“ bei den Makassar). Entscheidend ist nicht, dass man sein „Mitleid“ verbal bekundet und mit anderen auf emotional-abstrakte Weise „mitfühlt“, sondern dass man Not leidenden Personen konkrete Hilfe (zumeist in Form von Nahrung) zukommen lässt. *Soziale Emotionen* sind Teil eines emotionalen Diskurses bei den Tao; sie werden überproportional häufig genannt und bisweilen manipulativ eingesetzt, um andere Personen zu einem bestimmten Verhalten zu bewegen. So appellieren die Tao an die Arbeitseinstellung (und somit das *nakenakem*) eines „faulen“ (*malma*) Familienvaters, indem sie sagen: „Seine Kinder sind sehr zu bemitleiden, weil sie nichts zu essen haben.“

Soziale Emotionen sind nicht notwendigerweise singular auftretende Empfindungen oder demonstrativ zur Schau gestellte „Verhaltensweisen“ (*ahapansya*), sie können sich auch nach bestimmten kulturell vordefinierten Regeln gegenseitig bedingen oder in einem komplementären Verhältnis zueinanderstehen. Bestimmte *soziale Emotionen* treten als *emotionale Nexi* auf und dienen der Implementierung (und gelegentlich auch Aushandlung) diverser hierarchischer „Sozial“-Beziehungen. Der *emotionale Nexus* von „Ärger“ (*somozi*) und „Angst“ (*maniahey*)⁴⁶⁹ – von dem schon des Öfteren die Rede war – basiert auf den Benimmregeln der Altershierarchie und spiegelt zugleich die realen Machtverhältnisse innerhalb der Gesellschaft sowie auch zwischen „lebenden Menschen“ und Geistwesen wider (siehe 15.3). „Angst“ und „Ärger“ sind aufeinander abgestimmt, denn „Angst“ besteht immer vor dem „Ärger“ eines überlegenen anderen und anders herum. Der *emotionale Nexus* von „Verachtung“ (*ikaoya*) und „Scham“ (*mansek*) behandelt das sozial-normative Verhalten der Tao. Diejenigen, die sich „moralisch rechtschaffend“ (*apiya so nakenakem*) verhalten, strafen diejenigen, die sich „moralisch verwerflich“ (*marahet so nakenakem*) verhalten mit ihrer „Verachtung“ und lösen „Scham“ in ihnen aus. Die „Verachtenden“ bilden dabei eine aktive Mehrheit und die „Beschämten“ eine passive Minderheit. Die Statuspositionen der Geber und Empfänger werden im lokalen System des Nahrungstausches durch den *emotionalen Nexus* von „Mitleid“ (*makarilow; mangasi*) und „Dankbarkeit“ (*somarey; isarey*) definiert (vgl. 10.2). Nach den kulturell vorstrukturierten Gefühlsregeln der Tao müssen besser situierte Personen (bzw. Haushalte) mit weniger gut situierten Personen (bzw. Haushalten) „Mitleid“ empfinden und ihnen etwas von ihrem Wohlstand abgeben.

14.3.2 *Idiosynkratische Affekte*

Gefühle wie unfokussierter „Ärger“ (*somozi*), „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*), „Gier“ (*mabayo*), „Geiz“ (*miraratenen*), „Eifersucht“ (*ilanan*) und „Neid“ (*ikyananahet*) sind bei den Tao nur bedingt artikulierbar und somit konzeptuell schwer zu fassen. Da diese Gefühle aus dem normativen Raster

⁴⁶⁹ Über „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*mansek*) als *soziale Emotionen* siehe Abschnitt 14.3.3.

fallen, können sie auch nicht als *soziale Emotionen* bezeichnet werden. Stattdessen stellen sie verwerfliche *idiosynkratische Affekte* dar, durch welche sowohl die gesellschaftliche Ordnung der *Tao* als auch das „körperliche Selbst“ eines jeden einzelnen bedroht werden. In den Kapiteln 11 und 12 habe ich beschrieben, dass sozial-unerwünschte affektive Regungen mit der namentlich nicht hervorgehobenen Körperseele assoziiert werden und den Tiefen des *onowned* entsteigen. Ihr Ursprung wird von den Tao extern verortet, sie gelangen durch Prozesse der „Verunreinigung“ (*matuying*) sowie durch „Besessenheit mit *Anito*-Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) in das *onowned* einer Person, wo sie ihr Unwesen treiben und das „körperliche Selbst“ mit diversen Krankheiten infizieren. *Idiosynkratische Affekte* verfügen über einen geistartigen Charakter, sie erscheinen nicht als genuin menschliche Gefühle. Sie werden von den Tao als gefährliche Fremdkörper im „körperlichen Selbst“ wahrgenommen, die nach Möglichkeit durch regulatorische Praktiken des „Nicht-Beachtens“ (*jiozayan*) und „Vergessen-Machens“ (*topikabobwa; naziboan*) „unterdrückt“ oder „verdrängt“ werden müssen.

Idiosynkratische Affekte unterscheiden sich hinsichtlich der ihnen zugrunde liegenden Appraisals vom Emotionsverständnis von HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER (2006: 40), da sie sich im Gegensatz zu den *sozialen Emotionen* auf einer nicht bewussten körperlichen Ebene ereignen.⁴⁷⁰ Bestimmte mit der Geisterwelt in Verbindung stehende Ereignisse werden von den Tao als „gefährlich“ (*ikeynanawa*) wahrgenommen, die mit ihnen assoziierten „schlechten Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) müssen vom „körperlichen Selbst“ ferngehalten werden. Zum Schutz des „körperlichen Selbst“ findet eine kulturspezifische Lenkung des Aufmerksamkeitsfokus‘ statt, die jedoch weitestgehend unbewusst verläuft. Die Tao haben sich eine kontinuierliche Habachtstellung angewöhnt, in der sie ihre gesamte soziale und naturräumliche Umgebung beständig im Blick behalten und nach negativen Omen filtern. Das *nakenakem* nimmt hierbei eine Art Wächterposition ein, es ist idealerweise darauf bedacht, dass keine „schädigenden Einflüsse“ von den Tao „ins tiefe Innere hineingelegt werden“ (*jipangain do onowned*).

Maßgeblich an der Herausbildung der *idiosynkratischen Affekte* bei den Tao beteiligt sind die für die Betroffenen äußerst „unangenehmen“ (*marahet*) *moralischen Gefühle* „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*), da diese in affektiv-phänomenologischer Hinsicht die eigentliche Bedrohung für das „körperliche Selbst“ bzw. dessen lebensnotwendige Verbindung mit der „Freiseele“ *pahad* darstellen (siehe unten). „Angst“ und „Scham“ müssen auf Distanz gehalten werden, man darf diese Gefühle (bzw. „schlechten Dinge“) nicht an sich heranlassen. Wenn die Tao auf ungerechtfertigte Weise „Ärger“ (*somozi*) empfinden, ist dies potenziell „Angst“ und/ oder „Scham“ auslösend. „Angst“-

⁴⁷⁰ Die übrigen Komponenten des Mehrkomponenten-Emotionsmodells nach HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER (2006: 40) – Handlungsbereitschaft, Ausdrucksreaktion, Körperregulation und subjektives Gefühl – lassen sich beim Empfinden *idiosynkratischer Affekte* hingegen feststellen (bzw. es ist anzunehmen, dass sie bei den Tao vorhanden sind).

und „Scham“-Empfindungen hemmen und blockieren die im *onowned* platzierten *idiosynkratischen Affekte*, sie tragen dazu bei, dass sich die Tao in ihrem Denken und Fühlen an den normativen Regeln der Gesellschaft orientieren und sich gegenüber anderen kosmischen Entitäten auf korrekte (d. h. respektvolle) Weise verhalten.

Ein weiterer Unterschied zwischen *sozialen Emotionen* und *idiosynkratischen Affekten* besteht in der Art und Weise ihrer Regulierung. In der sozialen Situation fällt es den Tao in der Regel leichter, die problematischen Regungen ihres *onowned* zu unterdrücken, da die Anwesenheit anderer Dorfbewohner*innen ihre frühkindliche „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) reaktiviert. Die in sozial-relationalen Kontexten stattfindende *interpersonale Regulation* bewirkt, dass innerhalb der Dorfföfentlichkeit vornehmlich „gute Verhaltensweisen“ (*apiya ahapansya*) zu Tage treten. Die Anbindung an soziale Gruppen erzeugt in den Tao ein „Sicherheitsgefühl“, das auf einem „ruhigen“ (*mahanang so onowned*) und „gefestigten“ (*mapaned so onowned*) „Inneren“ basiert und das eigene „körperliche Selbst“ vor den verwerflichen Gefühlsregungen des *onowned* schützt. Anders verhält es sich hingegen, wenn eine Person sich in der Alleinsituation befindet und die *idiosynkratischen Affekte* ihres „tiefsten Inneren“ auf *intrapersonale* Weise (d. h. auf sich selbst gestellt) regulieren muss. Personen, die durch *jiozayan*-Verhalten von den Dorfbewohner*innen sozial ausgegrenzt werden, befinden sich in einem Zustand erhöhter Vulnerabilität, da sie von den anderen mit ihrer „Wut“ und „Verzweiflung“ alleine gelassen werden. „Schwächere“ Individuen empfinden diese Situation als bedrohlich und potenziell „Angst“ auslösend. Denn durch demonstratives „Wegblicken“ (*jiozayan*) werden sie zu *unsichtbaren*, geistartigen Wesen degradiert, die über keinen festen Anker mehr in der *sicht-* und *tastbaren* Menschenwelt verfügen. Die höhere Anfälligkeit für die Attacken der *Anito* in der Alleinsituation ist ein kulturspezifischer Ausdruck für das Versagen einer effektiven Gefühlsregulation bei den Tao.

14.3.3 *Moralische Gefühle*

Moralische Gefühle werden bei den Tao bereits vom späten Säuglingsalter an durch entsprechende Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen in Form einer „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) evoziert. Eine Sensibilität für „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) wird Tao-Kindern zu einem frühen Zeitpunkt in den Leib eingeschrieben, sie stellt eine Form des „*Embodiment*“ dar und kann durch affektive Erregung (vgl. QUINN 2005) immer wieder aufs Neue reaktiviert werden (siehe Teil IV, speziell Kap. 20). Die wiederholte Auslösung *moralischer Gefühle* in den betreffenden Individuen führt zu einer kulturspezifischen Überformung sämtlicher anderer Gefühle (*idiosynkratische Affekte* ebenso wie *soziale Emotionen*) – wenn auch im unterschiedlichen Maße.

Die *moralischen Gefühle* „Angst“ und „Scham“ übernehmen eine besondere Rolle im Gefühlsleben der Tao, da sie sowohl affektive Regungen als auch emotionales Erleben umfassen. Aus

der Perspektive der betroffenen Personen werden „Angst“ und „Scham“ als *idiosynkratische Affekte* erfahren: „Scham“ wird als eine Bedrohung für das „körperliche Selbst“ empfunden, „Angst“ kann die „Freiseele“ *pahad* ergreifen und zu einem „panikartigen Wegfliegen“ (*somalap so pahad*) verleiten (wodurch das im Stich gelassene „körperliche Selbst“ ebenfalls in Gefahr gerät). Aus der Perspektive derjenigen, die vom affektiven Erleben dieser *moralischen Gefühle* nicht direkt betroffen sind, werden „Angst“ und „Scham“ jedoch als *soziale Emotionen* erlebt, die konzeptuell greifbar sind und über die ggf. auch geredet werden kann. So gilt es bei den Tao durchaus als erstrebenswert, Kindern ein gewisses Maß an „Angst zu induzieren“ (*aniannahin*), weil dies dazu führt, dass Kinder ihren Eltern besser „gehorsamen“ (*mangamizing*) und „Angst/ Respekt vor ihren Eltern empfinden“ (*ikaniahey so inapowan*). Auch kann man einen „Feigling“ aufgrund seiner übersteigerten „Angst“ durch „Auslachen“ (*maznga*) beschämen.

Moralische Gefühle erstellen eine Verbindung zwischen den normativen Regeln der Gesellschaft und den spezifischen Besonderheiten der Individuen. Ihre Macht besteht im Durchdringen persönlicher Grenzen. „Angst“ steht in einer speziellen Beziehung zu „Ärger“ (*somozi*), der als Auslöser dieses Gefühls gilt. Das „Angst“-Gefühl einer Person basiert immer auf dem „Ärger“ anderer (bei denen es sich sowohl um Menschen als auch Geistwesen handeln kann). „Ärger“ ist eine das gesamte Universum durchziehende Lebenskraft, die je nach eingenommener Perspektive zu „guten“ (*apiya*) und „schlechten“ (*marahet*) Zwecken eingesetzt werden kann. Wie ich dargestellt habe, wird „Ärger“ von den Tao sowohl *extern* in der belebten Umwelt als auch *intern* im *onowned* verortet. Der eigene „Ärger“ entsteigt dem „tiefsten Inneren“ als eine „wilde“, ungezähmte Kraft, die idealerweise durch die regulatorische Instanz des *nakenakem* geformt und in die richtigen Bahnen gelenkt wird. Das *nakenakem* verleiht dem „Ärger“ eine menschliche Komponente, die sich von der vitalen Energie anderer Lebensformen unterscheidet.⁴⁷¹

Eine wichtige Entwicklungsaufgabe bei den Tao ist das Erlernen eines humanen Umgangs mit der menschlichen Vitalkraft. Da das Gefährdungspotenzial des „Ärgers“ als hoch angesehen wird, muss er von den Tao bedachtsam eingesetzt werden. Er darf nur im Einklang mit den Regeln des *iwawalam so tao* auf kontrollierte Weise freigesetzt werden. Wenn „Ärger“ als „*justifiable anger*“ bei der Sanktionierung von „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) eingesetzt wird, gilt er als eine *soziale Emotion*. Auch verschiedene körperbetonte Formen der Selbstbehauptung gegenüber feindlich gesinnten anderen (z. B. *Anito* oder *ikavosoyan*) werden als lebensnotwendiger Ausdruck menschlicher „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*) angesehen (vgl. 12.5.1). Unfokussierter „wilder Ärger“, der auf „beliebige“ (*pizavozavoza*) Weise „auf andere Personen übertragen wird“ (*paningtan do kadwan tao*),

⁴⁷¹ In der menschlichen Gesellschaft soll „Ärger“ dafür eingesetzt werden, etwas „Gutes“ (*apiya*) hervorzubringen (vgl. 12.5.1). Bei den böartigen *Anito*-Geistwesen dient der „Ärger“ hingegen der Entfaltung „destruktiver“ (*marahet*) Impulse (siehe Kap. 9).

ist hingegen verpönt; er wird von den Tao als eine verwerfliche affektive Regung angesehen, die in die Tiefen des *onowned* verbannt werden muss.

„Ärger“ stellt somit ein ambivalentes Gefühl dar, das ebenso wie die *moralischen Gefühle* „Angst“ und „Scham“ sowohl über eine affektive als auch emotionale Ausprägung verfügt. Auch wenn „Ärger“ aufgrund seines sanktionierenden Charakters über moralische Eigenschaften verfügt, handelt es sich hierbei jedoch um kein *moralisches Gefühl* im eigentlichen Sinne. Die Tao sehen sich nicht als „Krone der Schöpfung“, die sich die Erde untertan macht, sondern als eine Lebensform unter vielen, die anderen Wesenseinheiten mit „Demut“ und „Respekt“ (*ikaglow*; *kanig*) begegnet. Die Tao wagen es nicht, ihren „Ärger“ gegen mächtige andere (*inapowan* und *tao do to*) zu richten, von deren Wohlwollen ihr eigenes Überleben abhängig ist; stattdessen leben sie in „Angst“ vor ihnen.

Das zweite moralische Gefühl bei den Tao – „Scham“ – ist eine Empfindung, die durch demonstrative „Verachtung“ (*ikaoya*) ausgelöst wird. Im Gegensatz zum „Ärger“ tritt „Verachtung“ ausschließlich als *soziale Emotion* auf. Es handelt sich hierbei um eine Emotion, die eine starke sozial-relationale Orientierung aufweist und von den Tao bei Verstößen gegen die normative Ordnung auf demonstrative Weise gezeigt wird. Die auf „Verachtung“ basierenden Verhaltensweisen sind defensiver Natur, sich fehlverhaltende Personen werden von der Dorfgemeinschaft durch „Blickabwendung“ (*jiozayan*) sozial ausgegrenzt. Zugleich können auf diese Weise kontaminierende Einflüsse vom „körperlichen Selbst“ ferngehalten werden.

In vielen Kontexten artikulieren die Tao ihren „Ärger“ in Form von „Verachtung“. Letztere wird als eine reifere Form des Protests aufgefasst, da beim „Nicht-Beachten“ im Gegensatz zum „Ärger“ keine „schlechten Dinge“ „auf andere Personen übertragen werden“. Durch demonstrative „Verachtung“ entsteht dem „körperlichen Selbst“ der verachteten Personen kein Schaden – zumindest nicht auf unmittelbare Weise.

Die allgemeine menschliche Entwicklung bringt es mit sich, dass im Verlauf der Ontogenese sowie auch der sozialen Kindesentwicklung affektives Erleben dem eigentlichen emotionalen Empfinden vorausgeht. Aufgrund kulturspezifischer Vorstellungen von einer dichotomen kosmologischen Ordnung und einer fragilen Kindesseele hat dieses Gesetz der menschlichen Entwicklung bei den Tao eine besondere kulturelle Ausprägung erfahren. Bevor Tao-Kinder in der Lage sind, sprachlich basiertes „Wissen“ (*katentengan*) in ihrem *nakenakem* zu speichern, ist es den Bezugspersonen nicht möglich, über „Instruktionen“ und „Ermahnungen“ (*nanaon*) in das Leben ihrer Kinder einzugreifen. Tao-Bezugspersonen machen deshalb von kulturspezifischen *Sozialisationspraktiken* und *Abhärtungsübungen* Gebrauch, die allesamt das Ziel verfolgen, in ihren Kindern eine frühkindliche „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) hervorzurufen. Auf diese Weise gelingt es ihnen, Kontrolle über ihre Säuglinge und Kleinkinder auszuüben und sie vor diversen Gefahren zu beschützen, die diese in diesem Entwicklungsalter selbst noch nicht als solche erkennen

können. Ein qualitativ anders gelagerter *Erziehungsprozess* setzt erst zu Beginn des Kleinkindalters ein, wenn Tao-Kinder einfache „sprachliche Anweisungen“ verstehen können (siehe Einleitung). In diesem Alter kann mit einer Sozialisierung des *nakenakem* begonnen werden. Die Kinder erlernen auf der Basis *sozialer Emotionen* allmählich die Benimmregeln ihrer Gesellschaft, die sich in der „Wahl der richtigen Verhaltensweisen“ (*ahapansya*) und des richtigen „sprachlichen Ausdrucks“ (*imimincin*) manifestieren.

Sozialisationspraktiken, Abhärtungsübungen und Erziehungsmethoden gehen im Kleinkindalter (1,5 – 3 ,5 Jahre) ineinander über, sie können nicht immer klar und deutlich voneinander getrennt werden. Trotzdem lässt sich der Sozialisationsprozess bei den Tao in zwei Phasen einordnen, von denen die erste – die Pazifizierung des *onowned* – als ein *Prädispositionales Priming* im Sinne von QUINN (2005) angesehen werden muss. Die Pazifizierung des *onowned* ist das Thema des IV. Teils dieser Arbeit, in dem ich die *Sozialisationspraktiken* und *Abhärtungsübungen* bis zum Beginn der Kindheitsphase beschreiben werde. Die parallel hierzu im Kleinkindalter einsetzende zweite Phase der eigentlichen *Erziehung* – die Kultivierung des *nakenakem* – ist dieser Arbeit ausgelagert und wird in einer Folgepublikation eingehend behandelt werden.

15 Ethnopsychologie der Gefühlsregulation

In diesem Kapitel beschreibe ich Prozesse der Gefühlsregulation, so wie sie sich in der Ethnopsychologie der Tao auf der Grundlage affektiv-phänomenologischer Empfindungen abspielen. Ich beschreibe das *onowned* als ein Container, dem „Ärger“ als eine „wilde“ und somit potenziell destruktive Lebenskraft entsteigt, die durch die regulatorische Instanz des *nakenakem* sowie auch des *aktokto* (s. u.) an einem unkontrollierten Entweichen gehindert werden muss. Wenn kein durch Verwandtschaft definiertes soziales Verhältnis vorliegt (z. B. im Umgang mit den *Anito* oder gegenüber Personen der *out-group*) müssen Macht und Einfluss zunächst entlang eines *emotionalen Nexus* von „Ärger“ und „Angst“ auf affektive Weise ausgehandelt werden. Als letztes thematisiere ich die Verbindungen zwischen kulturellen Organen und den Nervensystemen des menschlichen Körpers. Die mit dem *onowned* assoziierten Prozesse des vegetativen Nervensystems laufen weitestgehend autonom ab und werden von den Tao als geistartige Interventionen aufgefasst. Dagegen besteht die Möglichkeit, mittels des *nakenakem* bestimmte Prozesse des somatischen Nervensystems volitional zu steuern. Hierunter fällt die Verhärtung des Muskelapparates in „Gefahren“-Situationen sowie die bereits im Kleinkindalter durch Abhärtungsübungen antrainierte Unterbindung des Schreck-Reflexes (*startle response*), durch welche nach Auffassung der Tao ein „panikartiges Wegfliegen der Freiseele“ (*somalap so pahad*) verhindert werden kann (siehe 21.3).

15.1 Das *onowned* als Container

Vieles deutet darauf hin, dass die Tao ihr „Inneres“ (*onowned*) als einen Container⁴⁷² auffassen, der vor dem Eindringen „schlechter Dinge“ geschützt werden muss. Die Reinhaltung des *onowned* ist ein aktiver Prozess, der von den Tao durch das „Ergreifen bestimmter Verhaltensweisen“ (*ahapansya*) bis zu einem gewissen Grad beeinflusst werden kann. Eine Person muss lernen, frustrierende Erlebnisse zu „erdulden“ (*pahekheken o onowned*). Sie darf „schlechten Dingen“ „keine Aufmerksamkeit schenken“ (*jiozayan*), da diese sich ansonsten dem „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) anheften und in das „Innere“ eindringen würden. Mit Vorsicht und Achtsamkeit kann eine Person die schleichende „Verunreinigung“ (*matuying*) ihres *onowned* aufhalten, jedoch nicht vollständig abwenden. Mit der Zeit wird das „Innere“ eines jeden Menschen unwiderruflich „schmutzig“, da es nicht vollständig von „negativen äußeren Einflüssen“ abgeschirmt werden kann. Aus den ins „tiefste Innere“ gelangten

⁴⁷² KÓVECSSES (1995) kann in einer kulturvergleichenden Studie über „Ärger“ aufzeigen, dass diese Emotion (bzw. ihre lokalen Entsprechung) beinahe überall auf der Welt aus einem unter Druck geratenen Container (*pressurized container*) aus dem Inneren des Körpers freigesetzt wird. Er belegt dies anhand von Redewendungen aus dem Englischen, Ungarischen, Japanischen und Chinesischen.

„schlechten Dingen“ bildet sich allmählich eine bösertige Körperseele heraus. Nach dem physischen Ableben einer Person gehen aus ihr bösertige *Anito*-Geistwesen hervor (vgl. Kap. 11).⁴⁷³

Ein aktives Befüllen des *onowned* mit „guten Dingen“ (*apiya so vazey*) stellt hingegen eine Tugend dar. Die Tao können sich den gut gemeinten Rat eines anderen bewusst „in ihr Inneres hineinlegen“ (*pangain do onowned*). Er wirkt in ihrem „Inneren“ als ein affektiver Zustand fort, der das „körperliche Selbst“ zu einer bestimmten Verhaltensveränderung motiviert.⁴⁷⁴ Wenn die Tao von anderen Nahrung empfangen haben oder ihnen jemand bei bestimmten Tätigkeiten geholfen hat, „legen sie sich die Gabe bzw. den Dienst des anderen in ihr *onowned* hinein“. Das hiermit verbundene Gefühl in ihrem „Inneren“ führt zu einer späteren Erwidierung der Wohltat. Der *onowned*-Container beinhaltet somit spirituelle affektive Kräfte, die MAUSS (1990 [1922]) als „*spirit of the gift*“ (*hau*) bezeichnet.

Bei der Erhebung des emotionalen Wortschatzes des *ciriciring no tao* deuteten mehrere Informant*innen starke affektive oder emotionale Erregungszustände an, indem sie mit ihren Händen ruckartige aufsteigende Bewegungen von der Bauchgegend bis zur Brust ausführten.⁴⁷⁵ Dadurch wollten sie andeuten, dass die von ihnen empfundenen Gefühle aus dem *onowend* aufstiegen und den Einflussbereich des *nakenakem* erreichten.

Die dem *onowned* entstehenden affektiven Regungen sind diffus, sie können weder genau analysiert noch präzise benannt werden. Das destruktive Potenzial des *onowned* wird von den Tao als „Ärger“ (*somozi*) aufgefasst, der sich als „wilde“ und bisweilen schwer zu bändigende Vitalkraft seinen Weg nach oben bahnt. Des Weiteren entweicht dem *onowned* in bestimmten Situationen eine überschäumende, „ausgelassene Freude“ (*magaga*), die nicht minder als „Ärger“ einer Regulierung durch das *nakenakem* bedarf.⁴⁷⁶

⁴⁷³ In bestimmten Fällen können die Tao das „Schlechte“ (*marahet*) aus ihrem „Inneren“ wieder entfernen, indem sie an ihren Peinigern „Vergeltung üben“ (*patonggalen*). Ein 58jähriger Mann führte hierzu aus: „Wenn ich durch die Taten eines anderen *ipeyngeyngen so nakem* (etwa: „schmerzliches Grübeln im Herzen“; L.F.) empfinde, dann will ich „ihn zum Weinen bringen“ (*mapalavi so onowned*). Ich „verfluche“ (*mangazyazit*) ihn, indem ich sage: „我以前的痛苦就給你的家!“ („*Wo yiqiande tongku jiu gei nide jia!*“; „Meine wegen dir empfundene Pein gebe ich an deine Familie weiter!“) (Interviews zu den Emotionswörterbedeutungen 150_15). Dadurch, dass die Verursacher des eigenen „Leides“ (*tongku*) dieses „Leid“ nun mit einem selber teilen müssen, kann ein als gerecht empfundener Schadensausgleich hergestellt werden, der eine lindernde Wirkung auf den „im Inneren aufbewahrten Groll“ (*somozi do onowned*) ausübt. Durch den Akt der „Vergeltung“ wird das *onowned* gereinigt und eine Egalität im negativen Sinne erzeugt. Nach meiner Lesart von Michelle ROSALDOs (1980) „*Knowledge and Passion*“ betrieben die nord-philippinischen Ilongot bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts Kopfjagd, um nach Todesfällen ihr „verunreinigtes Inneres“ wieder zu reinigen. Den Ilongot war es letztlich egal, wem sie bei ihren Streifzügen den Kopf abschlugen und in die Luft schleuderten, es ging ihnen vor allem darum, sich nach einem schweren Schicksalsschlag wieder „leichter“ zu fühlen.

⁴⁷⁴ Der Sinn der „gesagten Worte“ (*ciring*) wird im *onowned* in einen gefühlten Zustand umgewandelt und als affektive Regung aufbewahrt. Erst wenn das *onowned* einen Impuls an das *nakenakem* sendet, kann das „sprachliche Wissen“ (*katentengan*) reaktiviert werden. Das *onowned* triggert Handlungen, die dann vom *nakenakem* entweder ausgeführt oder auch nicht ausgeführt werden. Die Formgebung der Handlung fällt in den Zuständigkeitsbereich des *nakenakem*.

⁴⁷⁵ Leider habe ich in meinen Unterlagen nicht notiert, ob die wallenden Bewegungen mit der linken oder rechten Hand verursacht wurden. Wie ich in 11.2.2 aufgeführt habe, werden bei den Tao linke und rechte Hände bzw. Körperseiten mit einer „guten“ (*apiya*) bzw. „schlechten“ (*marahet*) Vitalkraft assoziiert.

⁴⁷⁶ Das Problem bei „übermäßiger Freude“ (*magaga*) ist die ihr innewohnende „Überheblichkeit“ (*mazwey*). Die „Himmelsgötter“ (*tao do to*) fühlen sich durch lang andauerndes menschliches „Lachen“ (*maznga*) herausgefordert und

Die Tao benutzen einige Redewendungen, aus denen hervorgeht, dass *somozi* als ein aufsteigendes Gas bzw. Flüssigkeit verstanden wird. Eine leicht erregbare Person, die schnell „wütend“ wird verfügt über ein „Inneres, das kochendem Wasser gleicht“ (*akmey masbosbon na ranom so onowned*). Ihr „Inneres“ verhält sich wie ein „Taifun“ (*mikangi*), der durch sein „Schäumen und Schlagen“ (*aspospoen*⁴⁷⁷ *no bagbag*) das Meereswasser zum „Brodeln“ bringt. Ähnlich verhält es sich mit „der Wut, die einem zerplatzenden Ballon gleicht“ (*yasomozi am akmey a ni zombak a bozo*). In diesem Fall ist es kein Wasser-Luft-Gemisch, das aufsteigt, sondern ein sich plötzlich ausdehnendes Gas, das den Container zum Platzen bringt. Wer über kein „ruhiges“ (*mahanang*) und „gefestigtes“ (*mapaned*) „Inneres“ verfügt und die sozial-verwerflichen Inhalte seines *onowned* in einer jähren, ungefilterten Eruption freisetzt, verstößt gegen die kulturellen Normvorstellungen der Tao, für die emotionale Kontrolle und emotionales Equilibrium genuin menschliche Eigenschaften sind.

Der im bilingualen Alltag auf Lanyu beinahe ausschließlich gebrauchte chinesische Begriff für „Ärger“ lautet 生氣 (*shengqi*). Wörtlich übersetzt bedeutete *shengqi* „Freisetzen der Lebensenergie *qi*“. Nach traditioneller chinesischer Vorstellung (die innerhalb der chinesischen Medizin nach wie vor verbreitet ist) entstehen affektive und emotionale Zustände durch den Fluss des *qi* im menschlichen Körper. *Qi* kann als ein Fluidium angesehen werden, das im Körper ansteigt und Exzess-Energie verursacht, die sich explosionsartig freisetzt, wenn ein bestimmter Druckpegel überschritten wird. Der Ausbruch des *qi* entspricht einem „wütenden“ Kontrollverlust (vgl. KÖVECSSES 1995: 60-1).

Die Übersetzung von *somozi* mit „Freisetzung von *qi*“ (生氣 *shengqi*) ist keinesfalls alternativlos, da es im Chinesischen eine Vielzahl von „Ärger“-Ausdrücken gibt.⁴⁷⁸ Ich gehe davon aus, dass die Tao das chinesischsprachige *shengqi* gebrauchen, um ihre Vorstellungen von einer aus dem *onowned*-Container aufsteigenden Vitalkraft *somozi* bestmöglich auszudrücken. Ob und inwieweit das Personenkonzept und spezieller die Ethnopsychologie der Gefühlsregulation bei den Tao von kolonialzeitlich-japanischen und gegenwärtigen chinesischen Einflüssen durchdrungen ist, vermag ich nicht zu sagen. Fest steht jedoch, dass die entsprechenden japanischen (s. u.) und chinesischen Vorstellungen ähnlich gelagert sind und eher zu einer Bestätigung als zu einer Aufhebung der lokalen Konzepte beigetragen haben dürften.

15.2 Modell der „Ärger“-Regulation bei den Tao

In diesem Abschnitt möchte ich eine detaillierte Schilderung der „Ärger“-Regulation bei den Tao vornehmen. Ich möchte aufzeigen, welche Prozesse am Entstehen und Aufsteigen des

sanktionieren die „lebenden Menschen“ mit Schicksalsschlägen. Die Tao müssen emotional bedacht auftreten, um andere spirituelle Wesen des Universums nicht zu „erzürnen“ (*pasoz*).

⁴⁷⁷ *Masbosbon* und *aspospoen* sind verschiedene Transkriptionen ein und desselben Wortes.

⁴⁷⁸ Nach KING (1989; zitiert in KÖVECSSES 1995) sind 憤怒 (*fennu*) und 怒 (*nu*) die geläufigsten.

„Ärgers“ beteiligt sind und welche Strategien die Tao anwenden, um mithilfe der regulativen Instanzen des *nakenakem* und *aktokto* (s. u.) einen Ausbruch des „Ärgers“ zu verhindern. Vereinfachend gesagt steigt „Ärger“ (*somozi*) aus dem *onowned* auf, bis er die erste Kontrollinstanz des *nakenakem* erreicht. Das „Denk- und Fühl-Organ“ des *nakenakem* versucht die sozial-verwerflichen Gefühlsregungen des *onowned* in kulturell akzeptable Bahnen zu lenken, was jedoch bei einem „Inneren, das einer sturmgepeitschten See gleicht“ (*masbosbon so onowned*) mitunter misslingt. Das *nakenakem* kann in diesem Fall seine regulative Funktion nicht wahrnehmen, es wird von der Wucht der „Ärgers“-Eruption außer Gefecht gesetzt. Der „Ärger“ steigt nun weiter auf in den Kopf, in dem sich die zweite und „letzte regulatorische Instanz“ (最後的階段 *zui hou de jieduan*) des *aktokto* befindet. Versagt auch dieses, kommt es zu einem „heftigen Gefühlsausbruch“ (*zomyak*; 爆發 *baofa*).

15.2.1 Die erste regulative Kontrollinstanz des *nakenakem*

Ohne ausgereiftes *nakenakem* könnten die Tao nicht überleben. „Es wäre unmöglich, Emotionen und Gedanken zu kontrollieren“ (情緒, 想法沒有辦法控制 *qingxu, xiangfa mei you banfa kongzhi*), die Menschen würden „schlechtes Zeug daherreden“ (亂講話 *luan jiang hua*) und „sich prügeln“ (亂打架 *luan dajia*). Auch würden sie, wann immer sie „in schlechter Stimmung sind“ (*marahet so onowned*; 心情不好 *xinqing bu hao*), ihrer „Wut freien Lauf lassen“ (人家會生氣 *renjia hui shengqi*). Aus diesen Bemerkungen wird unmissverständlich klar, dass es sich bei dem *nakenakem* um eine regulative Kontrollinstanz handelt. Das *nakenakem* muss die rohe, gefährliche Gefühlswelt des *onowned* filtern, damit sich am Ende sozial-akzeptable und berechenbare Handlungen einstellen.

Da das *nakenakem* vom Kleinkindalter an einem Sozialisierungsprozess unterworfen wurde, gelingt es den Tao in den meisten Fällen, ihre idiosynkratischen „Ärger“-Gefühle im *onowned* zu verbergen. Eine „Freisetzung des Ärgers“ wird in der Regel erfolgreich unterbunden, weil die Tao bei Verstößen gegen die normative Ordnung „Beschämungen“ (*jyasnesnekan*) durch die Dorfbewohner*innen antizipieren. Zustände des „wütenden“ Kontrollverlusts sind außerdem „Angst“ (*maniahey*) induzierend, da die „Freiseele“ (*pahad*) dergleichen Betragen des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) nicht ertragen kann und voller „Abscheu“ (*jyakian*) „davonfliegt“ (*somalap so pahad*).

Ich habe sowohl bei der Erhebung des emotionalen Vokabulars des *ciriciring no tao* als auch während meiner Teilnehmenden Beobachtung auf Lanyu den Eindruck gewonnen, dass die meisten Tao recht häufig intensiven „Ärger“ verspüren. Auch wenn dieser ihnen in der Regel nicht direkt anzumerken ist, so liefert doch ihr Verhalten für denjenigen, der Einblick in die Tao-Kultur hat, entsprechende Hinweise. Damit das *nakenakem* seiner regulativen Aufgabe nachkommen kann, muss es alle irritierenden Reize, die seine sozial-normative „Denk- und Fühlweise“ beeinträchtigen,

„ausblenden“ (*jiozayan*). Der Erreger des im *onowned* aufsteigenden „Ärgers“ wird bewusst „ignoriert“, indem jeglicher Blickkontakt zur Quelle des „Ärgers“ vermieden wird. Auf diese Weise suggerieren sich die Tao, dass eigentlich gar kein Anlass für ihre „Ärger“-Empfindung vorliegt. Es geht ihnen darum, ihr „Inneres“ so schnell wie möglich wieder in einen „ruhigen“ (*mahanang*) und „gefestigten“ (*mapaned*) Zustand zurückzusetzen.⁴⁷⁹

Personen, deren „körperliches Selbst“ sich in einem „geschwächten“ Zustand befindet⁴⁸⁰ und die – wie z. B. Kinder – bislang „kein oder kaum kulturelle Wissen in ihrem *nakenakem* akkumuliert haben“ (*abo so katentengan*), sind oft nicht in der Lage, mittels ihres *nakenakem* ein weiteres Aufsteigen des „Ärgers“ aus ihrem *onowned* zu verhindern. In diesem Fall passiert der „Ärger“ das *nakenakem*, das nun unter seinem Einfluss leidet und weder normkonform fühlen noch denken kann. Die von starker „Ärger“-Erregung betroffene Person verfügt über ein *marahet so nakenakem*, was sich u. a. darin äußert, dass sich ihr „Gesichtsausdruck verzerrt“ (*marahet so moin*) und eine Veränderung der „Atmung“ (*inawan*) sowie der Muskelanspannung eintritt. Die von ihr ausgeführten Bewegungen werden „ruckartiger“ und „vehementener“ (*mazagzag*). Ihr „Ärger“ durchdringt die Grenze zur „Außenseite“ (外在 *waizai*), er wird für andere aufgrund der zur Schau gestellten „schlechten Verhaltensweisen“ (*marahet so iyangey*) sichtbar. Ein *marahet so nakenakem* wirkt sich außerdem negativ auf den „sprachlichen Ausdruck“ (*imimincin*) aus: Die betroffene Person erhebt ihre Stimme und sagt Sachen, die „im Ohr nicht gut anzuhören sind“ (在耳朵不好聽 *zai erduo bu hao ting*). Sie fängt an, andere zu „beschimpfen“ (*ioya; mangavey*) und sich „mit ihnen zu streiten“ (*macigalagalagal; macisangasangas*).

15.2.2 Die zweite und ultimative regulative Kontrollinstanz des *aktokto*

Beim *aktokto*⁴⁸¹ handelt es sich um ein weiteres kulturelles Organ, das für die Umsetzung einer Idee und der damit zusammenhängenden Emotionen und/ oder affektiven Gefühlsregungen in eine „praktische Handlung“ (*panaktoktwan*; 做法 *zuofa*) zuständig ist. Eine Person, die mittels ihres

⁴⁷⁹ Das „Ignorieren“ (*jiozayan*) einer sich fehl verhaltenden „wütenden“ (*somozi*) Person ist eine höchst komplexe Angelegenheit, bei der sich verschiedene Gefühlsregungen miteinander vermischen. Durch das „Weggucken“ kann die „Angst“ (*maniahey*) vor „Verunreinigung“ (*matuying*) reguliert werden. Zugleich ist das „Ignorieren“ ein Instrument der Evaluierung, denn man signalisiert der „wütenden“ Person, dass sie in diesem Zustand kein Mitglied der sozialen Gemeinschaft ist. Der durch das Verhalten der „wütenden“ Person ausgelöste eigene „Ärger“ (*somozi*) kann durch das „Weggucken“ teilweise in Form von „Verachtung“ (*ikaoya*) und „Abscheu“ (*jyakian*) ausgelebt werden. Dadurch, dass eine Person in der Interaktion mit einer „wütenden“ anderen Person einen moralischen Statuszuwachs erfährt, entsteht in ihr außerdem ein „unspezifisches angenehmes Gefühl“ (*apiya so onowned*). Wenn eine Person von anderen auf wüste Weise „beschimpft“ (*mangavey; ioya*) wird, ihrerseits hierauf aber mit einem unbeteiligten „Lächeln“ (*mamin*) reagiert, empfindet sie aufgrund ihres Nicht-wütend-Werdens ein „Gefühl innerer Erhabenheit“ (*masarey*). Hieraus folgt, dass eine Person beim „Nicht-Beachten“ des „Ärgers“ eines anderen mehr oder weniger zeitgleich oder in geringem zeitlichen Abstand zueinander *maniahey, somozi, ikaoya, jyakian, apiya so onowned* und *masarey* empfinden kann (siehe 20.3)

⁴⁸⁰ Das „körperliche Selbst“ befindet sich z. B. in einem schlechten Zustand, wenn eine Person „betrunken“ (*masaki*) ist, „Schmerzen empfindet“ (*yamarahet o kataotao*) oder „Hunger leidet“ (*makcin*).

⁴⁸¹ RAU & DONG (2006: 502) übersetzen *aktokto* mit „thought“ (想法 *xiangfa*) und „judgment“ (判斷 *panduan*).

nakenakem darüber „nachgrübelt“ (pannaknakman), ob sie nach Taiwan gehen sollte, um Geld zu verdienen, hat noch keinen „Entschluss gefasst“ (決定 *jueding*), da sie das Für und Wider ihres Planes zunächst noch abwägt. Erst wenn dieser feststeht, kann die „Denk- und Fühlweise“ ihres nakenakem durch das „Ergreifen einer bestimmten Handlungsweise“ (ahapansya) in eine „praktische Handlung“ (panaktoktwan) umgesetzt werden.

Das aktokto ist ein unabhängiger Bestandteil des nakenakem, was z. B. aus der Formulierung aktokto do nakem („aktokto im ‚Herzen‘“) hervorgeht. Das Fassen bestimmter Entschlüsse wird bisweilen von einem „schnellen Pochen des Herzens“ (daktoktoz o taoz; 心臟短的在跳 *xinzang duande zai tiao*) begleitet, d. h. der Übergang vom gedanklichen und gefühlten Abwägen hin zum Ausführen einer Handlung kann auf affektiv-phänomenologische Weise im körperlichen Leib gespürt werden. Die „Bereitschaft, einem anderen etwas Kostbares⁴⁸² zu geben“ wird von den Tao als makto oder auch makakto (捨得 *shede*) bezeichnet. So wie auch beim aktokto (mit dem makto/ makakto etymologisch verwandt sind) muss beim Geben bestimmter Dinge eine innere Hemmschwelle überwunden werden.⁴⁸³

Bei der „Ärger“-Regulation besteht die Aufgabe des aktokto in einer Verhinderung eines „Wutanfalls“ (zomyak), der mit „lautem Schreien“ (amlololos; valvalakan) und nicht selten mit gewalttätigen Handlungen einhergeht. Wenn dies geschieht, hat sich die „Freiseele“ pahad bereits vom „körperlichen Selbst“ getrennt und dieses schutzlos und manövrierunfähig zurückgelassen. Anstelle von pahad haben nun böartige Kräfte die Kontrolle über das „körperliche Selbst“ übernommen, das zu einem Spielball der Anito verkommt.

Je höher „Ärger“/ „Wut“ im „körperlichen Selbst“ aufsteigen, desto schwieriger wird ihre Regulierung. Beim Passieren der regulativen Instanzen des nakenakem und aktokto verwandelt sich „Ärger“ in „Wut“ und schließlich in „besinnungslose Wut“ (zomyak), die nicht selten mit dem Wunsch zu „töten“ (zakaten) einhergeht. Die Betroffenen setzen alles daran, ihren Gegnern zu schaden.⁴⁸⁴ Während meiner Feldforschung habe ich drei Mal erlebt, wie Personen „außer sich vor Wut“ waren und nur mit größter Mühe von ihren Angehörigen dazu bewegt werden konnten, ihr destruktives Verhalten einzustellen. Frauen ziehen sich in diesem Zustand an den Haaren und versuchen, sich die Augen auszukratzen. Alle erreichbaren Gegenstände dienen als Geschosse, die auf den Gegner (oder die Gegnerin) geschleudert werden.⁴⁸⁵ Trotz der sie umgebenden Angehörigen gelingt es den

⁴⁸² Üblicherweise handelt es sich hierbei um Nahrungsmittel wie Fische, Süßkartoffeln oder Taros.

⁴⁸³ Ein Zögern wird auch empfunden, wenn die Tao ihr „kulturelles Wissen“ (katentengan) mit nicht nahverwandten Personen teilen.

⁴⁸⁴ Bei den Tao kämpfen immer nur Männer mit Männern und Frauen mit Frauen. Männern ist es verboten eine Frau zu schlagen (mit Ausnahme der Ehefrau).

⁴⁸⁵ Die Tao verfügen über eine beeindruckende Treffsicherheit beim Werfen mit Kieselsteinen, die überall an der Küste Lanyus zu finden sind.

Kontrahenten immer wieder, mit plötzlichen Bewegungen zu Überraschungsangriffen auszuholen. Ohne das Eingreifen der Personen der *in-group* würden diese Kämpfe oft kein gutes Ende nehmen.⁴⁸⁶

Wenn eine Person bereits über ein *marahet so nakenakem* verfügt, ist die Konfliktvermeidungsstrategie des „Nicht-Beachtens“ (*jiozayan*) fehlgeschlagen. Die betreffende Person merkt, wie „Wut“ in ihr aufsteigt, wie sie nicht mehr in der Lage ist, sozial-konform zu denken und kurz davor ist, andere zu „beschimpfen“ (*mangavey*). Sie weiß, dass sie keine ruhigen Worte mehr finden wird, dass sich ihre Stimme zu einem „lauten Schreien“ erheben wird. Sie kann in dieser Situation eine Eskalation des Konfliktes nur noch verhindern, indem sie sich „räumlich entfernt“ (*miyoyohyo*). Der Mechanismus der Gefühlsregulation ist dabei derselbe wie beim *jiozayan*, denn in beiden Fällen wird die Existenz des anderen durch *Unsichtbarmachung* negiert.⁴⁸⁷

Die letzte Hemmschwelle des *aktokto*, die von der aufsteigenden „Wut“ passiert werden muss, damit diese sich in einem „Gefühlsausbruch“ entladen kann, besteht in der Überwindung der moralischen Gefühle „Angst“ und „Scham“, die normalerweise dazu beitragen, dass sozial verwerfliche „Ärger“-Artikulationen unterbunden werden. Eine Person, die keine „Angst“ mehr vor den *Anito* empfindet und der auch die von den Dorfbewohner*innen induzierte „Scham“ nichts mehr anhaben kann, steht außerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Sie verhält sich wie ein böses Geistwesen.

15.3 Der emotionale Nexus von „Ärger“ und „Angst“ als affektiver Aushandlungsprozess

„Angst“ (*maniahey*) und „Ärger“ (*somozi*) stehen bei den Tao in einer speziellen Beziehung zueinander, da einerseits das moralische Gefühl „Angst“ an einer kulturellen Modulierung des „Ärgers“ beteiligt ist (s. o.), andererseits „Ärger“ von den Tao in bestimmten Momenten (wie etwa beim *manwawey*) auf demonstrative Weise zur Schau gestellt wird, um feindlich gesinnten anderen (Menschen ebenso wie Geistwesen) zu „drohen“ (*aniannahin*) und ihnen „Angst“ einzuflößen. „Ärger“ und „Angst“ bilden in der Tao-Kultur einen *emotionalen Nexus*, der sich dadurch auszeichnet, dass er verschiedene soziale Statusgruppen durch kulturelle Gefühlsregeln und vordefiniertes kulturspezifisches Verhalten in einer hierarchischen Ordnung miteinander verbindet. Ich bezeichne den Nexus von „Ärger“ und „Angst“ als *emotional*, weil er Teil des kulturellen Bedeutungsgewebes der Tao ist. Immer wieder verweisen die Tao auf den „Ärger“ eines anderen, wenn es darum geht, das eigene oder das Verhalten anderer zu regulieren. Sie sagen z. B.: „Meine Frau wird mit mir schimpfen, wenn ich Alkohol trinke.“ Oder:

⁴⁸⁶ Ich vermute, dass es den Kontrahenten auf irgendeine Weise bewusst ist, dass im Dorf und seiner unmittelbaren Umgebung andere Personen anwesend sind, die regulierend in den Kampf eingreifen werden. Aufgrund der dichten Siedlungsweise befinden sich die Tao innerhalb des Dorfes praktisch nie in der Alleinsituation.

⁴⁸⁷ Interessanterweise bestehen zwischen den einzelnen Stufen der *somozi*-Regulation und dem japanischen „Ärger“-Modell (*ikari*) erstaunliche Parallelen: Nach traditionalem japanischen Verständnis steigt „Ärger“ aus der „Bauch-Gegend“ (*hara*) auf, erreicht als nächstes die „Brust-Gegend“ (*mune*) und schließlich den „Kopf“ (*atama*). Wenn *ikari* den „Kopf“ erreicht hat, ist dieser nicht mehr kontrollierbar und eine heftige „Ärger“-Reaktion tritt ein (IKEGAMI 2008; MATSUKI 1989, zitiert in KÓVECSSES 1995).

„Pass auf, dass du nicht auf die Wasserleitung trittst, ihr Besitzer wird ansonsten mit dir schimpfen!“ Auch auf die „Angst“ anderer kann in diesem Zusammenhang verwiesen werden: Wenn Kinder vor dem „Anblaffen“ (*ioya*) ihrer Bezugspersonen „weglaufen“ (*miyoyohyo*), wird dies von den Tao als „Angst/ Respekt vor den Eltern“ (*ikaniahey so inapowan*) interpretiert.

Allerdings würde niemand offen zugeben, dass er oder sie selbst in einer gegebenen Situation „Angst“ empfindet. Die eigene „Angst“ wird stets negiert, sie entzieht sich einem *emotionalen* Diskurs. Ihr „Ausblenden“ (*jiozayan*) führt dazu, dass Konflikte bei den Tao von den Betroffenen auf *affektive* Weise ausgehandelt werden müssen. *Emotionaler Nexus* und *affektiver Aushandlungsprozess* sind zwei Seiten einer Medaille: Ersterer spiegelt die Perspektive von Personen wider, die an einer Auseinandersetzung nicht direkt beteiligt sind; letzterer beschreibt das affektiv-phänomenologische Erleben von Kontrahenten im Konfliktfall.

Wie ich im Abschnitt *Aversion gegen „Bevormundung“ unter Gleichaltrigen* (vgl. 14.2) dargestellt habe, wird der soziale Umgang innerhalb der hierarchischen Verwandtschaftsgruppe durch das Statusmerkmal Alter und in der egalitären „Geschwister“-gruppe durch das Statusmerkmal Prestige strukturiert. Wenn hingegen „Personen(gruppen)“ (Menschen oder Geistwesen) aufeinandertreffen, die *in keiner definierten Beziehungen zueinanderstehen*, muss der Status der Betroffenen erst ausgehandelt werden. Dies geschieht, indem beide Parteien testen, wer über das einflussreichere *moyat* verfügt. Die Gegner geben sich „energisch“ und „furchterregend“ (*masozi*), indem sie als „tapfere Krieger“ (勇士 *yongshi*) auftreten, die versuchen, sich gegenseitig mit ihrer „Kraft“ und „Stärke“ zu beeindrucken. All dies geschieht durch ein inneres Kräftenessen, bei dem die affektiv-phänomenologische Wahrnehmung und Empfindung des Einzelnen von zentraler Bedeutung ist. Der Verlauf des *affektiven Aushandlungsprozesses* zwischen den Konfliktparteien legt fest, wessen „Ärger“ (*somozi*) als gerechtfertigt gelten kann. Dies ist möglich, weil bei den Tao „Stärke“ (*moyat*) und „moralisch rechtschaffende Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) miteinander verknüpft sind. Der Stärkere ist somit automatisch derjenige, der sich moralisch gesehen im Recht befindet – zumindest in der eigenen Wahrnehmung und in der Wahrnehmung seiner Gefolgschaft. Auch wenn die Unterlegenen der Auffassung sind, dass man ihnen Unrecht angetan hat, können sie dies nicht artikulieren. Ihre Sichtweise ist die „Meinung einer Minderheit“ (少數人的想法 *shaoshu ren de xiangfa*), die aufgrund ihrer geringeren „Größe“ und „Stärke“ sowie ihres niedrigeren sozialen Status „schweigen“ (*jimizyak*) muss (vgl. 6.5)

Durch aufrechte Haltung, angespannte Muskeln und „ruckartige Bewegungen“ (*mazagzag*) der Arme und Beine versuchen die Kontrahenten, sich gegenseitig zur Aufgabe zu bewegen. Gelingt es nicht, den Gegner auf diese Weise zu vertreiben, provozieren sich die Kontrahenten gegenseitig, um den jeweils anderen zum ersten Schlag zu verleiten. Der Feind wird verbal „beleidigt“ (*jyasnenekan*),

damit er sich unbedacht verhält. Bei den Tao ist derjenige, der zuerst „losschlägt“ (*kabagbag*), im Unrecht, der andere darf sich wehren und „zurückschlagen“ (*patonggalen*). Bei „Kampfhandlungen“ (*kapiliman*; *macililiman*⁴⁸⁸) muss allerdings darauf geachtet werden, dass niemandem eine blutende Wunde zugefügt wird, da in diesem Fall Kompensationszahlungen in Form von „Gold“ (*ovey*) oder „Tarefeldern“ (*akawan*) geleistet werden müssen.

Da beim „Kämpfen“ jeglicher Kontrollverlust (die Beherrschung verlieren; zuerst zuschlagen; jemanden eine blutende Wunde zufügen) fatal ist, besteht der *affektive Aushandlungsprozess* letztlich in einem spirituellen Kräftenessen der beteiligten *aktokto*. Nach außen hin wird „Kraft“ und „Entschlossenheit“ demonstriert, doch nach innen bedarf es großer Selbstbeherrschung und volitionaler Kontrolle, um den „Gefühlsausbruch“ (*zomyak*) nur zu simulieren, aber nicht tatsächlich stattfinden zu lassen. Die aus dem *aktokto* „herausgegriffene“ (*ahapan*) „praktische Handlung“ (*panaktoktwan*) sollte niemals „beliebig“ oder „unfokussiert“ (隨便 *suibian*) sein, da eine „wilde Gefühlsentladung“ die betreffende Person ins Verderben stürzen würde. Eine Person sollte stattdessen die in ihr aufsteigende „Wut“ im letzten Moment „in sich selbst zurückbehalten“ (自己保留的 *ziji baoliude*). Das kraftstrotzende „Drohen“ (*anianniahin*) der Tao kann deshalb mit einem Spiel mit dem Feuer verglichen werden.

Der *affektive Aushandlungsprozess* kann als eine spirituelle Art der Auseinandersetzung begriffen werden, bei der es darum geht, die „Freiseele“ des Gegners zu demotivieren und zum „Wegfliegen“ (*somalap so pahad*) zu bewegen. Wenn eine Person bei diesem inneren Kräftenessen „Angst“ (*maniahey*) empfindet, hemmt dieses Gefühl ihre „Entschlossenheit“ und „Durchsetzungsfähigkeit“. Wenn sie merkt, wie sie von ihrem „Mut“ (*mavohwos*) verlassen wird, wie sie von einem *aktiven* Zustand in einen *passiven* gleitet, hat sie den *affektiven Aushandlungsprozess* verloren. Die Verlierer erkennen ihre Unterlegenheit an, indem sie „schweigen“ (*jimizyak*) und „sich räumlich entfernen“ (*miyoyohyo*).

Ein ähnliches Zurschaustellen von „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*), das von einem „furchterregenden“ „Schütteln der Fäuste“ (*manwawey*) begleitet wird, findet sich bei den Einweihungsritualen der „großen Kanus“ (*cinedkeran*). In diesem Fall richtet sich die Performance allerdings gegen einen unsichtbaren Feind – gegen die *Anito*. Der beim *manwawey* simulierte „Ärger“ dient dazu, den spirituellen Gegner in die Flucht zu schlagen. Auf diese Weise soll das neue Boot von „schlechten Einflüssen“ (*marahet ta vazvazey*) gereinigt werden.

Unabhängig davon, ob es sich bei dem zu bekämpfenden anderen um *Anito* oder „Angehörige feindlicher Gruppierungen“ (*ikavosoyan*) handelt, verläuft der *affektive Aushandlungsprozess* stets nach

⁴⁸⁸ Die Tao unterscheiden, ob es sich um eine „Auseinandersetzung unter zwei Personen“ (*kapiliman*) oder aber einen „Gruppenkampf“ (*macililiman*) handelt.

demselben Muster: Aus den Statuspositionen des Siegers und Verlierers wird eine hierarchische Beziehung konstruiert, die entlang des emotionalen Nexus von „Ärger“ und „Angst“ verläuft. Durch das passive Verhalten des Verlierers erfährt die ausgehandelte Statusbeziehung eine soziale Bestätigung, sie wird zu einer *sozialen Tatsache*.

15.3.1 Exkurs: Affektive Aushandlungsprozesse bei den Maori

Interessanterweise finden sich in den Texten von PRYTZ-JOHANSEN (2012 [1954]) und SMITH (1981) deutliche Hinweise, dass ähnliche *affektive Aushandlungsprozesse* auch in der traditionellen Kultur der Maori vorkamen. Auch die Maori kannten eine Vielzahl kultureller Organe, denen verschiedene Aufgaben und Funktionen bei der Regulation des Selbst zukamen (SMITH (1981: 151-7); PRYTZ-JOHANSEN (2012 [1954]: 223-252). So wies z. B. das *ngakau* Übereinstimmungen mit dem *onowned* (und in gewisser Weise auch mit dem *nakenakem*) der Tao auf, das *wairua* war eine „Freiseele“, deren Eigenschaften an *pahad* erinnern.⁴⁸⁹ Die Maori versuchten vor Kämpfen gegen andere Stammesgruppen auf rituelle Weise die *wairua* ihrer Feinde in einer Kalebasse einzusperren, um deren *ngakau* „zaghaft“ (*apprehensive*) zu machen (SMITH 1981:154). Ein *ngakau*, dem „bange zu Mute“ ist, ähnelt in gewisser Weise einem *marahet so onowned* oder *yalikey o onwned*, das „zusammengeschrumpft“ (縮小 *suoxiao*) ist und deswegen über keine „gute Denk- und Fühlweise“ (*apiya so nakenakem*) mehr verfügt.

Die Permeabilität des „Selbst“ bei den Maori bewirkte, dass der Feind nicht wie ein (seelenloses) Objekt behandelt werden konnte, dass man mit technischen Mitteln zu vernichten trachtete. Stattdessen bestand zum Feind immer eine persönliche Beziehung, die auf der affektiven Ebene ausgehandelt wurde. Dies wird u. a. daran deutlich, dass die Maori ihre Feinde als *hoa-riri* bezeichneten, was wörtlich übersetzt „*fighting-comrade*“ bedeutete (PRYTZ-JOHANSEN 2012 [1954]: 86).

Die Maori-Bezeichnungen *tupu* (etwa: „Entfaltung des Lebens“) und *mate* (etwa: „negative Beeinträchtigung des Lebens bis hin zum Tod“) korrespondieren mit dem „guten“ (*apiya*) und „schlechten“ (*marahet*) Prinzipien bei den Tao: Ersteres steht für Leben, Wachstum und Gedeihen, letzteres für Tod, Krankheit und Verderben.⁴⁹⁰ Alles, was bei den Maori mit *tupu* verbunden war, wurde als eine *Stärkung* des Lebens angesehen, wohingegen alles, was mit *mate* assoziiert wurde, als eine „*Schwächung* des Lebens“ (*weakening of life*) aufgefasst wurde. Jegliche Form der Beleidigung konnte den Zustand des *mate* hervorbringen:

Killing, defeat, and insult are one and the same thing, with a weakening of life; and this weakening is in itself a step towards perdition and therefore in itself a serious matter whether great or small. ... Any insult is *mate*, a direct attempt on [the Maori's] life, whether it is his brother who is killed or a word is changed in his cantation.

⁴⁸⁹ Aus Platzgründen kann ich hier nicht alle kulturellen Organe der Maori auflisten.

⁴⁹⁰ Teilweise bestehen zwischen *tupu/ apiya* und *mate/ marahet* Übereinstimmungen bis in Detail: So galt auch bei den Maori der zunehmende Mond als *tupu* und der abnehmende Mond als *mate* (PRYTZ-JOHANSEN 20012 [1954]: 41).

He cannot calmly submit to an attempt on his life whatever the reason. Therefore a *mate* is a *mate*. This is not a question of great or small, for any insult, great or small, is aimed directly at his life. (PRYTZ-JOHANSEN 2012[1954]:42-3)

Der Grund warum die Maori (ebenso wie die Tao) bei Beschämungen und Beleidigungen dazu neigten eine *globale Evaluation* (LEWIS 1995) ihrer selbst vorzunehmen wird von PRYTZ-JOHANSEN (2012 [1954]: 43) damit begründet, dass die Maori das Leben nicht als etwas Fraktuiertes ansahen: „*Life is a whole, therefore the whole of life is affected by an insult or weakening.*“

Nach SMITH (1981: 156) stellt die Emotion „Scham“ (*whakama*) bei den Maori eine Ausnahme dar, weil sie im Gegensatz zu anderen Emotionen wie „Freude“ oder „Angst“ keinem spezifischen Organ zugeordnet werden konnte.⁴⁹¹ Selbiges gilt für die Tao, die Gefühle der „Scham“ (*masnek*) am gesamten „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) – dem zentralen Aspekt ihres menschlichen Daseins – erfahren und aus Gründen des Selbstschutzes nicht an sich heranlassen lassen dürfen (vgl. 12.4.2). Wie ich in Kapitel 8 bei der Besprechung der *Genderspezifischen Emotionalität* aufgezeigt habe werden „Scham“-Empfindungen in vielen Fällen sogleich in „Scham-Ärger“- oder „Scham-Traurigkeit“-Reaktionen umgewandelt (wobei erstere ein männliches und letztere ein weibliches Muster der „Scham“-Regulierung darstellt).⁴⁹²

Sobald die Maori durch körperliche Beschwerden oder Beleidigungen eine „Schwächung“ (*mate*) erfuhren, mussten unbedingt „Gegenmaßnahmen“ (*counter-attacks*) ergriffen werden, um Schlimmeres zu verhindern (PRYTZ-JOHANSEN 2012 [1954]: 53; SMITH 1981: 150). Der *counter-attack* war entweder gegen das eigene „körperliche Selbst“ gerichtet oder aber gegen Feinde sowie fremde Personen, die als „Sündenböcke“ fungierten.⁴⁹³ Die Schwächung des Gegners besaß bei den Maori einen heilenden Effekt, da er die Integrität des „Selbst“ wiederherstellte (PRYTZ-JOHANSEN 2012 [1954]: 53). Das Wichtigste beim *counter-attack* war letztlich nicht die Vernichtung eines bestimmten Gegners, sondern die Stärkung verursachende Tat an sich (ebd.: 54 + 68).

Die Wiederherstellung des „Mutes“ und der „Lebenskraft“ durch den *counter-attack* war in erster Linie ein affektiver Vorgang. Um sich erfolgreich zu rehabilitieren und von der empfundenen Schwächung zu genesen musste „die Traurigkeit vertrieben werden“ und „das Grübeln ein Ende nehmen“ (PRYTZ-JOHANSEN 2012 [1954]: 56-57). Das positive Gefühl der eigenen Handlungsmächtigkeit, des sich wieder einstellenden Erfolges, ist auch bei den Tao mit der Beendigung zermürbenden „Grübelns“ (*pannaknakmen*) verbunden sowie mit dem Schöpfen von

⁴⁹¹ „Freude“ wurde im *ngakau* und „Angst“ in der „Freiseele“ *wairua* empfunden.

⁴⁹² Die Vorstellung einer nur lose am „körperlichen Selbst“ verankerten „Freiseele“ (*wairua* bzw. *pahad*) macht in vielen Situationen eine *spezifische Evaluation* unmöglich, da das „Wegfliegen der Seele“ einen Entweder-oder-Zustand darstellt. Ebenso wie man eine Person nicht nur „ein bisschen beleidigen“ oder „ein bisschen schwächen“ kann, ist es der „Freiseele“ nicht möglich nur „ein bisschen wegzufiegen“.

⁴⁹³ Interessanterweise richteten Maori-Frauen in der Regel den *counter-attack* auf das eigene „Selbst“ (z. B. indem sie sich selbst verwundeten) wohingegen Maori-Männer ihre lebensbejahende Aggression nach außen lenkten (SMITH 1981: 150-1). Das Muster eines weiblichen, nach innen gerichteten und männlichen, nach außen gerichteten Flusses der Lebensenergie lässt sich demnach sowohl bei den Maori als auch bei den Tao feststellen.

Zuversicht durch erneut bewiesene eigene „Stärke“ (*moyat*). Es ist gut vorstellbar, dass das Gefühl des sich „ausweitenden“ (*ruyuk*) Herzens der Ilongot (M. ROSALDO 1980: 130)⁴⁹⁴ und der „süße Atem“ (*manawareka*) der Maori (PRYTZ-JOHANSEN 2012 [1954]: 57) Parallelen zum *apiya so onowned* der Tao aufweisen (bzw. aufwiesen).

Einige Tao sehen eine Parallele zwischen dem traditionellen Herausstrecken der Zunge bei den Maori (wodurch diese früher vor Kampfhandlungen ihre Gegner entmutigen wollten) und dem „Schütteln der Fäuste“ beim *manwawey* der Tao. In beiden Fällen geht (bzw. ging) es um eine Demonstration von „Kraft“ und „Stärke“, die darauf abzielt(e) dem Gegner mit der eigenen *affizierenden Wirkungskraft* zu imponieren. Bei den Maori heißt diese Kraft *mana*, bei den Tao wird sie *moyat* genannt.

Mana und *moyat* sind keine identischen Konzepte, ihrer Wirkungsweise ist jedoch vergleichbar.⁴⁹⁵ Eine Person oder Gruppe von Menschen, die von anderen „gefürchtet“ wurde, besaß bei den Maori *mana*. Bei den Tao entscheidet das *moyat* eines Menschen, ob dieser sich in affektiven Aushandlungsprozessen gegenüber seinen Gegnern durchsetzen kann. Über das einflussreichere *moyat* verfügt derjenige, der am Ende erfolgreich „Ärger“/ „Wut“ demonstriert und dem anderen durch sein Gebaren „Angst“ einjagt.

Das *mana/ moyat* einer Person manifestiert sich in der Realisierung sprachlicher Akte: Es entfaltet sich, wenn Eltern, Großeltern und „Ahnen“ ihren Kindern und Enkeln „Instruktionen erteilen“ (Tao: *nanaon*), die dann durch ihre Befolgung äußerlich sichtbare Gestalt annehmen (vgl. (PRYTZ-JOHANSEN (2012 [1954]: 80). Bei den Tao sind es respektable ältere Personen, die Anweisungen erteilen und jüngere „herumkommandieren“ (*pakamotdeh*). Ihr *moyat* findet seinen Ausdruck in der Tatsache, dass sie *sitzen* und nicht *stehen*, dass sie sich in einer *ruhenden* Position befinden wohingegen andere sich *bewegen* (d. h. laufen) müssen und auch darin, dass sie *sprechen*, letztere aber *schweigen*.

In Kapitel 6 habe beschrieben, dass eine Person (bzw. eine Haushaltsgruppe) bei den Tao über eine Gefolgschaft verfügen muss, um Macht und Einfluss im Dorf auszuüben und dass diese Gefolgschaft einen wichtigen Bestandteil ihres *moyat* darstellt. Dieser Aspekt des *mana* wird von PRYTZ-JOHANSEN (2012 [1954]: 82-88) „*active fellowship*“ und von SMITH (1981: 147) „*support*

⁴⁹⁴ Ich denke, dass eine affektive Form der Konfliktbewältigung und Gefühlsregulation im Wesentlichen auch bei den nordphilippinischen Ilongot anzutreffen ist (bzw. war) und dass der von PRYTZ-JOHANSEN und SMITH gelieferte Erklärungsansatz so wie auch das von mir bei den Tao gesammelte Material eine derartige Interpretation der Kopfjagd bei den Ilongot nahelegen (vgl. M. ROSALDO 1980; R. ROSALDO 1980). Wenn sich früher bei den Ilongot ein Todesfall ereignete, gingen die Männer des Weilers bzw. der bilateralen Verwandtschaftsgruppe auf Kopfjagd, um den Kopf der erstbesten dahergelaufenen fremden Person abzutrennen und in die Höhe zu schleudern. Auf diese Weise gelang es den Ilongot sich ihrer negativen Gefühle der „Trauer“ und „Wut“ zu entledigen und sich wieder „leicht“ zu fühlen.

⁴⁹⁵ PRYTZ-JOHANSEN (2012 [1954]: 79) erwähnt eine Reihe von Eigenschaften, die nicht mit *mana* identisch waren, aber durch *mana* hervorgebracht wurden, darunter „Erkenntnis“ (*insight*), „Mut“ (*courage*), „Stärke“ (*strength*), „Ansehen“ (*renown*), „Ehrfurcht“ (*awe*) und „Autorität“ (*authority*). Diese Auflistung trifft ohne weiteres auch auf die Tao zu (wobei hier noch weitere Aspekte wie „Körpergröße“ oder „Fähigkeit zur emotionalen Kontrolle“ zu nennen wären).

of group“ genannt. Ein Chief bei den Maori bzw. ein *meynakem a tao* bei den Tao sichert(e) sich seine Gefolgschaft durch seine „Fähigkeit“ einer größeren Gruppe von Personen regelmäßig Nahrung zukommen zu lassen. Die Gefolgschaft basiert(e) keinesfalls auf Zwang in Form eines Erzwingungsstabes, sie ist (bzw. war) die freie Entscheidung der Gefolgsleute. Die Chiefs der Maori waren und die *meynakem a tao* sind im Sinne von Max WEBER (2002 [1921/2]) *charismatische Persönlichkeiten*, deren Macht immer wieder aufs Neue durch moralischen Lebeswandel und Gabentausch bestätigt werden muss. Die charismatische Herrschaftsform basiert auf der Egalität der Gleichaltrigen, die sich untereinander keine Vorschreibungen machen durften bzw. dürfen und deshalb *autonom* agieren (vgl. PRYTZ-JOHANSEN 2012 [1954]: 83).

Bei den Maori erstreckte sich der *mana*-Begriff auch auf eine Bewirtschaftung des Landes, das durch gezielte menschliche Eingriffe florierte. Das „*mana* des Landes“ war der Ausdruck einer ungestörten Beziehung zu den „Ahnen“ (*atua*), die als erste das Land kultivierten und Anbaumethoden entwickelten, die das *ökologische Gleichgewicht* des Landes und somit den Fortbestand der Gruppe erhielten (vgl. PRYTZ-JOHANSEN 2012 [1954]: 84-5). Obwohl meines Wissens der Begriff *moyat* bei den Tao nicht für das von den „Ahnen“ (*inapowan*) kultivierte Land verwendet wird, finden sich auch auf Lanyu ähnliche Zusammenhänge wie PRYTZ-JOHANSEN sie für die Maori beschreibt. Die Tao haben das *Traditional Ecological Knowledge* (TEK) ihrer „Ahnen“ von Generation zu Generation in Form von „Tabu-Regelungen“ (*makanyo*) tradiert und so ein Überleben im Einklang mit den geökologischen Gegebenheiten Lanyus ermöglicht. Durch die taiwanische Verwaltung ist das über die Jahrhunderte von den „Ahnen“ der Tao bewahrte kulturökologische Gleichgewicht Lanyus ins Schwanken geraten. Durch den allgemein gestiegenen Wasserbedarf⁴⁹⁶ drohen Felder zu vertrocknen, die Fertilität des Landes nimmt ab. Viele Tao betrachten die Verringerung der Erträge als eine Entfremdung von den „Ahnen“. Die mangelnde Fertilität des Landes trägt maßgeblich zu einem „allgemeinen Klima der Angst“ (*fundamental social anxiety*) bei den Tao bei (HU 2008:10).

Durch einen Vergleich mit den Maori (und den Ilongot) lässt sich aufzeigen, dass die Tao keinen Sonderfall innerhalb der austronesischen Welt darstellen. Alle drei Kulturen zeichnen sich durch ein animistisch geprägtes Weltbild aus, in dem eine Vielzahl verschiedener spiritueller Entitäten existieren, die sich mit ihren jeweiligen Wirkungskräften gegenseitig affizieren. Das Überleben des Einzelnen kann nur bewerkstelligt werden, wenn dieser auf menschliche und andere spirituelle Wesen einwirkt ohne jedoch deren schädlichen Einflüssen ausgesetzt zu sein. Ein Kernthema in allen drei Gesellschaften ist die Abwehr „schlechter Dinge“ (Tao: *marahet ta vazvazey*) bzw. – wenn diese bereits in das „körperliche Selbst“ eingedrungen sind – das Ergreifen von „Gegenmaßnahmen“ (Maori:

⁴⁹⁶ Viele Tao haben sich heute daran gewöhnt täglich zu duschen (sofern sie über einen Wasseranschluss verfügen). Auch die Touristen, die in den Sommermonaten auf die Insel strömen, tragen zu einem hohen Wasserverbrauch bei, der das Gleichgewicht des lokalen Ökosystems nachhaltig stört.

counter-attacks; Ilongot: Kopffjagd; Tao: *patonggalen*), die darauf abzielen, dass wieder ein „angenehmer affektiver Zustand im Inneren“ (Maori: „süßer Atem“ (*manawareka*); Ilongot: „sich ausweitendes“ (*ruyuk*) Herz; Tao: *apiya so onowned/ mahanang so onowned*) erzeugt wird.

15.4 Kulturelle Organe und Nervensystem

In diesem Abschnitt behandle ich das Bauchorgan *onowned* und das Brustorgan *nakenakem* hinsichtlich ihrer Bedeutung für das menschliche Nervensystem. Es besteht eine große Übereinstimmung zwischen den Prozessen des *nakenakem* und *onowned* einerseits und den Funktionsweisen des somatischen und vegetativen (oder auch: autonomen) Nervensystems andererseits. Die Assoziation dieser beiden kulturellen Organe mit den jeweiligen Nervensystemen ist kein Zusammenhang, der von den Tao so selbst herausgestellt wird. Meine Erkenntnisse basieren auf einer hermeneutischen Betrachtung kultureller Vorstellungen und einer genauen Beobachtung sozialer Alltagspraktiken.

Das *somatische Nervensystem* ermöglicht eine bewusste Wahrnehmung der Umwelt durch die Sinnesorgane und eine volitionale Kontrolle über die Muskeln (weshalb es auch willkürliches Nervensystem genannt wird). Da seine Tätigkeit auf bewusste Weise beeinflusst werden kann ist es mit *Aktivität, Bewegung* und *Handlung* verbunden. Das „Ergreifen“ (*ahapan*) einer bestimmten „Verhaltensweise“ (*panaktoktwan*) mittels des *aktokto do nakem* geht mit den oben geschilderten physiologischen Prozessen des somatischen Nervensystems einher: Ein Kind, das in seinem *onowned* den Wunsch schwimmen zu lernen hegt, beobachtet zunächst das Treiben der anderen Kinder beim Spielen an der *vanwa* (bewusste Wahrnehmung der Umwelt durch die Sinnesorgane) bis es schließlich mithilfe seines *nakenakem* den Bewegungen seiner Arme und Beine die richtige Form verleiht, um sich selbst schwimmend im Wasser fortzubewegen (volitionale Kontrolle über die Muskeln). Weitere Beispiele für eine bewusste Steuerung der Willkür-Motorik sind das „Wegsehen“ (*jiozayan*) bei „Ärger“-Episoden und die Unterdrückung des „Schreckreflexes“ (*maogto*), die bei den Tao bereits vom späten Säuglingsalter an zu beobachten ist (siehe 21.3).

Die Prozesse des *vegetativen Nervensystems* können dagegen vom Menschen nicht unmittelbar beeinflusst werden. Innerkörperliche Vorgänge wie Herzschlag, Atmung und Verdauung werden von ihm weitestgehend autonom reguliert. Die sich im Magen-Darm-Trakt abspielenden Vorgänge des enterischen Nervensystems werden von den Tao als idiosynkratische Regungen des *onowned* aufgefasst.⁴⁹⁷ Wenn eine Person niest, „vor Angst zittert“ (*tozikzik*; 害怕到發抖 *haipa dao fadou*), Gänsehaut bekommt, das „Herz schnell zu pochen anfängt“ (*ni mananat so taoz*), die Atmung sich verändert oder die Geburtswehen einsetzen, liegt nach Auffassung der Tao eine Beeinflussung durch

⁴⁹⁷ Das vegetative (oder autonome) Nervensystem lässt sich in sympathisches, parasympathisches und enterisches Nervensystemen aufgliedern.

supranatürliche Wesen oder Kräfte vor, die vorübergehend die Kontrolle im „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) übernommen haben. Dergleichen affektiv-phänomenologische Erfahrungen sind den Tao unheimlich, weil sie ihnen *passiv* ausgesetzt sind.

Jemand, der Bewegungen ausführt, die nicht bewusst von ihm intendiert wurden, erleidet einen potenziell gefährlichen Kontrollverlust. Mangelnde körperliche Beherrschung (z. B. ein Fehltritt oder Stolpern) gilt als eine bedrohliche Entgleisung, die durch böartige Geistwesen herbeigeführt wird bzw. von diesen ausgenutzt werden kann. Um die *Anito* von der menschlichen Gemeinschaft fern zu halten, wird körperliches Versagen von den Tao durch „Auslachen“ (*maznga*) beschämt (siehe 23.4).⁴⁹⁸ Der eigentlich menschliche Zustand wird durch aktives und kontrolliertes Handeln bestimmt.⁴⁹⁹ Es gibt keinen neutralen Zustand: Entweder sind die Menschen die Akteure oder die Geistwesen. Die kulturellen Konzeptionen der Tao basieren auf universalen affektiv-phänomenologischen Erfahrungen, die von den Tao anhand ihres kulturspezifischen Bedeutungssystems interpretiert werden. Auf diese Weise wird ein Zusammenhang zwischen der Funktionsweise des menschlichen Nervensystems auf der Mikroebene des menschlichen Körpers und den „guten“ (*apiya*) und „schlechten“ (*marahet*) Kräften des Makrokosmos erstellt.

Ebenso wie *onowned* und *nakenakem* miteinander korrespondieren und sich teilweise in ihren Empfindungen überschneiden, existieren auch das somatische und vegetative Nervensystem nicht isoliert voneinander: Manche Körperorgane wie z. B. die Lunge (Atmung; Sprache) werden von beiden Nervensystemen gesteuert.

In der jüngeren Vergangenheit ist der Darm auch gerade im populärwissenschaftlichen Diskurs als ein zweites Zentrum des Selbst „entdeckt“ worden. ENDERS (2014) spricht vom „Darm-Ich“, das mit unserem „Bauchgefühl“ identisch ist:

Wir ‚haben Schiss‘ oder ‚die Hosen voll‘, wenn wir ängstlich sind. ‚Kommen nicht zu Potte‘, wenn wir etwas nicht hinkriegen. Wir ‚schlucken Enttäuschungen herunter‘, müssen Niederlagen erst einmal ‚verdauen‘ und eine gemeine Bemerkung ‚stößt uns sauer auf‘. Sind wir verliebt, haben wir ‚Schmetterlinge im Bauch‘. (ENDERS 2014:133)

Permanenter Ärger oder chronischer Stress führen dazu, dass der Darm über kurz oder lang Schaden nimmt, immer weniger Schleimstoffe produziert und seine Durchblutung herunterfährt. Dadurch verändert sich die Funktionsweise des Darms, dem nun weniger Energie zugeführt wird, weil diese anderswo im Körper benötigt wird. Das *marahet so onowned* der Tao ist vom Sinnbild her ein durch „Ärger“ und „Stress“ in Mitleidenschaft gezogener Darm.⁵⁰⁰

⁴⁹⁸ Das „Auslachen“ (*maznga*) wird in diversen Kontexten als eine Demonstration kollektiver „Stärke“ (*moayat*) angesehen, um böartigen Kräften Einhalt zu gebieten (siehe 23.5.1).

⁴⁹⁹ Die Tao tragen beim Motorscooter-Fahren keinen Helm, weil dies als ein Zeichen körperlicher „Schwäche“ und mangelnder Behauptung in einer als feindlich angesehenen Umgebung interpretiert werden würde. Die Tao müssen ihrer „Angst“ vor einem Unfall dadurch begegnen, dass sie nach außen hin „Furchtlosigkeit“ (*masozi*) demonstrieren.

⁵⁰⁰ Siehe auch SCHEIDECKER (2017: 168) über den „dreckigen Bauch“ (*maloto troky*) bei den Bara.

Teil IV: SOZIALISATION VON EMOTIONEN

Einleitung zum IV. Teil

Der IV. Teil bildet den Kern dieser Arbeit. In ihm behandle ich die *Sozialisation von Emotionen bei den Tao*. Er basiert auf dem in den beiden vorausgegangenen Teilen vorgestellten sozio-kulturellen Kontextwissen, ohne das ein Verständnis affektiver Zustände und emotionaler Prozesse bei den Tao nicht möglich wäre. Er gliedert sich in die Blöcke A) *Interaktionen*, B) *Emotionale Sozialisation: „Angst“ (maniahey) und „Scham“ (masnek)* sowie C) *Bindung* und umfasst die fortlaufenden Kapitel 16-26.

In Block A) beschreibe ich die sozialisationsrelevanten Interaktionsmuster zwischen Tao-Bezugspersonen und ihren Kindern. Ich konzentriere mich zunächst auf die von mir auf der Grundlage von Interviewbefragungen und systematischen Beobachtungen erhobenen *sozial-räumlichen Interaktionsmuster* zwischen Kindern und Erwachsenen, wobei ich chronologisch vorgehe und zwischen den verschiedenen Kindesaltern unterscheide. Dabei fällt auf, dass Tao-Kinder im Säuglings- und Kleinkindalter in unmittelbarer bzw. relativer Nähe zu ihren Bezugspersonen verbleiben (Kap. 16), sich dann aber mit etwa 3,5 Jahren, zu Beginn der Kindheitsphase, verstärkt den Peers zuwenden, mit denen sie fortan den Großteil ihrer Zeit verbringen. Die frühe kindliche Autonomie in den Altersgruppen bewirkt, dass Tao-Kinder sich in vielen Bereichen weitestgehend selbst überlassen sind. Erwachsene mischen sich für gewöhnlich nicht in kindliche Angelegenheiten ein. Die teils auf brutal ausgetragenen Machtkämpfe innerhalb der Peer-Gruppen müssen von Tao-Kindern allein durchgestanden werden (Kap. 17).

Bei der Behandlung der sozialisationsrelevanten Interaktionsmuster ist die Berücksichtigung der emischen Perspektive unabdingbar. Demnach finden vor allem im Kindesalter immer wieder Begegnungen zwischen Tao-Kindern und diversen geistartigen Wesen, darunter den *Anito*, statt, die von den Betroffenen als „panikartige Angstzuständen“ (*maniahey so pahad*) erlebt werden. Ich zeige in meiner Arbeit auf, dass in spezifischen Situationen soziale Akteure und supranatürliche Agenten miteinander verschmelzen, auch wenn dieser Zusammenhang so von den Tao selbst nicht herausgestellt wird (bzw. herausgestellt werden kann) (Kap. 18).

Eine Übertragung der von Heidi KELLER (2007, 2011) aufgestellten Analyse-Kriterien bei der Bestimmung kulturspezifischer Sozialisationsstile auf die Tao kommt zu dem Schluss, dass im Säuglings- und Kleinkindalter ein Fokus auf proximale Sozialisationspraktiken (Primäre Pflege; Körperkontakt-System) gelegt wird. Distale Strategien (Face-to-Face-Kontakt; Sprach-System) spielen hingegen nur eine untergeordnete Rolle. Allerdings ist vom späten Säuglingsalter an zu beobachten, dass eine von KELLER nicht berücksichtigte weitere distale Sozialisationsstrategie eingeführt wird, die ich als *Geben und Empfangen von Nahrung* bezeichne. Anders als KELLER betrachte ich die entsprechenden Interaktionsstile zwischen Tao-Kindern und ihren Bezugspersonen über einen längeren

Zeitraum hinweg. Auch sind meine Untersuchungen nicht auf das frühe Säuglingsalter beschränkt. In methodischer Hinsicht weiche ich von der von KELLER und ihrem Team verwendeten videobasierten Datenerfassung und -auswertung ab, weil sich das systematische Filmen von Säuglingen und jüngeren Kindern im kulturellen Kontext der Tao als nicht durchführbar erwies (vgl. 2.7). Meine diesbezüglichen Daten habe ich stattdessen durch verschiedene Erhebungsverfahren zusammengetragen, darunter systematische Beobachtungen, Interviewbefragungen und Teilnehmende Beobachtung (Kap. 19).

In Block B) wende ich mich diversen Sozialisationspraktiken zu, deren Anwendung in Tao-Kindern „affektive Erregung“ (*affective arousal*; siehe QUINN 2005) hervorruft und denen somit eine prägende Rolle bei der Sozialisation und Ontogenese von Emotionen zukommt. Bei den Tao gelten Säuglinge und Kleinkinder in ihrer „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) und Unfähigkeit, „Scham“ zu empfinden, als „niedlich“ und „babyhaft“ (可愛 *ke'ai*). Sie werden von ihren Bezugspersonen in bestimmten Situationen wie Objekte behandelt, die man zur allgemeinen „Belustigung“ (*yapiya piyalalamen*) „ärgern“, „irritieren“ und „aufziehen“ (*pasozzi*) kann. Die durch die sozialen Praktiken der Bezugspersonen evozierte „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) von Tao-Kindern bewirkt, dass diese sich in Stress-Situationen „ruhig“ (*mahanang*) verhalten und ihren „Blick abwenden“ (*jiozayan*). Anhand einer Analyse der diversen Formen des *jiozayan*-Verhaltens zeige ich auf, dass sich aus den in der frühen Kindheit erworbenen oben genannten körperlichen Ausdruckszeichen im weiteren Verlauf der emotionalen Sozialisation ein kulturelles Repertoire an Bedeutungen entwickelt, das zugleich auch Strategien im Umgang mit den *Anito* beinhaltet (Kap. 20).

Nachdem ich kulturspezifische Vorstellungen von „Kindheit“ (*no kanakan*), den modelhaften Ablauf des „Ärgerns“/ „Aufziehens“ sowie auch das kindliche Reaktionsverhalten beschrieben habe, wende ich mich den Sozialisationspraktiken der Tao auf systematische Weise zu. Ich unterscheide dabei Praktiken, die in Tao-Kindern „Angst“ induzieren (Kap. 21-22) und solche, die in ihnen „Scham“ hervorrufen (Kap. 23-25). Es ist wichtig zu betonen, dass sich „Angst“ und „Scham“ in vielen situativen Kontexten überlappen und deshalb oftmals nicht getrennt voneinander betrachtet werden können. Die Sozialisation von „Angst“ geht der Sozialisation von „Scham“ zeitlich voraus, was sich durch die allgemeine ontologische Kindesentwicklung erklären lässt.

Im Säuglings- und frühem Kleinkindalter werden Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen aufgrund ihrer vorerst nur im geringen Umfang entwickelten kognitiven Fähigkeiten qualitativ anders behandelt als in der darauffolgenden späteren Kleinkindphase sowie auch während der gesamten Kindheitsphase, die bis etwa zwölf Jahre andauert. Aus Sicht von Tao-Bezugspersonen ist es in diesem Entwicklungsalter unbedingt erforderlich, kindliche „Frustrationen“ (*marahet so onowend*) und Zustände der „Unruhe“ (*mazagzag*) mit allen verfügbaren Mitteln zu unterbinden, um eine Fixierung

der fragilen „Freiseele“ (*pahad*) am „körperlichen Selbst“ ihrer Kinder zu bewirken. Tao-Bezugspersonen „wenden“ in kindlichen Disstress-Situationen diverse „Tricks an“ (*manivet so tao*), die von Säuglingen und jüngeren Kleinkindern zwar noch nicht durchschaut werden können, aber allesamt dazu führen, dass diese „ruhig verharren“ und ihren „Blick abwenden“. Die in diesem Entwicklungsalter angewandten Sozialisationspraktiken und Abhärtungspraktiken haben gemeinsam, dass sie Gefühle der „Angst“ und „Bedrohung“ (*anianniahin*) in Säuglingen und jüngeren Kleinkindern erzeugen. Einige frühkindliche Sozialisationspraktiken wie das Zwicken, Kneifen und Piken oder das Verzerren des Gesichtes zu einer „wütenden Grimasse“ (*marahet so moin*) erinnern an Verhaltensweisen der *Anito* (auch wenn die Tao selbst diesen Sachverhalt anders darstellen). Jüngere Kleinkinder werden von den Personen der *in-group* auf systematische Weise abgehärtet, indem sie von diesen immer wieder unvermittelt von hinten an den Schultern berührt werden. Die betroffenen Kinder werden so lange von den umstehenden Personen „ausgelacht“ (*maznga*) bis sie gelernt haben, jegliches Schulterzucken erfolgreich zu unterbinden. Die kulturelle Modulierung des Schreck-Reflexes ist notwendig, um ein „panikartiges Wegfliegen der Seele“ (*somalap so pahad*) zu verhindern (Kap. 21).

Zu den „Angst“ induzierenden Sozialisationspraktiken gehört außerdem das frühkindliche „Klapsen“ (*kabagbag*), das im Kleinkindalter in eine Schlag-Geste überführt wird. Die demonstrativ zu Schau gestellte „Wut“ der Bezugspersonen wird idealerweise nur vorgespielt, aber von einigen Personen „mit aufbrausendem Charakter“ (*marahet so iyangey*) auch tatsächlich so empfunden. Zum Ende der Kleinkindphase und zu Beginn der Kindheitsphase ist zu beobachten, dass Tao-Kinder vor ihren „schimpfenden“ (*ioya*) und Schäge „androhenden“ Bezugspersonen „davonlaufen“ (*miyoyohyo*) (Kap. 22).

Sobald ein rudimentäres Sprachverständnis bei Tao-Kindern vorliegt, kommen vermehrt Praktiken zum Einsatz, die auf eine „Beschämung“ der Kinder abzielen. Bezugspersonen erwarten von Kindern im Kleinkindalter, dass sie zunehmend besser in der Lage sind, sich an die „normativen Richtlinien der sozialen Gemeinschaft“ (*iwawalam so tao*) zu halten. Hierzu gehört ein allgemein kontrolliertes Auftreten, das sich u. a. auf einen korrekten sprachlichen Ausdruck sowie Körperbeherrschung bezieht. Sich fehl verhaltende Kinder werden in der Regel durch „auslachen“ „beschämt“. Die „Beschämung“ richtet sich jedoch nicht gegen das Kind an sich, sondern gegen „negative Einflüsse“, die von außen in den „Körper“ des Kindes eindringen. Es ist notwendig, die diversen Bedeutungen des „Lächelns“ (*mamin*) und „Lachens“ bei den Tao zu erörtern, um dies zu verstehen (Kap. 23).

„Körperlich schwache“ (*maomei; jimoyat*) Zustände wie „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) dürfen in der Tao-Gesellschaft nicht in der sozialen Situation gezeigt werden. Eine Person (egal ob Kind oder Erwachsener), die sich ihrer „Traurigkeit“ hingibt, droht Gefahr, ihre „Freiseele“ zu verlieren. Kindliches „Weinen“ (*amlavi; malavilavien*) wird in der Regel von den Bezugspersonen

sowie auch den Peers durch „lachen“ „beschämt“, auch machen sich Tao-Kinder untereinander über das „Weinen“ durch Nachäffen lustig. Die Nicht-Artikulierbarkeit bestimmter als negativ empfundener affektiver Zustände führt dazu, dass Tao-Kinder keine oder aber nur sehr wenige subtil ausgeprägte Appelle an ihre Bezugspersonen senden. Systematische Beobachtungen sowie auch die Aussagen von Informant*innen lassen darauf schließen, dass die Fähigkeit zur intrapersonalen Emotionsregulation bei Tao-Kindern bedeutend früher als bei gegenwärtigen westlichen Mittelschichtskindern einsetzt. Dies führt u. a. dazu, dass viele Tao-Kinder sich bereits im Kleinkindalter Schmerzen, Krankheitszustände und Müdigkeit nicht anmerken lassen (Kap. 24).

Zeitgleich zur Marginalisierung von „Traurigkeit“ findet durch ständiges „aufziehen“, „ärgern“ und „irritieren“ (*pasozzi*) jüngerer Kinder eine kulturelle Modulierung von „Ärger“/ „Wut“ (*somozzi*) statt. Dabei ist zu beobachten, dass Tao-Bezugspersonen vom späten Säuglingsalter an „Ärger“ und „Wut“ bewusst aus ihren Kindern hervorlocken, um diese dann anschließend durch „lachen“ (*maznga*) bzw. die Feststellung, dass diese „wütend“ geworden sind, zu „beschämen“. Auf diese Weise lernen Säuglinge und Kleinkinder, nicht zu protestieren, wenn ältere Personen ihnen Spielzeuge wegnehmen oder sie gegen ihren Willen festhalten und berühren. Da „Ärger“ gegenüber respektablen älteren Personen nicht gezeigt werden darf, richtet er sich in unbeobachteten Momenten häufig gegen unschuldige „schwächere“ andere (z. B. jüngere Geschwisterkinder). Emotionales Empfinden und Verhalten wird durch diverse ambivalente und diffuse Sozialisationspraktiken (z. B. Wechselspiel zwischen fürsorglichem und bedrohlich-feindseligem Verhalten; Infragestellung sozialer Beziehungen; Grimassen schneiden) *ad absurdum* geführt, um Tao-Kindern beizubringen, dass sie auf der Grundlage ihrer eigenen Gefühlswelten keine verlässlichen Entscheidungen treffen können (Kap. 25).

In Block C) behandle ich das Bindungsverhalten von Tao-Kindern. Die kulturelle Fokussierung auf das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) und das Fehlen einer mit dem westlichen „Psyche“-Konzept vergleichbaren Vorstellung hat bei den Tao zu einer kulturspezifischen Form des Bindungsverhaltens geführt, die sich auf fundamentale Weise von gegenwärtigen westlichen Ansichten über sicheres Gebundensein unterscheidet. Bei den Tao entsteht emotionale Wärme nicht durch die Erzeugung psychisch-emotionaler Intimität – die unter bestimmten Umständen sogar als gefährlich gilt! (vgl. 10.1) – sondern vielmehr durch das Geben und Empfangen von Nahrung, die zum Erhalt und zur Revitalisierung des „körperlichen Selbst“ beiträgt. Im Laufe der Entwicklung findet ein körperlicher Distanzierungsprozess statt, der mit Primärer Pflege und Körperkontakt beginnt (Säugling), sich über das Empfangen (Kleinkind; Kind) und Geben (Erwachsener) von Nahrung fortsetzt und schließlich dazu führt, dass „moralisch rechtschaffende“ (*apiya so nakenakem*) Personen „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) erwerben, das sie in die Lage versetzt, auch in schwierigen Zeiten genügend

Nahrung für sich selbst und ihre Haushaltsangehörigen zu produzieren (mittlere und spätere Erwachsenenjahre). Kontinuierliches und emsiges Arbeiten ist eine Voraussetzung für die Partizipation am System des Nahrungstausches und den Aufbau einer über die Jahre immer größer werdenden Gefolgschaft. Die durch den fortlaufenden Nahrungstausch erzeugte emotionale Wärme bindet Personen und Haushalte aneinander, sie bewirkt, dass sich die Tao „in ihrem Inneren ruhig fühlen“ (*mahanang so onowned*) (Kap. 26).

A) INTERAKTIONEN

16 Interaktionen zwischen Bezugspersonen und Kindern

Bei der Darstellung der sozialisationsrelevanten sozial-räumlichen Interaktionsmuster folge ich dem Verlauf der Ontogenese, wobei ich *Säuglingsalter* (bis ca. 1,5 Jahre), *Kleinkindalter* (ca. 1,5 – 3,5 Jahre) und *Kindheit* (ca. 3,5 Jahre und älter) als Entwicklungsphasen unterscheide. Es ist wichtig zu betonen, dass die Tao selbst diese Einteilung traditionell nicht vornehmen. Aus lokaler Sicht handelt es sich bei der Reifung der Kinder um einen graduellen Prozess, der keiner Einteilung in bestimmte Phasen bedarf.⁵⁰¹

Die zur Unterscheidung der kindlichen Entwicklungsphasen angegebenen Altersangaben dienen lediglich der groben Strukturierung. Ich orientiere mich vornehmlich am sozialen Alter, also an der erfolgreichen Bewältigung der an den Übergängen dieser Phasen stehenden Entwicklungsaufgaben. Der Übergang zur Kleinkindphase wird im Wesentlichen durch den Spracherwerb des Kindes markiert. Die beginnende Kleinkindphase zeichnet sich durch einen erweiterten Aktionsradius des Kindes und erhöhte Selbstständigkeit aus. Mit etwa 3,5 Jahren erfolgt eine Loslösung aus dem engmaschigen Betreuungsnetz der Bezugspersonen. Von nun an streifen Tao-Kinder zusammen mit ihren Peers durch das Dorf und seine nähere Umgebung. Die Interaktionen mit den Bezugspersonen reduzieren sich auf ein Minimum, die gemeinsam verbrachte Zeit beschränkt sich häufig auf die Einnahme der Mahlzeiten (Kap. 17). Die erhöhte Autonomie im Kindesalter führt aber auch dazu, dass Tao-Kinder den „Schikanen“ (*jyasnesnekan*) feindlich gesonnener Anderer (*ikavosoyan* bzw. *Anito*) ausgesetzt sind (Kap. 18).

16.1 Das Netz der Bezugspersonen

Die Tao betreiben eine Form des *alloparenting* oder *multiple caretaking* (TRONICK et al. 1987), bei der die Zuständigkeiten in der Kinderbetreuung genau geregelt sind. Die Mutter ist die Hauptbetreuerin der Kinder, sie ist für ihre körperliche Pflege, Ernährung sowie soziale Erziehung verantwortlich. Da Mütter ihren Haushaltspflichten nachkommen müssen, übernehmen andere Personen der Verwandtschaftsgruppe die Kinderbetreuung, wenn Mütter Arbeitstätigkeiten auf den Feldern erledigen müssen oder in den frühen Abendstunden das Essen zubereiten. Tagsüber fungieren zumeist Großmütter oder Schwestern mütterlicherseits als Betreuerinnen der Kinder, vom späten Nachmittag an dann der Vater, der um diese Zeit für gewöhnlich von seinen Tagesaktivitäten ins Dorf zurückgekehrt

⁵⁰¹ Jüngere Kinder werden bisweilen von den Tao *yalikey o kanakan* genannt, was übersetzt „kleine Kinder“ bedeutet. Dieser Begriff ist jedoch nicht klar definiert, da er sich zum einen auf Säuglinge, zum anderen jedoch auch auf Kinder im GYB- oder sogar Grundschul-Alter beziehen kann. Das Prinzip der Filiation wird ein Leben lang betont. Selbst Erwachsene in mittleren Lebensjahren werden mitunter von den älteren Angehörigen ihrer hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe noch als „kleine Kinder“ (小孩子 *xiao haizi*) bezeichnet.

ist. Auch ältere Kinder werden mit der Betreuung ihrer jüngeren Geschwisterkinder beauftragt. Wenn alle oben genannten Personen verhindert sind, kann es sein, dass auch ältere Cousinen/ Cousins, Großväter oder Onkel⁵⁰² kurzzeitig einspringen. Prinzipiell kommen alle Angehörigen der *zipos* als kindliche Bezugspersonen infrage.⁵⁰³

Da jede Verwandtschaftsgruppe über eine andere demografische Zusammensetzung verfügt und die Beziehungen unter Nahverwandten bisweilen spannungsgeladen sein können, variieren die konkreten Arrangements in der Kinderbetreuung z. T. beträchtlich. Haushalte, die über einen niedrigen sozialen Status verfügen und nicht in der Lage sind, genügend Nahrung zu produzieren, um am System des Gabentausches teilzunehmen, sind bei der Bewältigung ihrer Alltagsangelegenheiten – darunter auch der Kinderbetreuung – auf sich selbst gestellt. Auch Streit um die Aufteilung des Erbes kann unter Brüdern zu einem Abbruch verwandtschaftlicher Beziehungen führen, der sich darin äußert, dass die jeweiligen Haushalte weder „zusammen essen“ (*maciakan so kanen*) noch „miteinander reden“ (*macisirisiring*).

In den letzten einhundert Jahren war die Vollständigkeit eines Haushaltes nicht unbedingt der Normalfall – auch wenn sich die Gründe hierfür gewandelt haben. Aus den Interviews zu den Erinnerungserinnerungen älterer Personen (65-85 Jahre) geht hervor, dass zwischen 1925-45 eine allgemein hohe Sterblichkeit dazu führte, dass 4 von 10 Befragten ohne ihre Mutter aufwuchsen, da diese im Kindbett oder aufgrund von Krankheiten frühzeitig verstorben war.⁵⁰⁴ Auch das Überleben der Geschwisterkinder war zu dieser Zeit keinesfalls gesichert. Die Berichte älterer Personen deuten darauf hin, dass die Kindersterblichkeit im besagten Zeitraum sehr hoch gewesen sein muss.⁵⁰⁵ Bis in die 1970er-Jahre hinein war das Erreichen des Erwachsenenalters für Kinder keine Selbstverständlichkeit.⁵⁰⁶

Heute können sich viele Haushaltsmitglieder nicht an der Kinderbetreuung beteiligen, weil sie in Taiwan einer Arbeitstätigkeit nachgehen, um dringend benötigtes Geld für ihre Haushaltsangehörigen zu beschaffen. Häufig ist zumindest ein Elternteil aufgrund von Arbeitsmigration längerfristig abwesend. Die starke Unterrepräsentanz von Erwachsenen in mittleren Lebensjahren hat teilweise zu einem Zusammenbruch generationsübergreifender Beziehungen geführt. Von einem gegebenen Jahrgang kehrt nach langjährigen Ausbildungs- und Arbeitszeiten später nur

⁵⁰² Die Tao unterscheiden im *ciriciring no tao* nicht zwischen „Onkel“ (*marang*) und „Tante“ (*kaminan*) väterlicher- und mütterlicherseits. Die lokale Klassifikation der Verwandtschaft stimmt in diesem Fall mit der deutschen überein.

⁵⁰³ Es besteht – mit Ausnahme des Vaters – die Tendenz, weibliche Personen als Bezugspersonen zu bevorzugen. Mit wachsendem Alter verbringen vor allem Männer immer weniger Zeit mit kleinen Kindern. Wie ich in Kapitel 8 beschrieben habe, besteht zwischen Kindern und hochbetagten Alten – Männern ebenso wie Frauen – ein gegenseitiges Meidungsverhalten.

⁵⁰⁴ In einigen Fällen hatte der Vater neu geheiratet. Die betroffenen Kinder beschreiben das Verhältnis zur Stiefmutter als sehr schlecht.

⁵⁰⁵ Die am häufigsten genannte Todesursache war Unter- bzw. Mangelernährung.

⁵⁰⁶ Heute besteht dank der Intervention des taiwanesischen Staates auf Lanyu eine gute medizinische Versorgung, sodass sich die Wahrscheinlichkeit, im Kindesalter zu sterben, in dem für Industrienationen normalen Rahmen bewegt.

etwa die Hälfte wieder zurück nach Lanyu.⁵⁰⁷ Einige Tao-Kinder wachsen heute in ihren ersten Lebensjahren in taiwanesischen Städten auf. Es besteht jedoch allgemein die Ansicht, dass die taiwanesische Gesellschaft den eigenen Kindern kein gutes Umfeld bietet und dass eine Unterbringung der Kinder auf Lanyu in jedem Fall zu bevorzugen ist. Die Betreuung von Kindern wird weiter dadurch erschwert, dass in vielen Haushalten Personen mit gravierenden Alkoholproblemen und/ oder psychischen Krankheiten leben.⁵⁰⁸

Das Fehlen der mittleren Generation hat dazu geführt, dass heutige Tao-Kinder vermehrt bei ihren Großeltern auf Lanyu aufwachsen. Zu dieser Einschätzung gelange ich sowohl auf der Basis Teilnehmender Beobachtung als auch durch das von mir systematisch erhobene Interviewmaterial. Von den von mir zu den Sozialisationsfaktoren befragten Personen (N = 10) waren 3 Interviewpartnerinnen Großmütter, die sich primär um ihr Enkelkind kümmerten. Aus den Erinnerungserinnerungen 5-12-jähriger Kinder (N = 10) geht hervor, dass 4 Kinder bei ihren Großeltern (bzw. ihrer alleinerziehenden Großmutter) und 1 Kind bei einer Pflegemutter aufwachsen. Teilweise lebte der Kindesvater bzw. die Kindesmutter im Haushalt der Großeltern mit. In diesem Fall mussten sie sich aufgrund der Altershierarchie bei den Tao den Vorstellungen der älteren Generationen von Kinderpflege und Erziehung beugen. Beobachtungen und statistische Auswertungen legen nahe, dass der Anteil der gegenwärtig bei ihren Großeltern aufwachsenden Tao-Kinder mehr als ein Drittel beträgt. Diese Situation führt dazu, dass nach wie vor in der Sozialisation und Erziehung von Tao-Kindern in einem hohen Maße traditionelle Inhalte weitergegeben werden.

Man kann die Bereitschaft, Kinder in die Pflugschaft der Großeltern zu geben, zum einen aus der Notsituation heraus verstehen, in die viele Tao aufgrund der prekären Verdienstmöglichkeiten auf Lanyu geraten sind. Eine alternative Sichtweise auf die vermehrt bei den Tao auftretenden Kindespflegschaften besteht in einem vom westlich-europäischen Muster abweichenden Form des

⁵⁰⁷ Viele der permanent in Taiwan lebenden Tao heiraten dort Han-Chines*innen oder Angehörige anderer TYZM-Gruppen. Nicht wenige von ihnen gelten als verschollen. Das Scheitern vieler Tao in der taiwanesischen Mehrheitsgesellschaft ist ein trauriges und wenig erforschtes Thema (siehe YU 1991).

⁵⁰⁸ Einen Extremfall stellte eine 42-jährige Großmutter dar, die allein für ihren 5-jährigen Enkel sorgte. Sie litt unter einer „Depression“ (憂鬱症 *youyuzheng*), die im lokalen Kontext als „Besessenheit mit *Anito*-Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) interpretiert wurde (vgl. 11.2.4). Bei ihrem Mann bestand ein gravierendes Alkoholproblem, sodass eine Hilfestellung seinerseits nicht möglich war. Aufgrund ihrer „Besessenheit“ und der Alkoholkrankheit ihres Mannes wurde das Paar von den *zipos*-Angehörigen gemieden. Ohne „Funktionswert“ (*moyat*) galt die Großmutter in der Gesellschaft der Tao als „zu nichts nütze“ (沒有用 *mei you yong*) und musste sich selbst darum kümmern, wie sie zusammen mit ihrem Enkel über die Runden kam. Die Situation wurde während meiner Forschung immer unhaltbarer, weil ihr Mann sie schlug, wenn er betrunken war. Schließlich half ihr ein *dehdeh* – ein außenstehender taiwanesischer Forscher, der seinerseits TYZM war und zu den Handwerkstechniken der Tao eine Untersuchung durchführte –, abseits des Dorfes eine provisorische Schutzhütte zu errichten, in der sie fortan mit ihrem Enkel lebte. Er übernahm die Kosten für das Baumaterial und entschädigte auch die helfenden *zipos*-Angehörigen der Frau für ihren Einsatz beim Bau der Hütte. Wenn Personen – egal ob Verwandte oder „Außenstehende“ – beim Bau eines Hauses oder bei anderen Tätigkeiten „helfen“ (*semidong*), muss nach getaner Arbeit ein Essen für die Helfer und ihre Haushaltsangehörigen bereitgestellt werden. Dies ist u. a. auch deswegen erforderlich, weil die helfenden Personen selber an diesem Tag keine Nahrung für sich und ihre Angehörigen beschaffen können. Da besagte Großmutter von der Hand in den Mund lebte, war sie nicht in der Lage aus eigenen Mitteln ein adäquates Essen zu organisieren, zu dem traditionell neben Süßkartoffeln und Taro immer auch Fleisch und Fisch gereicht werden müssen. Das Beispiel zeigt, in welchen prekären Verhältnissen einige Kinder auf Lanyu aufwachsen.

Bindungsverhaltens. Denn bis in die jüngere Vergangenheit war es üblich, dass ein Paar, dessen Beziehung sich noch nicht gefestigt hatte und das noch nicht in einem gemeinsamen Haus residierte, ihre ersten 1-2 Kinder kurz nach der Geburt an Personen aus dem Kreise der *zipos* abgaben. Auf diese Weise konnte das Zusammenleben des jungen Paares für einige Jahre erprobt und zudem die Zusammensetzung der Haushalte innerhalb der Verwandtschaftsgruppe „korrigiert“ werden (vgl. 5.6.1). Mein Eindruck ist, dass die meisten Tao über diese frühere kulturelle Praxis heute nicht mehr gerne reden, weil sie kontemporären Vorstellungen und Werten der gesamt taiwanesischen Gesellschaft zuwiderlaufen.⁵⁰⁹

16.2 Säuglingsalter

Eine Konzentration meiner Forschungstätigkeit auf die Gruppe der Säuglinge war aufgrund der von den Tao angenommenen „Schwäche“ (*maomei*; *jimoyat*) ihrer „Freiseelen“ (*pahad*) nicht möglich. Jegliche Frustrationserfahrung soll von ihnen ferngehalten werden, hierzu zählt auch der Umgang mit „fremden Personen“ (*kadwan tao*; *dehdeh*), zu denen ich als Ethnologe gerechnet werde. In den ersten Lebensmonaten werden Säuglinge von der Mutter – die als Hauptbezugsperson auftritt – kaum jemals mit nach draußen genommen, sie verbringen ihre Zeit stattdessen im Inneren der *vahey*. In den Wintermonaten gelten Regen, Kälte und Wind für das Neugeborene als bedrohlich, in den Sommermonaten die Sonneneinstrahlung und allgemeine Hitze. Erst wenn das Kind mit 6-8 Monaten Sitzen gelernt hat, gilt es als widerstandsfähig genug, um bei gutem Wetter gelegentlich mit nach draußen genommen zu werden.⁵¹⁰

Die Pflege der Mutter – und der gelegentlich einspringenden weiteren Bezugspersonen – ist in der frühen Säuglingsphase *proaktiv*. Säuglinge werden, solange sie noch nicht sitzen bzw. laufen können, „nicht heruntergelassen, sondern die ganze Zeit über auf dem Arm oder Schoß der Bezugsperson gehalten“ (不下來小孩子就一直抱 *bu xialai xiao haizi jiu yizhi bao*). Der räumliche Abstand zwischen Säuglingen und Bezugspersonen beträgt im ersten Lebensjahr selten mehr als einen Meter. Ein Ablegen und kurzzeitiges Verlassen des Kindes ist unüblich. Aus Sicht der Tao sollte man

⁵⁰⁹ Ich wurde einmal von einer älteren Frau gefragt, warum wir unsere Kinder nicht während der Zeit meiner Feldforschung bei meiner Mutter in Deutschland gelassen hätten. Aus heutiger Sicht deutscher Mittelklasse-Eltern wäre das Verlassen der eigenen Kinder für solch einen langen Zeitraum etwas gewesen, dass den Kindern geschadet hätte, weil – so unsere Ethnotheorie – Kinder unbedingt ihrer eigenen Mutter (und in etwas abgeschwächter Weise) auch ihres Vaters bedürfen, um zu „gesunden“ Individuen heranzureifen. Das Erziehungsziel der Tao ist jedoch nicht der Aufbau einer intensiven Mutter-Kind- bzw. Eltern-Kind-Bindung, sondern gerade eine Verhinderung tiefer zwischenmenschlicher Beziehungen (vgl. LEVY 1973). Aufgrund der früher gegebenen hohen Mortalitätsrate auf Lanyu wäre eine intensive Bindung zu einer oder nur sehr wenigen Personen dysfunktional gewesen, da ein vorzeitiger Tod dieser Personen zu einer psychisch-emotionalen Schwächung der betroffenen Kinder geführt hätte (siehe auch Kap. 26).

⁵¹⁰ Meine Erkenntnisse über *jüngere* Tao-Säuglinge beziehen sich auf Interview-Aussagen meiner Informant*innen sowie auf sporadische Beobachtungen. Mit *älteren* Säuglingen hatte ich dagegen mehr Kontakt, da diese von ihren Bezugspersonen bei gutem Wetter gelegentlich mit nach draußen genommen wurden. Vor allem bei Spaziergängen in *Iranmylek* mit meinem jüngeren Sohn Theo (der bei unserer Ankunft auf Lanyu 1,5 Jahre alt war) lernte ich *ältere* Säuglinge am Übergang zur Kleinkindphase kennen. Die von mir während der Feldforschung angestellten Beobachtungen von Interaktionen zwischen Säuglingen und ihren Bezugspersonen habe ich auf systematische Weise protokolliert.

Säuglinge auch für wenige Sekunden „nicht allein lassen“ (不會放一個人 *bu hui fang yi ge ren*), da dies aufgrund der überall lauernden *Anito*-Geistwesen als sehr „gefährlich“ (*ikeynanawa*) gilt.⁵¹¹

Ich werde nie vergessen, wie eine Informantin mir bei einem Interview zu den Sozialisationsfaktoren auf sehr anschauliche Weise vormachte, was ihrer Meinung nach mit einem alleingelassenen Kind geschehen würde: Sie verdrehte die Augen, entstellte das Gesicht und führte mit verdrehten Handgelenken und gekrümmten Fingern Bewegungen aus, die mich an eine spastische Lähmung erinnerten. Es handelte sich hierbei um Symptome, die durch die *Anito* hervorgerufen wurden. Die bösartigen Geistwesen nutzen die sich ihnen bietenden Gelegenheiten, alleingelassene kleine Kinder zu „quälen“ (*jyasnesnekan*), schamlos aus und versuchen, sich ihrer noch „schwachen/weichen Seelen“ (*jimoyat o pahad*) zu bemächtigen. Die Tao sagen, dass die „*Anito* mit dem Kind spielen“ (魔鬼會玩孩子 *mogui hui wan haizi*). Es wird angenommen, dass die *Anito* kleinen Kindern in solchen Momenten „die Augen ausgraben“ (挖孩子的眼睛 *wa haizide yanjing*) und ihre „Arme und Hände verkrüppeln“ (孩子的手就會變成殘障 *haizide shou jiu hui biancheng canzhang*).

Um Kinder zu schützen, können bestimmte Objekte, die über magische Kräfte verfügen, in deren Nähe platziert werden. Diese Objekte besitzen auf bösartige Geistwesen eine „abschreckende“ (避邪 *bixie*) Wirkung. Wenn im Notfall ein Säugling doch einmal kurzfristig alleine gelassen werden muss, besteht die Möglichkeit, ihn mit einem Stück „traditionellen Gewebes“ (*ayob*) zuzudecken. Das Auflegen der Kleidung erhöht das „Sicherheitsgefühl“ (*mahanang so onowned*) des Säuglings und bewirkt, dass dessen „Seele am Körper Halt findet“ (*panaptan so pahad*). Wenn Frauen traditionelle Kleidung fertigen, sprechen sie bei ihrer Fertigstellung magische Schutzformeln. Sie sagen sinngemäß: „Beschütze unsere Familie/ unseren Haushalt“ (保護我們一家人 *baohu women yi jia ren*). Ungebetene Personen (ganz gleich ob *Tao* oder *Anito*), die diese Kleidung berühren, müssen mit magischer Vergeltung rechnen (vgl. 6.3 + 7.3.2).

Eine weitere effektive Maßnahme, um Säuglinge vor den *Anito* zu schützen, besteht darin, einen „Ritualdolch“ (*savali; takzes*) neben das Kind zu legen. Hierbei handelt es sich nach Auffassung der Tao um belebte Objekte, die mit magischer Energie aufgeladen sind und „Feinde“ zu töten vermögen. Bestimmten „Dolchen“ wird nachgesagt, dass sie „fliegen“ (*somalap*) können, um „Rache“ (*patonggalen*) zu üben (DE BEAUCLAIR 1958: 99). Man sagt, dass sich „dreckige Sachen“ (*marahet ta vazvazey*) allgemein vor Metallklingen „fürchten“ (*maniahey*) und deshalb nicht näher herantrauen. Wenn „traditionelle Kleidung“ oder ein „Ritualdolch“ auf bzw. neben einem

⁵¹¹ Fehlhandlungen des Säuglings, die ihn selbst gefährden, können nach Auffassung der Tao nicht von den bösartigen Machenschaften der *Anito* getrennt werden. So „sorgen sich“ (*ikeynanawa*) Bezugspersonen, dass sich unbeaufsichtigte Säuglinge in ihrer „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) etwas „Giftiges“ oder „Dreckiges“ – also einen Gegenstand mit *marahet*-Qualität – „in den Mund stopfen würden“ (亂吃東西 *luan chi dongxi*). Als Beispiel wurde „Ziegenkot“ (羊大便 *yangdabian*) genannt, die aufgrund des freien Grasens dieser Tiere überall auf Lanyu herumliegt.

Säugling abgelegt sind, können Bezugspersonen in seiner Nähe einfachen Haushaltstätigkeiten wie z. B. Wäsche waschen nachgehen.

16.2.1 Liegen, sitzen, laufen

Die Stationen der motorischen Entwicklung des Säuglings bilden aus lokaler Perspektive fundamentale Entwicklungsschritte: Aus einem Wesen, das zunächst nur *liegen* kann und sich nicht selbst zu helfen weiß, entsteht binnen eines Jahres ein Kind, das zunächst zu *sitzen* vermag und schließlich über die Fähigkeit zu *laufen* verfügt. Letzteres, das eigenständige Laufen, ist die Basis für autonomes Handeln. Es ist die Voraussetzung zum „Arbeiten“ (*mivazey*), für die Beschaffung von Nahrung.

Die motorische Entwicklung des Säuglings geht mit einer Veränderung der Tragetechniken einher. Neugeborene werden auf beiden Armen bzw. vor der Brust der Bezugsperson gehalten, weil „ihre Körper noch so weich sind“ (身體還很軟 *shenti hai hen ruan*). Üblicherweise wird das Neugeborene an Taille und Kopf festgehalten. Sobald es mit ca. 3 Monaten seinen Kopf selbst halten kann, wird dieser beim Tragen gegen die Schulter der Bezugsperson gelehnt. Sobald ein Säugling sitzen kann (6-8 Monate) wird er zunehmend häufiger abgesetzt. Zunächst sitzt er auf dem Schoß, später auf den verschränkten Beinen der Bezugsperson oder direkt neben ihr. Einige Interviewpartnerinnen gaben an, dass sie mit „Säuglingen, die bereits gut sitzen können, vergleichsweise weniger Körperkontakt haben“ (坐下來的比較少抱了 *zuoxialaide bijiaoshao baole*). Berührungen zwischen den Bezugspersonen und ihren Kindern stellen aus Sicht von Bezugspersonen keinen Wert an sich dar; intensiver Körperkontakt wird nur so lange aufrechterhalten, wie Säuglinge ihn benötigen. Wenn Säuglinge bereits gut allein sitzen können, nehmen sie mit ca. 1,5 Jahren allein auf einem Stuhl Platz. Dies ist zugleich eine der vielen Übergänge vom Säuglingsalter zum Kleinkindalter.

Sobald das Kind mit ca. 10 Monaten stehen kann, wird es überwiegend „auf dem Rücken getragen“ (*savaven*; 往後抱 *wang hou bao*). Dort sitzt es auf den nach hinten gerichteten und ineinander verschränkten Händen der Bezugsperson. Es muss sich an ihrem Rücken festklammern, damit es einen sicheren Halt hat.⁵¹²

Ein Säugling (oder Kleinkind) kann nur von „bekannten Personen“ (認識的人 *renshide ren*) auf den Arm genommen werden. Hierbei handelt es sich um Angehörige der *in-group*, „die es im Alltag häufig zu sehen bekommt“ (常常看到的人 *changchang kandaode ren*).⁵¹³ Vor „fremden

⁵¹² Das Tragen des Säuglings in einem Tuch wird heute ebenfalls praktiziert. Bisweilen werden Säuglinge auch „auf der Hüfte getragen“ (側抱 *cebao*).

⁵¹³ Die Tao sagen, dass man einen Säugling, der die Arme nach einem ausstreckt, unbedingt auf den Arm nehmen muss. Dies ist u. a. auch deswegen notwendig, da jegliche Frustrationserfahrung des Säuglings verhindert werden soll, damit der fragile „Halt seiner Seele“ am „körperlichen Selbst“ nicht gefährdet wird.

Personen“ und solchen, die „ein finsternes Gesicht“ (*marahet so moin*; 臉很凶 *lian hen xiong*) aufsetzen, hat das Kind „Angst“ (*maniahey*): „Es läuft vor ihnen davon und fängt an zu weinen“ (孩子會跑掉, 會哭 *haizi hui paodiao, hui ku*). Die Bezugspersonen erwarten derartiges kindliches Verhalten im Umgang mit „Fremden“ und unternehmen nichts, um die diffuse Grenze zwischen *in-group* und *out-group* zu überwinden.

Mit ca. 1,5 Jahren gelten Tao-Kinder als robust genug, um ohne permanenten Körperkontakt auskommen zu können. Von diesem Alter an werden Kinder kaum noch getragen; sie müssen nun zunehmend selbst laufen. Die meisten Kinder vermissen den Zustand des Getragen-Werdens, der mit einem „Gefühl der Geborgenheit“ (*mahanang so onowned*) einherging. Sie haben jedoch gelernt, dass das Einfordern dieses Komforts von den Bezugspersonen in den meisten Situationen abgelehnt wird. Da sie in der Interaktion mit älteren Personen ihrer Verwandtschaftsgruppe nicht fordernd auftreten dürfen und „Widerworte“ (*patonggalen*) oder andere Formen des Protestes von den Bezugspersonen nicht toleriert werden, können sie ihrem Wunsch, weiterhin getragen zu werden, keinen Ausdruck verleihen.

16.2.2 Stillen, füttern, selbst essen⁵¹⁴

Mit der motorischen Entwicklung des Säuglings und seiner sich sukzessiv erhöhenden Selbstständigkeit geht eine allmähliche Distanzierung von der Mutter einher, die sich u. a. bei der Nahrungsaufnahme bemerkbar macht. Es handelt sich ebenso wie beim sitzen und laufen Lernen um universale menschliche Entwicklungsschritte, die bei den Tao eine kulturspezifische Evaluierung und Markierung erfahren haben. Denn die körperliche Abhängigkeit des Säuglings von der Mutter und anderen Bezugspersonen soll bei den Tao möglichst schnell überwunden werden. Keinesfalls wird sie künstlich hinausgezögert, wie es in vielen chinesischen Familien der Fall ist, in denen Kinder auch noch mit 4 oder 5 Jahren von ihren Bezugspersonen mit Stäbchen gefüttert werden.⁵¹⁵ Spätestens bis zum Ende der Säuglingsphase hin sollen Tao-Kinder das selbstständige Essen gelernt haben.

In der traditionellen Zeit stillte man Kinder so lange wie möglich, d. h. bis zur Geburt des nächsten Geschwisterkindes oder solange eine Frau über Milch verfügte. Noch in den 1980er-Jahren war es allgemein üblich, Säuglinge bis zum Alter von 3-4 Jahren zu stillen. Seitdem immer mehr Tao-Familien über die finanziellen Mittel verfügen, ihren Säuglingen Milchpulver als Muttermilch-Ersatz

⁵¹⁴ Siehe auch Abschnitt *Wilde Nahrung erbeuten, Nahrung für andere produzieren* in Kapitel 17.

⁵¹⁵ Bei meinen Aufenthalten in Taipeh und Taidong habe ich systematisch beobachtet, wie han-chinesische Mütter mit ihren Kindern in der Öffentlichkeit interagieren. Eine weitere Form der Abhängigkeit zu den Bezugspersonen besteht, wenn chinesische Kinder hinfallen. Sie bleiben dann bis zum Alter von ca. 10 Jahren auf dem Boden liegen bis sie von ihren Müttern (oder einer sonstigen Bezugsperson) wieder „aufgehoben“ werden. Die Sozialisationspraktiken der Tao laufen diesem auf Abhängigkeit basierendem Trend entgegen. Bei den Tao wird Autonomie viel stärker innerhalb des Sozialisations- und Erziehungsprozesses betont als dies bei den Han-Chinesen der Fall ist.

zu verabreichen, hat sich das Stillverhalten jedoch gravierend verändert. Die Kinder der von mir befragten Bezugspersonen wurden durchschnittlich mit ca. 3,5 Monaten abgestillt.⁵¹⁶

Das Stillen (bzw. die Verabreichung eines Fläschchens mit Milchpulver) dient der Versorgung des Säuglings mit kräftigender Nahrung. Eine besondere Form der Mutter-Kind-Bindung steht dabei jedoch nicht im Vordergrund. Zumindest wurde die durch das Stillen entstandene Beziehung zum Kind von keiner der interviewten Frauen als etwas Wichtiges hervorgehoben. Aus ihrer Sicht erfolgte das Abstillen eher beiläufig, ihm wurde in keiner Weise hinterhergetrauert. Die emotionale Wärme der Mutter findet ihren Ausdruck weniger auf der affektiven und emotionalen Ebene als vielmehr durch das Geben von Nahrung an sich (siehe 19.3.4 + Kap. 26).

Heute stillen viele Tao-Frauen vorzeitig ab, weil sie „Angst haben, dass ihre Milch nicht ausreichend ist“ (怕奶不夠 *pa nai bu gou*) oder „nicht über genügend Nährstoffe verfügt“ (沒有營養了 *mei you yingyang le*). Milchpulver wird von einer Mehrheit der Tao als optimal angesehen, da seine Verabreichung dem Kind ein sicheres körperliches Wachsen und Gedeihen garantiert. Die Sättigung des Kindes, sein physisches Überleben, steht bei diesen Überlegungen der Bezugspersonen klar im Vordergrund. Milchpulver ist angeblich geschmacklich süßer, weshalb sich das Abstillen der Kinder von der Brust in allen Fällen als unproblematisch erwies.⁵¹⁷ Alle interviewten Mütter und Großmutter berichten, dass die Säuglinge nach einmaligem Trinken des Milchpulvers kein Interesse mehr an der Muttermilch zeigten.

Vorzeitig versiegende Milch stellt in den Erinnerungen der Tao ein wiederkehrendes Thema dar, das bisweilen wie ein kollektives Trauma anmutet. Im Gründungsmythos von *Iranmeylek* ist von hungernden Kindern die Rede, weil die Milch ihrer Mütter versiegt war; Personen mussten ausgesandt werden, um alternative Nahrung herbeizuschaffen.⁵¹⁸ Viele ältere Tao berichteten mir von Kindern, die in früherer Zeit wegen des Todes oder des Milchmangels ihrer Mütter nicht mehr gestillt werden konnten und deshalb notdürftig mit vorgekauften Süßkartoffeln gefüttert werden mussten. Drei der von

⁵¹⁶ Mir wurden in den Interviews zu den Sozialisationsfaktoren die Abstillzeiten von insgesamt 14 Kindern genannt. Zwei dieser Kinder wurden 4 Jahre lang gestillt, die übrigen Kinder zwischen 1-6 Monaten. Das jahrelange Stillen einer kleinen Minderheit kann über die prekäre Einkommenssituation der beiden betroffenen Familien erklärt werden. Sie hatten schlichtweg kein Geld, um Milchpulver zu kaufen.

⁵¹⁷ Bereits in den 1970-80er Jahren rührten einige Mütter ihren Kindern Zucker in den Brei, damit diese Gefallen an ihm fanden und genügend davon aßen.

⁵¹⁸ Um den Milchfluss stillender Mütter anzuregen, gaben die Angehörigen den Frauen Fischsuppe zu trinken. Diese Suppe bestand aus sogenannten „Dreiecksfischen“ (*ivey*; 三角魚 *sanjiaoyu*), die über eine dreieckige oder viereckige Form verfügen und bei Ebbe in den Kanälen und Wasserwegen des Korallengesteins gefangen werden können. Die Beschaffung dieser etwa Handteller großen Fische war (und ist) – wie das Fischen allgemein – eine Aufgabe der männlichen Haushaltsangehörigen. Die betroffenen Mütter tranken jeden Tag große Mengen an Fischsuppe, was nach Aussage älterer Tao-Frauen sehr „mühsam“ (*yamazikna*) war, weil sie sich beinahe übergeben mussten. Interessant ist hier der Gedanke einer männlichen Kontrolle des Milchflusses durch die Beschaffung geeigneter Nahrung (vgl. BAMFORD 1998).

mir befragten Mütter gaben als Grund für das vorzeitige Abstillen ihrer Kinder „Blutarmut“ (貧血 *pinxue*) an.⁵¹⁹

Bis ca. 1980 haben Tao-Frauen die Kinder der *in-group* „gemeinsam gestillt“ (一起餵 *yiqi wei*). Auf diese Weise war es den jeweiligen Müttern möglich, jeden Tag für wenige Stunden auf ihr Feld zu gehen, um Unkraut zu jäten und Knollenfrüchte für das Abendessen mit nach Hause zu bringen. Die Kinder blieben dann in der Obhut anderer Frauen zurück, die über Milch verfügten und für eine Gegengabe (z. B. Süßkartoffeln oder Fische) das betreffende Kind stillten. Das gegenseitige Stillen war ein zentraler Marker von Verwandtschaft bzw. von Kommensalität (vgl. 6.1).⁵²⁰

Kinder werden von den Tao nur solange gefüttert, wie sie noch nicht selbst essen können. Zumeist bekommen Säuglinge heute einen mit Kuhmilch angerührten „Reisbrei“ (稀飯 *xifan*), dem manchmal auch traditionelle Nahrungsmittel wie Süßkartoffel, Taro und Fisch beigefügt werden. Kinder, die gefüttert werden müssen, essen in der Regel nicht mit den Erwachsenen zusammen. Eine Teilnahme an den regulären Mahlzeiten der übrigen Haushaltsmitglieder erfolgt erst, wenn sie die grundlegenden Techniken des selbstständigen Essens beherrschen und außerdem gelernt haben, sich während des Essens „ruhig“ (*mahanang*) zu verhalten. Ein während der Einnahme der Mahlzeit „weinender“ (*amlavi*) oder gar „schreiender“ (*amlololos*; *valvalakan*) Säugling führt durch sein (Fehl-)Verhalten eine „Verunreinigung“ (*matuying*) des gesamten Essens herbei, das sich nun nicht mehr zum Verzehr eignet und weggeworfen werden muss. Die Strafe für den ungerechtfertigten „Ärger“ (*somozi*) eines Haushaltsmitglieds (gleich welchen Alters) ist somit kollektiver Nahrungsentzug. Die auf das Essen bezogenen Benimmregeln der Tao werden sehr streng gehandhabt. Bereits mit ca. 1,5 Jahren sind Säuglinge in der Lage, auf erstaunlich saubere und manierliche Weise selbst zu essen. Neben dem Hunger des Säuglings dürfte sein Wunsch nach sozialem Anschluss einer der Gründe sein, weshalb er sich in einem vergleichsweise frühen Alter beim Essen „wie ein Erwachsener“ verhält. Bereits in frühem Kindesalter erlernen Tao-Säuglinge (bzw. -Kleinkinder) somit zwei zentrale Zusammenhänge, auf denen die Werte ihrer Gesellschaft aufbauen: 1. die schädliche Auswirkung des „Ärgers“ (*somozi*) für das Überleben des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) und 2. die Gefahr der sozialen Ausgrenzung als eine Reaktion auf soziales Fehlverhalten.

⁵¹⁹ Mir liegen keine Angaben darüber vor, ob es bei den Tao eine erhöhte Wahrscheinlichkeit gab oder gibt an Sichelzellenanämie zu erkranken. Bis zur systematischen Ausrottung der Anophelesmücke in den 1950er- Jahren war Lanyu eine malariaverseuchte Insel (DEPARTMENT OF HEALTH, TAIWAN 1991). Diverse Studien deuten darauf hin, dass lebensbedrohliche Komplikationen dieser Erkrankung bei Personen, die an Sichelzellenanämie leiden, nicht eintreten (z. B. MALOWANY & BUTANY 2012). Die Sichelzellenanämie kann deshalb in bestimmten Gegenden als eine genetische Anpassung aufgefasst werden, die zumindest in der Vergangenheit einen Überlebensvorteil darstellte.

⁵²⁰ Früher kam es aufgrund der allgemeinen Nahrungsmittelknappheit gelegentlich vor, dass eine Amme für das Stillen eines Kindes keine Gegengabe erhielt. Später, wenn dieses Kind erwachsen geworden war, appellierte die in die Jahre gekommene Amme an sein *apiya so nakenakem* und bat es um eine Entschädigung für die zuvor erfahrene Wohltat. Es musste dann die Frau, die es früher gestillt hatte, im Alter mit Lebensmitteln versorgen. Das Stillen anderer Kinder kann deshalb als ein System der Altersvorsorge bei den Tao betrachtet werden.

16.2.3 Weinen, zeigen, sprechen

Ein dritter Bereich, der für das Raumverhalten von Säuglingen und Bezugspersonen bedeutsam ist, ist die Entwicklung des Sprechens an sich. Säuglinge sollen sehr früh lernen, ihre Bedürfnisse zu kontrollieren und durch sprachliche Akte zu kommunizieren. Generell gilt, dass „weinen“ (*amlavi*) von den Bezugspersonen von etwa 10 Monaten an als unangemessenes Verhalten angesehen wird. Kinder, die ohne sozial akzeptablen Grund „weinen“, werden von ihren Bezugspersonen in der Regel weder getröstet, noch erfahren sie eine fürsorgliche Behandlung (siehe Kap. 24). Wie ich im III. Teil dieser Arbeit bereits ausgeführt habe, wird das „Weinen“ kleiner Kinder als eine „Schwächung“ ihrer fragilen „Seelen“ aufgefasst und muss deshalb zu ihrem Wohle unbedingt unterbleiben. Bestenfalls werden „weinende“ Kinder von ihren Bezugspersonen „nicht weiter beachtet“ (*jiozayan*). In bestimmten als „gefährlich“ (*ikeynanawa*) eingestuften Situationen⁵²¹ ist es aus Sicht der Tao erforderlich, dergleichen Verhalten durch harsche Sanktionen zu unterbinden. (Hierzu zählt z. B. das „Schimpfen“ (*ioya*) und „Klappen auf die Hände“ (*kabagbag*), das ich in Kapitel 22 behandeln werde.)

Allerdings wird auch von den Tao anerkannt, dass Säuglinge unter 10 Monaten, die weder „zu zeigen“ (用比的 *yong bide*) noch „zu sprechen“ (用講的 *yong jiangde*) gelernt haben, ihre Bedürfnissen nur „durch weinen“ (用哭的 *yong kude*) artikulieren können. Typische Situationen, in denen jüngere Säuglinge „weinen“, sind nach Aussagen meiner Interviewpartner*innen „Hunger“ (肚子餓 *duzi e*), „Stuhlgang“ (大便 *da bian*) und „Langeweile“ (無聊 *wuliao*). In den ersten Lebensmonaten ist es deshalb die Aufgabe der Bezugspersonen, vorausschauend zu handeln und Momente kindlicher Frustration nach Möglichkeit zu unterbinden. Sie müssen die *körperlichen Bedürfnisse* ihrer Säuglinge ständig im Blick behalten und darauf Acht geben, dass diese genügend essen, keine feuchten Windeln anhaben und stets über eine angenehme Körpertemperatur verfügen.⁵²² Da die Tao traditionellerweise kein Konzept von „Psyche“ haben, werden Frustrationserfahrungen von Säuglingen und Kleinkindern, die nicht auf körperlichem Unwohlsein basieren, in der Regel nicht ernst genommen bzw. aufgrund des animistisch geprägten Denk- und Fühl-Rahmens der Tao entsprechend anders bewertet.

Die *proaktive* Betreuung jüngerer Säuglinge führt dazu, dass diese das Senden von Appellen nicht (oder nur im geringen Maße) zu erlernen brauchen, da sich idealerweise ständig jemand um sie kümmert und nur wenige Situationen entstehen, in denen sich ihr „körperliches Selbst unangenehm anfühlt“ (*yamarahet o kataotao*). Die kurz vor Beginn des zweiten Lebensjahres einsetzenden erwachsenenzentrierten und bisweilen harschen Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen stellen

⁵²¹ Außerhalb des Wohnhauses wird das „Weinen“ der Säuglinge als besonders „gefährlich“ angesehen, weil die *Anito* sofort auf den schwächlichen Zustand der kleinen Kinder aufmerksam werden und herbeieilen.

⁵²² Die Bezugspersonen verspüren großes „Mitleid“ (*mangasi; makarilow*) mit ihren Kindern, die sich noch nicht selbst helfen können.

eine qualitative Veränderung im Umgang mit Säuglingen dar, von denen nun die Unterdrückung bestimmter Verhaltensweisen wie dem „Weinen“ oder „Trotzen“ (*masosolien*) zunehmend erwartet und bisweilen rigoros eingefordert wird. Älteren Säuglingen wird so die Möglichkeit genommen, ihren „Unmut“ (*marahet so onowned*) durch demonstrative „Traurigkeit“ oder „Verärgerung“ zu artikulieren. Da sie sich im vorsprachlichen Alter entweder gar nicht oder aber nur auf subtile Weise mitteilen können, müssen die Bezugspersonen lernen, ihre Ausdruckszeichen richtig zu interpretieren.⁵²³

Ältere Säuglinge haben die Erfahrung gemacht, dass man ihnen ihre Müdigkeit häufig nicht anmerkt. Sie haben bereits gelernt, dass „weinen“ nicht zur gewünschten Reaktion führt. Sie krabbeln deshalb selbst zur Matratze, um sich zum Schlafen hinzulegen (想睡覺會自己睡覺 *xiang shuijiao hui ziji shuijiao*⁵²⁴). Oder sie suchen die körperliche Nähe der Bezugsperson, um auf diese Weise anzudeuten, dass sie müde sind und schlafen wollen.⁵²⁵ Wenn ältere Säuglinge Hunger haben, „weinen“ sie nicht mehr, sondern „greifen selbst nach der Flasche, um sie der Mutter zu geben“ (孩子會拿奶瓶給媽媽 *haizi hui na naiping gei mama*). Die Unmöglichkeit, vom „Weinen“ als einem Appell an die Bezugspersonen Gebrauch zu machen, führt dazu, dass Tao-Kinder sehr früh lernen, auf Gegenstände zu zeigen, um so die Aufmerksamkeit ihrer Bezugspersonen richtig zu lenken. Wenn ein Kind etwas Bestimmtes essen will, zeigt es mit dem Finger darauf. Wenn es in die Windel gemacht hat, „reibt es mit seiner Hand dagegen“ (用手比奶片 *yong shou bi naipian*). Manchmal ziehen ältere Säuglinge Erwachsene an der Kleidung zur Haustür, um ihnen zu signalisieren, dass sie gerne draußen spazieren gehen möchten.

Die harsche Unterbindung des „Weinens“ durch die Bezugspersonen führt zu einer vergleichsweise sehr frühen intrapersonalen Regulation bei Tao-Kindern. Anstatt eine prompte Bedürfnisbefriedigung durch die Bezugspersonen einzufordern, lernen sie bereits vor dem zweiten Lebensjahr in immer weiteren Lebensbereichen, die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung aufzuschieben oder eben selbst aktiv zu werden. Die kulturspezifische Modulierung der sozio-emotionalen Kindesentwicklung bei den Tao bewirkt eine sehr frühe kindliche Autonomie. In dem Maße, in dem ältere Säuglinge zu eigenständigem Handeln befähigt sind, verwandelt sich der proaktive Betreuungsstil ihrer Bezugspersonen in ein zunehmend *reaktives* Verhalten.

⁵²³ Je harscher Bezugspersonen ihre Kinder sanktionieren, desto schwieriger fällt ihnen die korrekte Interpretation kindlicher Bedürfnisse. Ein mir bekannter Junge, der mit einem gewalttätigen Großvater aufwuchs, „weinte“ bereits im Säuglingsalter nicht mehr, wenn er Hunger hatte oder in die Windel gemacht hatte. Von der Möglichkeit, Appelle an seine Bezugspersonen zu senden, machte er keinen Gebrauch mehr. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass es sich hierbei um ein Extrembeispiel handelt, das auf die familiäre Suchtproblematik zurückzuführen ist.

⁵²⁴ Wörtl.: „Wenn sie schlafen wollen, legen sie sich selbst schlafen.“

⁵²⁵ Manchmal versuchen ältere Säuglinge, wenn sie müde sind, ihren Bezugspersonen „auf den Rücken zu klettern“ (爬在你的後面 *pa zai ni de houmian*). Auch wurde mir berichtet, dass sie in diesen Situationen bisweilen ihre Mütter „schlagen“ (*kabagbag*). Die schlagende Handbewegung ist in diesem Fall aber eher die Andeutung eines Schlags, da sie nur auf leichte Weise ausgeführt wird.

Das Gestikulieren der Säuglinge wird von ersten erlernten Wörtern begleitet. Das Zeigen kann als eine Vorläuferform des Sprechens aufgefasst werden. Auch wenn *weinen*, *zeigen* und *sprechen* aufeinander aufbauende Entwicklungsschritte darstellen, treten diese drei Strategien anfänglich noch parallel auf. Eine Mutter sagte im Interview, dass ihre Kinder zunächst das „Ausdrucksverhalten der Mutter überprüfen würden“ (先看我的表现 *xian kan wode biao xian*), bevor sie sich dazu entschließen würden, in einer gegebenen Situation zu „weinen“ oder zu sprechen. Kinder agieren innerhalb des Sozialisationsprozesses als Co-Akteure, sie modifizieren ihr Verhalten je nach Situation. Wenn das Gesicht der Mutter „ernst und böse“ (*marahet so moin*; *masozi*) aussieht, ist die Wahrscheinlichkeit größer, dass sie den Drang zu „weinen“ unterdrücken und von der „Sprache“ (*ciring*) Gebrauch machen; guckt die Mutter hingegen „freundlich“ (*masarey so moin*), steigen die Chancen, dass kleine Kinder ihrem Drang zu „weinen“ nachgeben.

Bereits 1-jährige Säuglinge sind normalerweise in der Lage, erste Wörter zu sprechen. Mit etwa 1,5 Jahren ist ihr Sprachverständnis so weit entwickelt, dass eine Kommunikation zwischen Kindern und Bezugspersonen über „Sprache“ möglich ist. Der einsetzende Spracherwerb der Kinder ist ein Zeichen für ihr erwachendes *nakenakem*. Von nun an geht man davon aus, dass Kinder allmählich anfangen, die „Dinge zu verstehen“ (懂事情 *dong shiqing*). Ihr Erinnerungsvermögen ist jedoch längst noch nicht voll ausgeprägt, da sie die „Ermahnungen“ (*nanaon*) der Bezugspersonen immer wieder „vergessen“. In der Kleinkindphase (ca. 1,5 Jahren bis ca. 3,5 Jahre) tendieren Bezugspersonen deshalb dazu, „Ermahnungen“ häufig zu wiederholen. In der Kindheitsphase wird sich dieses Verhalten verändern, denn im Umgang mit etwas älteren Kindern neigen die Tao dazu, auch wichtige Inhalte nur ein einziges Mal zu sagen. Dadurch ist es für Kinder erforderlich, den Bezugspersonen genau „zuzuhören“ (*mangamyzing*) und sich das Gesagte einzuprägen.

Zum Ende der Säuglingsphase und während der Kleinkindphase markieren die Erwachsenen das Negative, indem sie alle zu unterlassenden Handlungen der Kinder mit einem „不可以!“ („*Bu keyi!*“; etwa: „Das darf man nicht!“; „*Beken!*“) kommentieren. Dieser ständig zu vernehmende Ausspruch wird mit einer gewissen Eindringlichkeit und Vehemenz hervorgebracht – von Säuglingen und Kleinkindern wird unbedingter Gehorsam erwartet. Kinder, die z. B. an einem Feuerzeug Interesse haben und ihre danach ausgestreckte Hand trotz eines ermahnenden „*Bu keyi!*“ nicht sogleich zurückziehen, müssen damit rechnen, dass ihnen „auf die Finger geschlagen wird“ (*kabagbag*).

Die Erziehung von Kleinkindern und Kindern erfolgt vornehmlich über „Sprache“. Die Bezugspersonen „erklären“ (*nanaon*) den Kindern, was sie tun dürfen und was nicht. Idealerweise fügen sich die Tao in die durch die Verwandtschaftsordnung vorgegebenen Rollen. Sind diese Rollen einmal geklärt, ist Sprechen in vielen Situationen nicht mehr notwendig. „Geschwätziges Reden“ (*mazyak*) ist bei den Tao allgemein verpönt, denn „Sprache“ wird als ein spirituelles Medium

angesehen, mit dem man sparsam und bedacht umgehen muss. Die noch „unwissenden“ (*abo so katentengan*) Kinder müssen innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe „schweigen“ (*jimizyak*) und darauf warten, dass sie von den Älteren „belehrt“ werden (vgl. 8.1).

Eine wichtige Entwicklungsaufgabe von älteren Säuglingen und Kleinkindern ist das Erlernen der korrekten Adresstermini der Mitglieder ihrer Verwandtschaftsgruppe. Begegnungen werden bewusst herbeigeführt und in der Regel durch das Reichen eines Leckerbissens an das kleine Kind markiert. Entferntere Verwandte und Freunde der Eltern freuen sich, wenn es ihnen gelingt, das Vertrauen der kleinen Kinder zu gewinnen und sie auf den Arm zu nehmen, ohne dass diese sich „abwenden“ (*jiozayan*) oder gar zu „weinen“ (*amlavi*) anfangen. Auf diese Weise lernen Säuglinge und Kleinkinder alle für sie wichtigen Personen ihres Umfeldes näher kennen. Zum Ende der Kleinkindphase hört diese besondere Behandlung durch das soziale Umfeld der Kinder auf. In der Kindheitsphase werden sie in der Regel von den Erwachsenen „nicht mehr beachtet“.⁵²⁶

In der Säuglingsphase erfolgt ein allmählicher Übergang von einem *proximalen* zu einem *distalen* Betreuungsstil, der sich zugleich in der Kinderpflege in einem Wechsel von einem *proaktiven* hin zu einem eher *reaktiven* Verhalten der Bezugspersonen äußert (siehe auch Kap. 19). Der Übergang zur Kleinkindphase erfolgt mit ca. 1,5 Jahren, wenn Tao-Kinder laufen und alleine sitzen können, die von den Bezugspersonen empfangene Nahrung selbstständig essen können und ein basales Sprachverständnis entwickelt haben. Der Spracherwerb, der mit der Entwicklung des *nakenakem* einhergeht, wird hierbei von den Tao als zentraler Entwicklungsschritt gewertet (vgl. Kap. 13).

Da man Kinder, die noch über kein Sprachverständnis verfügen, nicht über „Sprache“ erziehen kann⁵²⁷, werden von den Tao bis zum Alter von ca. 1,5 Jahren qualitativ andere Sozialisationspraktiken angewandt, die darauf setzen, „weinenden“ und „herumlärmenden“ (*amlololos; valvalakan*) Säuglingen zu „drohen“ (*anianniahin*) und sie durch Einschüchterung gefügig zu machen und in einen „ruhigen“ (*mahanang*) Zustand zurückzusetzen, in dem eine Wiederanbindung der „Freiseele“ *pahad* an das „körperliche Selbst“ erfolgen kann. Diese Praktiken haben zur Folge, dass Bezugspersonen bei ihren Säuglingen eine „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) evozieren, die maßgeblich zu einer kulturspezifischen Modulierung des weiteren emotionalen Entwicklungsverlaufs bei den Tao beiträgt (siehe Kap. 20-25).

Die auf „drohen“ und „einschüchtern“ basierenden vorsprachlichen Strategien der Sozialisation können als eine Form des von QUINN (2005) postulierten *Prädispositionalen Priming* aufgefasst werden. Der Wechsel von *einer auf Prädispositionalem Priming basierenden Sozialisation* hin zu *einer auf „Ermahnen“/ „Belehren“ (nanaon) basierenden Erziehung* findet in der Kleinkindphase statt. Es ist

⁵²⁶ Ich habe dieses Verhalten der Tao auch gut an meinen beiden eigenen Kindern feststellen können, die zum Zeitpunkt der Feldforschung 1,5 und 5 Jahre alt waren.

⁵²⁷ Interessanterweise besteht hier eine Parallele zum Umgang der Tao mit den *Anito*, mit denen ebenfalls keine verbale Verständigung möglich ist.

unmöglich, ein genaues Kindesalter für die einzelnen Entwicklungsphasen anzugeben, da diese allmählich ineinander übergehen und teilweise große individuelle Unterschiede in der Kindesentwicklung bestehen. Das von mir mit 1,5 Jahren angegebene Alter, das den Übergang von der Säuglingsphase in die Kleinkindphase markiert, stellt deshalb einen *modelhaften Wendepunkt* der skizzierten Entwicklung dar.

16.3 Kleinkindalter

Von Kleinkindern wird erwartet, dass sie sich selbst beschäftigen können. Zu diesem Zweck stellt man ihnen heute ein Angebot aus industriell gefertigtem Spielzeug bereit. Da es in der Tao-Kultur nicht vorgesehen ist, dass sich Erwachsene auf das Niveau von Kindern begeben, spielen Bezugspersonen gar nicht oder aber nur sehr selten mit ihren Kindern. Nur in Familien mit höherem Bildungsgrad ist ein anderes Verhalten feststellbar. Heute gibt es auf Lanyu eine zahlenmäßig kleine vergleichsweise gut ausgebildete Elite, die in Taiwan höhere Schulabschlüsse erlangt hat. Die Ansichten dieser Eltern divergieren z. T. beträchtlich von den traditionellen Vorstellungen der Tao über Kindererziehung. Sie haben erkannt, dass ihre Kinder später einmal in Taiwan über bessere Verdienstmöglichkeiten verfügen werden, wenn sie frühzeitig an Bildung herangeführt werden. Dies führt u. a. dazu, dass Mütter – denen die soziale und somit auch die schulische Erziehung der Kinder obliegt – ihren Kindern bereits mit 2 oder 3 Jahren Bücher vorlesen und allerlei pädagogisches Spielzeug, das teilweise computergestützt ist, bereithalten, um die Intelligenz ihrer Kinder frühzeitig zu fördern.⁵²⁸

In den heißen Sommermonaten ist bei Kleinkindern das Spielen mit Wasser in einer vor dem Haus aufgestellten Wanne sehr beliebt. Heute besitzen die meisten Tao-Haushalte Fernseher, die häufig – wie allgemein in Taiwan üblich – den ganzen Tag über angeschaltet sind. Kleinkinder verbringen mitunter mehrere Stunden am Tag vor dem Fernseher. Solange die Kinder sich „ruhig“ (*mahanang*) verhalten, gehen die Bezugspersonen davon aus, dass sie über ein „gutes Inneres“ (*apiya so onowned*) verfügen.

Wenn Kleinkinder Anzeichen von Unruhe zeigen, werden sie von ihren Bezugspersonen in eine Karre gesetzt und im Dorf spazieren gefahren. Die Bezugspersonen tun dies, damit sich die Kinder wieder „ruhig“ verhalten und nicht „weinen“ (*amlavi*). Aus Sicht der Tao sind die im späten Säuglingsalter und frühen Kleinkindalter zum Einsatz kommenden Babykarren ideale Gefährte, da Kinder aufgrund eines vorne angebrachten Bügels (manchmal auch einer Tischkonstruktion) nicht ohne

⁵²⁸ Diese Tao-Kinder wachsen so ähnlich wie Kinder der taiwanesischen Mittelklasse auf. Die taiwanesische Pädagogik und Schulerziehung wird heute stark von den USA beeinflusst. Die Lehrer*innen der DQGX erstellten ihre Lernmethoden auf der Grundlage „neuster Erkenntnisse amerikanischer Wissenschaftler“. In regelmäßigen Abständen führten sie in der Aula der Schule Informationsveranstaltungen durch, zu denen die Erziehungsberechtigten der Tao-Kinder eingeladen wurden und in denen es darum ging, die Tao für westliche Lern-Theorien zu sensibilisieren.

Weiteres aussteigen können. Die Karre wird deshalb von den Bezugspersonen als ein „sicherer Ort“ angesehen.

16.3.1 Sukzessive Erweiterung des Aktionsradius

Der in der Säuglingsphase begonnene Prozess einer kontinuierlichen Distanzierung des Kindes vom Körper der Bezugsperson setzt sich in der Kleinkindphase durch eine sukzessive Erweiterung des kindlichen „Aktionsradius“ (範圍 *fanwei*) fort. Der nun verstärkt einsetzende Spracherwerb ermöglicht eine distale Betreuung der Kinder durch die Bezugspersonen. Die sukzessive Erweiterung des Aktionsradius findet mit etwa 3,5 Jahren ihren Abschluss. Von diesem Alter an sind Kinder nach Auffassung der Tao in der Lage, sich zusammen mit ihren Peers im Dorf und seiner näheren Umgebung frei zu bewegen.

Mütter lassen ihren Kindern in der Kleinkindphase eine „geteilte Aufmerksamkeit“ (*shared attention*) zukommen, da sie zeitgleich zur Kinderbetreuung einfache Haushaltsaufgaben erledigen oder Nebenerwerbsbeschäftigungen nachgehen⁵²⁹. Die Tao sind sich einig, dass man Kleinkinder noch nicht unbeaufsichtigt lassen darf, weshalb Bezugspersonen immer in der Nähe ihrer Kinder verbleiben. Sie müssen sich jedoch nicht mehr direkt neben ihnen aufhalten, es genügt von ca. 1,5 Jahren an, sie im Blick zu behalten, um in Gefahrensituationen schnell eingreifen zu können. Nach wie vor ist es von größter Wichtigkeit, dass sich die fragile Kindesseele nicht „erschreckt“ (*maogto*), da sie ansonsten in ihrer Unwissenheit „davonfliegt“ (*somalap so pahad*).

Bei den Interviews zu den Sozialisationsfaktoren fragte ich eine junge Mutter, wie weit sich ihr 2-jähriger Junge von ihr entfernen dürfe. Eine 25 Meter entfernte Sitzbank stellte kein Problem dar. Doch eine 50 Meter entfernte „erhöhte Sitzplattform“ (*tagakal*) erschien der Mutter zu weit, da sie bei einem Sturz nicht rechtzeitig bei ihrem Kind sein könnte. Eine andere Mutter ließ ihr 2-jähriges Kind einige Dutzend Meter die Straße in Richtung Gemeindezentrum hinauflaufen, wo sich ständig andere Personen aufhalten, die ggf. eingreifen könnten:

Junge (2 Jahre)

2 歲的孩子，因為比較懂事，會放心，他會去馬路去活動中心玩，自己會回來，但每隔幾分鐘就會去看他在幹什麼。

Mein 2-Jähriger hat angefangen, die Dinge zu verstehen. Bei ihm kann ich mich entspannen. Wenn er die Straße hinaufgeht, um beim HDZX zu spielen, kommt er [nach einer Weile] von allein wieder zurück. Aber alle paar Minuten muss ich die Straße hochgehen, um zu schauen, was er so treibt.

(IW_SozFak_6.6_4)

Die Großmutter eines 2-jährigen Jungen erzählte mir, dass sie „sich Sorgen mache“ (*ikeynanawa*; 擔心 *danxin*), wenn ihr Enkel für kurze Zeit das Zimmer verlässt, in dem sie sich aufhält. Sie befürchtete,

⁵²⁹ Zu den Nebenerwerbstätigkeiten von Müttern zählen z. B. die Fertigung von Kunsthandwerksprodukten für den Verkauf an Tourist*innen und die Vorbereitung von Betelnüssen für den Verzehr.

dass er die steile Treppe zum ersten Stock hinaufsteigen oder an den Möbeln hochklettern würde, die dann umstürzen könnten. Da ihrem Enkel die „Gefahren“ seines Tuns noch nicht bewusst waren – sich sein *nakenakem* noch nicht entsprechend weit entwickelt hatte – konnte eine Ausweitung seines Aktionsradius noch nicht stattfinden.

Die Ausweitung des kindlichen Aktionsradius ist eine allmähliche. Die Bezugspersonen müssen sich sicher sein, dass ihr Kind die ihm vorgegebenen räumlichen Grenzen einhält und keinesfalls in einem unbeobachteten Moment in Richtung *vanwa* rennt.⁵³⁰ Auch muss das Kind gelernt haben, dass es nicht alles, was es vorfindet, in die Hand nehmen darf. Es muss den Besitz fremder Personen achten. Die Bezugspersonen teilen den Kindern durch „Sprache“ (*ciring*) mit, wie weit sie sich von der Bezugsperson bzw. vom Haus entfernen dürfen. Hieran haben sich die Kinder unbedingt zu halten. Ein Kind, das seinen Aktionsradius trotz elterlicher „Belehrung“ (*nanaon*) „überschreitet“ (超過 *chaoguo*), begibt sich in eine Gefahrenzone. Wenn ihm dort etwas zustößt, wenn es sich an einem Gegenstand verletzt oder stürzt, kann es nicht mit einer fürsorglichen Behandlung durch seine Bezugspersonen rechnen. Das Kleinkind erfährt eine harsche Sanktionierung für seinen Ungehorsam. Seine Bezugspersonen sagen zu ihm: „Wer hat dir gesagt, dass du dorthin gehen sollst?“ („誰教你去這個地方?“ „*Shui jiao ni qu zhe ge difang?*“)

Schrammen und generell blutende Verletzungen werden von Kleinkindern als einschneidende Ereignisse erfahren, da sie bis zum Ende der Säuglingsphase von ihren Bezugspersonen so umsichtig betreut wurden, dass selbst kleinere Wunden so gut wie nie entstanden. Durch ihr in körperlicher Hinsicht behütetes Aufwachsen in der Säuglingsphase werden die ersten eigenen Schritte durch die unvermeidbaren Stürze und Unfälle als potenziell „gefährlich“ und „bedrohlich“ markiert. Ein Kleinkind, das sich nicht an die Regeln hält, begeht gewissermaßen die Vorläuferform eines Tabubruchs. Die *Anito* nutzen seine Unachtsamkeit schamlos aus, indem sie seine „Gelenkseelen“ fehlleiten und auf diese Weise dem „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) des Kindes Verletzungen zufügen (vgl. Kap. 11). Einem Kind, das sich immer an die „Instruktionen“ seiner Bezugsperson hält, kann hingegen kein körperlicher Schaden entstehen. Bereits im Kleinkindalter wird auf diese Weise der Zusammenhang zwischen „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) und physischer Sanktionierung erlernt.

Als ich einmal den Laden an der Hauptstraße von *Iranmylek* betrat, sah ich den 2-jährigen Sohn der Tochter des Ladenbesitzers mit blutverkrusteter Nase bei seiner Mutter stehen. Als ich wie bei den Tao allgemein üblich die Mutter fragte, ob sich ihr Kind verletzt hatte, antwortete sie laut und

⁵³⁰ Der „Bootsanlegeplatz“ (*vanwa*) ist für Kinder, die noch nicht schwimmen gelernt haben, ein „gefährlicher“ Ort. Ein unbedachter Schritt kann dazu führen, dass ein Kind ins Wasser fällt und ertrinkt. Bei der jährlich stattfindenden *mivanwa* – einem wichtigen Ritual zu Beginn der „Fliegende Fische-Saison“ – werden männliche Kleinkinder von ca. 1,5 Jahren aufwärts von ihren Vätern mit an die *vanwa* genommen, um dort im Morgengrauen an den rituellen Aktivitäten teilzunehmen. (Weibliche Kleinkinder verbleiben ebenso wie die Frauen im Dorf.) Die Wahrscheinlichkeit ist groß, dass es sich bei den männlichen Kleinkindern um das erste Mal handelt, dass sie das Meer sehen und den „Bootsanlegeplatz“ aufsuchen.

deutlich, sodass ihr kleiner Sohn sie hören konnte: „Er ist hingefallen!“ (,他跌倒了!“ „*Ta jiedao le!*“).⁵³¹ Ihre Aussage war eine Botschaft an das Kleinkind, mit der sie es für seine mangelnde Körperbeherrschung beschämte. Sie empfand neben „Ärger“ (*somozi*; *marahet so onowned*) auch „Verachtung“ (*ikaoya*) und „Abscheu“ (*iyakian*) für ihr Kind, weil es den „Anweisungen“ der Erwachsenen keine Folge geleistet hatte. Da elterliche „Ermahnungen“ durch „Sprache“ erfolgen, die mit dem supranatürlichen Komplex verbunden ist, stellt der Ungehorsam des Kleinkindes zugleich einen Verstoß gegen die spirituelle Ordnung dar (vgl. CAD-Hypothese von ROZIN et al. 1999, nach der Zuwiderhandlung gegen gesellschaftliche Normen „Verachtung“ hervorrufen und Zuwiderhandlung gegen eine als göttlich empfundene Ordnung Gefühle des „Ekels“ bzw. der „Abscheu“).

Die Reglementierung des kindlichen Explorationsverhaltens führt bei den Tao zu einer kulturspezifischen Ausprägung kindlicher „Neugierde“ (好奇 *haoqi*). Kleinkinder sollen bei ihren Erkundungen auf Bekanntes und Sicheres stoßen, nicht aber auf Unbekanntes und potenziell „Gefährliches“. Diese kulturelle Eigenart zeigt sich u. a. auch darin, dass die Tao kein Wort für eine „positive Überraschung“ kennen. Wenn etwas eintritt, das nicht sofort in das bekannte Raster genuin menschlicher Verhaltensweisen und „normaler“ affektiv-phänomenologischer Erscheinungen eingeordnet werden kann, empfinden die Tao *iyak*. Hierbei handelt es sich um ein Gefühl der „Verwunderung“, des „Erstaunens“ und der „Überraschung“, jedoch mit einem dezidiert negativen Beigeschmack. Wer *iyak* empfindet, ist alarmiert, weil er glaubt, ein negatives Omen erblickt zu haben, das auf die Anwesenheit der *Anito* schließen lässt.⁵³²

Es gilt heute als sicher, Kleinkinder im Auto in ein anderes Dorf zu Verwandtenbesuchen mitzunehmen. Auch bringt man heute – im Gegensatz zu früher – kranke Säuglinge und Kleinkinder in das an der Westküste gelegene „Krankenhaus“ (衛生所 *weishengsuo*), um sie dort behandeln zu lassen.⁵³³ Das vermehrte Verkehrsaufkommen auf der Inselrundstraße und in den Straßen des Dorfes hat in den letzten Jahren zu einer Beschränkung des kindlichen Aktionsradius geführt. Immer wieder sind ahnungslose Kleinkinder von taiwanesischen Tourist*innen angefahren wurden, die mit den von ihnen ausgeliehenen Motorscootern mit hoher Geschwindigkeit innerhalb der Siedlungen fuhren. Die

⁵³¹ Bei den Tao werden für gewöhnlich alle Verletzungen kommentiert, die Dorfbewohner*innen haben ein geschultes Auge, mit dem sie selbst die kleinste Wunde sofort am „Körper“ der anderen wahrnehmen.

⁵³² Die mit *iyak* verbundene große Skepsis und Abwehrhaltung wird auch durch ein Zusammenziehen der Augenbrauen über der Nasenwurzel signalisiert. Bereits Kleinkinder machen in irritierenden Momenten von diesem mimischen Ausdruckszeichen Gebrauch.

⁵³³ Bis in die 1980er-Jahre (und teilweise noch später) wurde das Krankenhaus von vielen Tao gemieden. Sterbenskranke Personen – darunter Kinder – wurden lieber zu Hause gepflegt bzw. ihrem Schicksal überlassen, weil sie als zu „geschwächt“ für einen Transport galten und nach Auffassung der Tao unterwegs den *Anito* zum Opfer gefallen wären. Auch ging man davon aus, dass im Krankenhaus selbst besonders viele bösertige Geistwesen konzentriert sind und ihr Unwesen treiben. Die Einlieferung einer kranken Person hätte nach traditioneller Auffassung der Tao ihren sicheren Tod bedeutet (siehe HU 1993).

Bezugspersonen sind sich heute dieser Gefahr bewusst und lassen Kleinkinder nicht mehr auf bestimmten Straßenabschnitten spielen.

17 Kindheitsphase: Die Peer-Gruppe tritt in Erscheinung

Die soziale Interaktion mit den Bezugspersonen verringert sich mit zunehmendem Alter der Kinder. In der Öffentlichkeit ist das Beisammensein von Bezugspersonen und Kindern von etwa 3,5 Jahren an kaum noch zu beobachten. Wenn Erwachsene draußen beim Essen und Trinken zusammensitzen, halten sich Kinder am Rande des Geschehens auf. Aufforderungen, am Tisch Platz zu nehmen, kommen sie in der Regel nicht nach. Sie bekommen von ihnen Leckerbissen gereicht, die sie am Rande des Geschehens im Stehen essen.⁵³⁴ Sie sind viel zu „verlegen“ (*manig*) und „gehemmt“ (*kanig*), um sich zur Tischgesellschaft dazuzusetzen.⁵³⁵ Manchmal machen sich die Erwachsenen einen „Spaß“ (*yapiya piyalalamen*) daraus, Kinder durch direktes Ansprechen in eine „sprachlose Verlegenheit“ (*ya rana jimizyzyak*) zu bringen (vgl. LEVY 1973).

17.1 Hinwendung zu den Peers

Da Kleinkinder ständig von ihren Bezugspersonen behütet werden, machen sie vergleichsweise wenig sinnliche Erfahrungen. So ist es ihnen kaum möglich, mit Sand zu spielen. Auch das Baden an der *vanwa* findet frühestens mit 3 Jahren unter Aufsicht statt. Bestimmte Formen kindlichen Verhaltens, wie die explorative Aneignung der Umwelt, sind nur in Abwesenheit Erwachsener möglich, da letztere im kindlichen Ausprobieren ein „beliebiges“ (*pizavozavoza*) und somit verwerfliches Verhalten sehen, das sie nach Möglichkeit zu unterbinden versuchen.

Die aus kindlicher Perspektive strikten Umgangsformen der Erwachsenen, das stundenlange „Schweigen“ (*jimizyzyak*) und Stillsitzen im Beisammensein mit den Bezugspersonen und die teils harschen Formen der Sanktionierung, bewirken, dass Kinder vom Übergang in die Kindheitsphase an lieber mit ihren Peers zusammen sind als mit den älteren Angehörigen ihrer Verwandtschaftsgruppe. Die Bezugspersonen tragen aktiv zur dieser Separation nach Alter und Generation bei, da sie die Kinder durch „Anblaffen“ (*ioya*) und „Drohen“ (*anianniahin*) mit der zur Schlag-Geste erhobenen rechten Hand immer wieder zum „Weglaufen“ (*miyoyohyo*) bewegen. Die Kinder entfernen sich vom Zuhause, um Sanktionierungen oder Arbeitsaufträgen zu entgehen und treffen ihre Peers, die sich in derselben Situation befinden.

Es gehört zu meinen ersten Eindrücken auf Lanyu, dass sich Kinder zusammen mit ihren Peers und in Abwesenheit von Erwachsenen sehr ungezwungen verhalten, ja geradezu frech,forsch und neugierig – allesamt Verhaltensweisen, die gegenüber ihren Bezugspersonen undenkbar wären. Wenn Kinder in der Gruppe zusammen sind, reden sie viel miteinander, auch hier besteht ein gegenläufiges

⁵³⁴ Durch das *Sitzen* der Älteren und das *Stehen* der Jüngeren wird ein Status-Unterschied markiert (vgl. 8.1).

⁵³⁵ Als mein Nachbar einmal einen riesigen Thunfisch angelte und daraufhin den ganzen Tag lang Gäste bewirtete, „versteckte“ sich seine 7-jährige Tochter im Inneren des Hauses vor dem Fernseher und schaute sich von morgens bis abends Cartoons an.

Verhalten zu ihrer von „Schweigen“ geprägten Präsenz zu Hause bei den Eltern. Gefühle der Nähe und Geborgenheit sowie des gegenseitigen Verstehens werden vor allem zu den engsten „Freunden“ (*kagagan*) aus der Gruppe der Peers empfunden. Man ist sich einander nahe, durchaus auch in einem körperlichen Sinn. Kinder im GYB-Alter (4-6 Jahre) verbringen wesentlich mehr Zeit miteinander und haben mehr Körperkontakt zueinander als zu ihren Eltern bzw. sonstigen Bezugspersonen.⁵³⁶

Wenn Kinder sich verletzt haben und Schmerzen empfinden⁵³⁷ oder aus irgendeinem Grund „traurig“ oder „niedergeschlagen“ (*marahet so onowned*) sind, kann man gelegentlich beobachten, wie sie von ihren Peers „getröstet“ (安慰 *anwei*) werden. Die Peers sitzen dann um das betroffene Kind herum und streicheln es am Kopf.⁵³⁸ Ein Erklären und Besprechen der „schlechten Gefühle“ findet in der Regel nicht statt; sie müssen im *onowned* verbleiben.

Oftmals erfahren Eltern und andere Bezugspersonen aus der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe nichts vom „Kummer“ (*marokow so ononwed*) ihrer Kinder. Wenn Kinder über ein *marahet so onowned* verfügen, begeben sie sich normalerweise nicht nach Hause, um die Bezugspersonen aufzusuchen. Denn fürsorgliche Reaktionen durch diese sind erst zu erwarten, nachdem sich Kinder erfolgreich reguliert haben und wieder ein „lächelndes Gesicht“ (*apiya so moin*) aufgesetzt haben (siehe 24.4.). Kommen Kinder dagegen mit einem „hässlichen Gesicht“ (*marahet so moin*) nach Hause, werden sie bestenfalls „nicht weiter“ von ihren Angehörigen „beachtet“ (*jiozayan*) oder aber „ausgeschimpft“ (*ioya*). Dieses Verhalten der Bezugspersonen bewirkt, dass „schlechte Dinge“ nach *außen* verbannt werden und *innerhalb* des geschützten Wohnbereiches nicht anzutreffen sind. Nach dieser gelebten Praxis ist das *Zentrum* (das Haus bzw. die Siedlung) der Bereich der *Tao*, wohingegen die *Anito* – ebenso wie die dorthin gelangten und mit den böartigen Geistwesen in Verbindung stehenden negativen Gefühle – in der *Peripherie* verortet werden.

Das ständige Unterwegssein mit den Peers hat Auswirkungen auf das Ess- und Schlafverhalten der Kinder. Da Tao-Kinder von der Kindheitsphase an „nicht mehr von den Erwachsenen beachtet werden“ (老人不管他們 *laoren bu guan tamen*), kommen sie oftmals „nur nach Hause wenn sie Hunger haben“ (肚子餓就回家了 *duzi e jiu hui jia le*) oder müde sind und schlafen wollen. Früher fand das Leben der Tao ohne Uhr statt. Man richtete sich bei den Schlafenszeiten nach den Jahreszeiten

⁵³⁶ Bevor Ausbildungs- und Arbeitsaufenthalte in Taiwan seit den 1970er-Jahren dem Leben junger Tao eine gewisse Dynamik verschafften, verbrachten die Angehörigen einer Altersgruppe ihr gesamtes Leben zusammen im Dorf. Die ausgeprägte Tendenz zur Dorfdogamie verhinderte eine spätere Verstreuung der kindlichen Peer-Gruppe (siehe Kap. 4). Da man die Erlebnisse aus der Kindheit teilte, kannte man sich auf eine intime Weise und wusste um die Stärken und Schwächen des jeweils anderen. Zeit des Lebens hatte man miteinander zu tun: als Konkurrent bei der Partnerwerbung, als Tauschpartner, als Mitglied bestimmter Arbeitsgruppen und u. U. durch das Teilen ein und desselben Namens bei der Geburt des ersten Enkelkinds.

⁵³⁷ Von etwa 4 Jahren an ertragen Kinder ihre Schmerzen in der Regel ohne zu „weinen“, zu stöhnen oder zu klagen. Wenn die Schmerzen so stark sind, dass Kinder ihre Tränen nicht mehr zurückhalten können, „laufen“ sie „davon“ und begeben sich in die Alleinsituation (siehe Kap. 24).

⁵³⁸ Tao-Kinder trösteten sich bis zum Alter von ca. 8 Jahren auf diese Weise. Möglicherweise dient das Streicheln am Kopf der Festigung der Freiseele *pahad*, die neben ihren Aufenthaltsorten in den Gelenken auch im Kopf residiert.

und den Arbeitsanforderungen. Traditionellerweise werden die Zubettgehzeiten von Kindern als deren persönliche Angelegenheiten betrachtet (小孩子睡著時自己忙他們的事 *xiao haizi shuizhe shi ziji mang tamen de shi*). Da Tao-Kinder heute jedoch von 4 Jahren an die staatliche Vorschule GYB besuchen⁵³⁹ und mit 6 oder 7 Jahren in die Grundschule DQGX eingeschult werden, achten einige Eltern – vor allem solche mit höherer Schulbildung – darauf, dass ihre Kinder zumindest innerhalb der Woche früher zu Bett gehen.

Mädchen und Jungen spielen gleichermaßen miteinander. Bis zum Ende des Vorschulalters (also bis 6 Jahre) lassen sich nur wenige genderspezifische Unterschiede im Spielverhalten der Peers feststellen.⁵⁴⁰ Erst nach dem Eintritt in die DQGX beginnt sich das genderspezifische Interaktionsverhalten der Kinder allmählich zu verändern, Jungen und Mädchen bilden nun in immer mehr Situationen getrennte Gruppen. Da der Fokus meiner Arbeit auf der Sozialisation von Emotionen in der frühen und mittleren Kindheit liegt, ist es nicht notwendig, die Entwicklungsverläufe von Mädchen und Jungen getrennt voneinander zu betrachten. Sofern wichtige genderspezifische Unterschiede vorliegen, weise ich in den nachfolgenden Kapiteln hierauf hin.

17.2 Leben in der Gruppe

Eine Besonderheit der Peers ist, dass sie immer als Gruppe auftreten. Wenn einmal nur zwei Kinder aus einer Peer-Gruppe zusammenspielen, dann tun sie dies nicht, weil sie eine dyadische Form des Beisammenseins präferieren, sondern, weil gerade keine weiteren Kinder anwesend sind. Am Anfang meines Feldaufenthaltes hatten wir in unserer Wohnung ständig Besuch von den Altersgenossen aus Johanns GYB-Klasse. Jeden Nachmittag nach Schulschluss klopfen kleine Kindergruppen bei uns an die Tür und gaben vor, mit Johann spielen zu wollen. Daneben dürfte sie aber auch unser „Wohnzimmerbereich“ (客廳 *keting*) interessiert haben, in dem wir für lokale Verhältnisse relativ viele Spielsachen deponiert hatten.

Wir lassen in unsere Wohnung nie Individuen herein, sondern immer kleine Kollektive bestehend aus Personen einer Peer-Gruppe. Die Erfahrung des einzelnen innerhalb der Gruppe ist also keine Erfahrung des persönlichen, individuellen Zutritts zu unserer Wohnung, sondern eine gemeinsame, kollektive Erfahrung mit den übrigen Mitgliedern dieser Altersgruppe. Als Heranwachsender lerne ich, dass der Zugang zu einer Ressource (hier unserer Wohnung mit dem Spielzeug) nicht nur von meinen individuellen Fähigkeiten abhängt, sondern in einem weitaus größeren Maße von meiner Zugehörigkeit zu dieser Altersgruppe und meiner Akzeptanz innerhalb dieser Gruppe.

(FTB_3_204-5)

⁵³⁹ Der Besuch der GYB ist freiwillig. Während meiner Forschung war mir nur ein einziges Kind bekannt, das die staatliche Vorschule nicht besuchte.

⁵⁴⁰ Ein genderspezifischer Unterschied besteht z. B. darin, dass einige Tao-Jungen sich beim „Schikanieren“ (*jyasnesnekan*; 欺負 *qifu*) ihrer Altersgenoss*innen besonders hervortun. Sie eifern männlichen Rollen-Vorbildern nach und agieren auf eine Art und Weise, die als eine Vorläuferform des *masozi*-Seins beschrieben werden kann (siehe 18.4).

Die Kinder kamen in Gruppen, weil sie sich dann „stärker“ (*moyat*) und weniger „schüchtern“ (*kanig*) fühlten. Sie kamen aber auch zusammen mit anderen, weil sie immer alles „miteinander teilten“ (分享 *fenxiang*) und der Besuch eines einzelnen suspekt gewesen wäre. Denn wenn nur ein einzelnes Kind in unsere Wohnung gelangt wäre, hätte es sich durch sein Privileg über die anderen Mitglieder seiner Altersgruppe gestellt, es wäre – so wie die Tao es begreifen – „hochmütig“ (*mazwey*) aufgetreten. Jegliche Form der Bevorzugung führt automatisch zu starken „Neid“ (*ikeynanahet*)-Empfindungen, die jedoch als verwerflich gelten und über die man nicht reden darf. Die Emotion „Neid“ ist – ebenso wie „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) oder „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) – eine auf das Subjekt bezogene Emotion und somit gegen die sozio-zentrischen Orientierung der Tao gerichtet.⁵⁴¹ In diversen Gesprächen und Interviews wurde mir gegenüber zum Ausdruck gebracht, was leer ausgegangene Personen in solchen Situationen denken: „Wieso hat er/ sie etwas bekommen und ich nicht?“ (,為甚麼我沒有?“ „*Weishenme wo mei you?*“). Hierbei muss es sich um ein sehr niederschmetterndes Gefühl handeln, denn bei den Tao werden sozialer Status und persönliche „Zuneigung“ (*ikakey*) in der Regel über das Geben und Teilen von Ressourcen ausgedrückt. Eine leer ausgegangene Person empfindet also nicht nur Ungerechtigkeit und Empörung, sondern auch eine Verunglimpfung ihres Selbstwertes. Wenn man innerhalb der Peer-Gruppe (oder *in-group*) nicht „mit anderen teilt“, erfahren die betreffenden Personen demnach keine spezifische, sondern eine globale negative Evaluation ihrer Person (vgl. LEWIS 1995; vgl. 15.3.1 über „Beschämung“ bei den Maori).

Da unser Sohn Johann in Berlin eine dyadische Form des zusammen Spielens erlernt hatte, kam er mit dem vergleichsweise „wildem“ Verhalten, das sich immer dann einstellte, wenn mehrere seiner Peers anwesend waren, nicht gut klar. Um ihm ein ruhigeres Spielen mit Kindern zu ermöglichen, beschränkten wir nach einer Weile den Zugang zu unserer Wohnung und ließen nur 1-2 andere Kinder zu einem gegebenen Zeitpunkt hinein.⁵⁴² Diese „Taktik“ erwies sich jedoch als wenig praktikabel, da wir auf diese Weise den „Neid“ der ausgeschlossenen Peers erweckten und die bevorzugt behandelten Kinder unter Sanktionen durch ihre Altersgenossen zu leiden hatten.

Die übrigen Kinder aus der GYB sind „neidisch“, dass z. Zt. nur Johanns bester und einziger Freund (ein 5-jähriger Junge) Zutritt in unsere Wohnung erhält. Als am Nachmittag Johann und sein Freund auf dem Balkon stehen, rufen die um die 9-jährige Enkelin unseres Vermieters versammelten Kinder von unten Sachen zu ihnen hoch. Es geht darum, dass Johanns Freund in unserer Wohnung nichts zu suchen hat und dass er besser herunterkommen soll. Der Junge zuckt erschreckt zusammen.

(FTB_3_322)

⁵⁴¹ Aus westlicher Sicht wird emotionales Empfinden als ein internes Erleben aufgefasst. Die intersubjektive Dimension wird dagegen weitgehend ausgeblendet. Folglich erleben in westlichen Kulturen sozialisierte Personen Emotionen mehr oder weniger als subjektive Zustände, die primär sie selbst betreffen. Wie ich in Kapitel 14 aufgezeigt habe, besteht bei den Tao dagegen die gegenläufige Tendenz, denn auf Lanyu werden subjektive Zustände in der Sprachlosigkeit des *onowned* belassen, wohingegen sich der allgemeine emotionale Diskurs an den normativen Vorstellungen des *iwawalam so tao* orientiert. Als eine Konsequenz hieraus werden Emotionen, die primär die soziale Gemeinschaft betreffen – wie z. B. „Verachtung“ (*ikaoya*), „gegenseitige Freude“ (*masarey*), oder „Dankbarkeit“ (*isarey; somarey*) – kulturell betont.

⁵⁴² Ein weiterer Grund für unser restriktives Verhalten war die Sorge unseres Vermieters um seine Inneneinrichtung.

Kinder treten nicht nur von sich aus im Kollektiv auf, sie werden von anderen auch als solches behandelt. Bei den Tao besteht eine Tendenz zur Kollektiv-Strafe. Auch wenn sich nur eines von mehreren anwesenden Kindern fehl verhält, wird normalerweise die gesamte Gruppe sanktioniert. Wenn ein Kind zu Hause „herumlärmt“ (吵 *chao*), reicht dies in der Regel aus, um die gesamte Kinder-Gruppe des Hauses zu verweisen.

17.3 Die Ausweitung des Aktionsradius auf das Dorf und seine nähere Umgebung

In der Kindheitsphase verfügen Kinder über einen erweiterten Aktionsradius, der nun immerhin eine Fläche von ca. zehn Fußballfeldern umfasst. Im Dorf können sich Kinder völlig frei bewegen – wobei es auch hier bestimmte Nachbarschaften gibt, in denen vermehrt Angehörige der *out-group* wohnen, sodass Kinder die entsprechenden Gassen nur selten oder gar nicht entlanglaufen.⁵⁴³

Ich habe nicht beobachtet, dass Kinder im GYB- (4-6 Jahre) oder Grundschulalter (7-12 Jahre) sich jemals in den an das Dorf angrenzenden Taro-Feldern oder Obstgärten aufgehalten hätten. Heutige Kinder gelten aufgrund ihres Verbleibs in der Ganztagschule als „weniger widerstandsfähig“ (*maomei; jimoyat*) als die Kinder früherer Generationen, die von einem recht frühen Alter an von ihren Eltern mit auf die Felder genommen wurden (vgl. SIYAPEN JIPENGAYA 2004).⁵⁴⁴ Während Tao-Kinder in der traditionellen Zeit im Alter von 8-10 anfangen, auf den Feldern zu arbeiten und teilweise unabhängig von den Erwachsenen Süßkartoffeln zu pflanzen, hat sich heute der Zeitpunkt, an dem Kinder „autonom“ (*makaveyvo*) agieren können, um einige Jahre nach hinten verlagert. Nach gegenwärtiger Auffassung haben Kinder erst nach dem Abschluss der örtlichen Grundschule mit 12 Jahren genügend „kulturelles Wissen“ in ihrem *nakenakem* angehäuft, um mit ausreichend gefestigten Freiseelen die „Halbwildnis“ der Felder und Obstgärten zu betreten.⁵⁴⁵

Als ein sicherer Aufenthaltsort für Kinder gilt heute die Inselrundstraße in der Nähe des Dorfes. In den Abendstunden treffen sich hier die Kinder, um fangen zu spielen oder miteinander um die Wette zu laufen. Am Ortsausgang Richtung *Ivalino*⁵⁴⁶ befindet sich die DQGX, deren Sportplatz direkt an den

⁵⁴³ Es wäre interessant, eine genaue Karte des *Spiel- und Streifraums* (MUCHOW & MUCHOW 2012 [1935]) der Tao-Kinder aus *Iranmeylek* zu erstellen.

⁵⁴⁴ Aus den Erzählungen älterer Erwachsener geht hervor, dass die Felder und Obstgärten bis in die 1980er-Jahre hinein noch zum erweiterten Aktionsradius der Kinder gehörten. Die Lehrer der DQGX schickten früher Tao-Kinder in die angrenzenden Wälder, um Feuerholz zu besorgen, das zum Kochen der Schulspeisung benötigt wurde.

⁵⁴⁵ Eine Partizipation der Grundschul Kinder an den diversen Subsistenztätigkeiten kann aufgrund des bis in die Nachmittagsstunden hineinreichenden obligatorischen Schulunterrichts nicht mehr erfolgen. Die Tao glauben, dass am späten Nachmittag die *Anito* vermehrt in Erscheinung treten. Alle Personen, die auf den Feldern gearbeitet haben, kehren deshalb um 16 oder 17 Uhr nach Hause zurück. Somit bleibt nach der Schule keine Zeit mehr für eine sichere Unterweisung der Kinder in Subsistenztätigkeiten.

⁵⁴⁶ Tao-Kinder bewerten aufgrund ihres eingeschränkten räumlichen Explorationsverhaltens Entfernungen anders als z. B. deutsche Kinder. Als ich Johann auf einer Exkursion seiner GYB-Klasse nach *Ivalino* begleitete, um die dort erhalten gebliebene Siedlung traditioneller semi-terrestrischer Behausungen zu besichtigen, erstaunte mich bei der Hinfahrt im Schulbus die Aussage eines 4-jährigen Jungen, dass wir zu einem „sehr weit entfernten Ort“ (很遠的地方 *hen yuan de difang*) aufbrechen würden. Offensichtlich hatte er noch nie die 2-3 Kilometer bis ins Nachbardorf zurückgelegt.

Dongqing-Fluss (東清溪 *Dongqing xi*) anschließt, der zugleich die Grenze zwischen menschlicher Siedlung und dem auf der anderen Seite des Flusses befindlichen Küstenwäldchen darstellt, in dem die Bewohner*innen von *Iranmeylek* ihre Toten bestatten. Die Kinder dürfen bei ihren Streifzügen bis zur Brücke über den *Dongqing*-Fluss vordringen – an dieser Stelle ist Schluss, da hinter der Brücke der Bereich der *Anito* beginnt. Wie ich weiter unten noch darstellen werde, haben alle Kinder „Angst“ (*maniahey*) die Brücke oder den Fluss zu überqueren, da das jenseitige Ufer Gefahr für Leib und Leben bedeutet. Während meiner gesamten Feldforschung sah ich kein einziges Mal ein Kind im Grundschulalter diese absolute Grenze überschreiten.⁵⁴⁷

Wenn man die Inselrundstraße in die andere Richtung entlang geht, kommt man auf der Landseite an Häusern und Hütten vorbei, die neueren Datums sind und die den seit einigen Jahren in *Iranmeylek* stattfindenden Zersiedlungsprozess dokumentieren. Nach etwa 200 Metern erreicht man die an der Seeseite gelegenen Schweineställe und zugleich das Ende des kindlichen Aktionsradius. Diese Grenze ist jedoch weniger absolut, gelegentlich sieht man Kinder in kleinen Grüppchen – jedoch nicht allein! – wenige hundert Meter weiter die Inselrundstraße entlang gehen.

Manchmal suchen Kindergruppen die an das Dorf angrenzenden Küstenabschnitte auf. Dies gilt jedoch allgemein als „gefährlich“ und wird von vielen Bezugspersonen nicht gerne gesehen. Bei Sonnenschein, wenn viele Personen auf der Inselrundstraße unterwegs sind und den Küstenbereich einsehen können, wird dieses Verhalten eher von den Erwachsenen toleriert als an Tagen mit schlechten Wetter oder solchen, denen im traditionellen Kalender der Tao eine *marahet*-Qualität zugeschrieben wird.⁵⁴⁸ Die Küste vor *Iranmeylek* ist von Korallenfelsen und Gesteinsbrocken umgeben. Wenn ahnungslose Kinder in ihrer Unwissenheit bei Ebbe auf diese von der Küste aus leicht zu erreichenden Steine klettern, kann es sein, dass bei einsetzender Flut bereits nach wenigen Minuten der Rückweg versperrt ist. Auch gibt es in den Gewässern starke Meeresströmungen, die allgemein mit den *Anito* assoziiert werden. In der Vergangenheit sind immer wieder Personen in der Bucht von *Iranmeylek* ertrunken, darunter auch Kinder. Wie über alle „schlechten Sachen“ wird hierüber von den Tao allerdings nicht geredet.

Die herumstreifenden Kinder werden von allen Dorfbewohner*innen – egal ob diese der *in-group* oder *out-group* zugerechnet werden – kollektiv betreut (部落的人會幫忙照顧小孩子 *buluo de ren hui bangmang zhaogu xiao haizi*). Wenn gutes Wetter herrscht (also an Tagen mit einer *apiya-*

⁵⁴⁷ Auch Frauen betreten den Küstenabschnitt jenseits des Flusses normalerweise nicht (siehe Kap. 8). Männer suchen diesen Ort für gewöhnlich nur auf, wenn sie einen Verstorbenen zum „Naturfriedhof“ (*kanitowan*) geleiten. Die einzigen Personen, die gelegentlich dort anzutreffen sind, sind alleinstehende ältere Männer, die über genügend Abwehrkräfte verfügen, um den sich dort vermehrt aufhaltenden *Anito* zu trotzen. Nach Sturmfluten holen sie sich das am Strand vor dem „Naturfriedhof“ angeschwemmte Treibholz, das sie zum Feuermachen verwenden. Auch wenn sich ihnen bei ihrer Rückkehr ins Dorf „schlechte Dinge“ anheften, müssen sie aufgrund ihres Allein-Wohnens nicht befürchten, dass jüngere und „schwächere“ Haushaltsmitglieder zu Schaden kommen.

⁵⁴⁸ Hierbei handelt es sich vor allem um Tage des abnehmenden Mondes.

Qualität), wenn Kinder vermehrt draußen spielen, sind auch viele Erwachsene im Dorf unterwegs, da die Erledigung von Subsistenztätigkeiten wetterabhängig ist. Die Situation der allgemeinen sozialen Kontrolle führt dazu, dass bestehende Feindschaften im *onowned* verborgen bleiben und im Ausdrucksverhalten des *iyangey* nicht zum Vorschein kommen. Es kann unter diesen Umständen durchaus vorkommen, dass sich ein Erwachsener, der eigentlich zur Gruppe der *ikavosoyan* gehört, gegenüber den Kindern seiner „Feinde“ auf fürsorgliche Weise verhält, indem er diese „ermahnt“ (*nanaon*) oder „anblafft“ (*ioya*), weil sie sich an einen „gefährlichen“ Ort an der Küste begeben. Das gute Wetter verspricht im sozialen Umgang miteinander Sicherheit, da es die positiven Verhaltensweisen der Tao hervorbringt (vgl. 12.5).

Neben den durch den erweiterten Aktionsradius vorgegebenen sozial-räumlichen Begrenzungen gibt es auch zeitliche Einschränkungen, wann Tao-Kinder in den Peer-Gruppen unterwegs sein dürfen. Kinder dürfen generell nur während der hellen Tagesstunden die an das Dorf angrenzende Umgebung erkunden. Spätestens beim Einsetzen der Dämmerung müssen sie von ihren Streifzügen in das als sicher geltende Dorf zurückgekehrt sein, da dies die Zeit ist, in der die *Anito* vermehrt aktiv werden. Das abendliche Spielen in den hell ausgeleuchteten Gassen von *Iranmeylek* wird heute als unproblematisch angesehen. An unglückverheißenden Tagen, oder wenn sich im Dorf ein Todesfall ereignet hat (siehe 18.7), erhalten jüngere Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen für gewöhnlich die Anweisung zu Hause zu bleiben.

17.4 Wilde Nahrung erbeuten, Nahrung für andere produzieren

Zu Zeiten der traditionellen Lebensweise bestand das Problem, dass tagsüber alle gesunden Erwachsenen zu Subsistenztätigkeiten außerhalb des Dorfes aufbrachen, weshalb Kinder von etwa 3,5 Jahren an zusammen mit ihren Peers allein im Dorf zurückblieben. Ohne die schützende Anwesenheit der Bezugspersonen bestand – je nach eingenommener Perspektive – eine erhöhte Anfälligkeit für die Attacken der *Anito* bzw. die Gefahr einer „schlechten Behandlung“ (*jyasnesnekan*) durch Angehörige antagonistischer Verwandtschaftsgruppen (siehe Kap. 18). Für gewöhnlich bekamen Kinder um die Mittagszeit „Hunger“ (*makcin*), da die Hauptmahlzeit des Tages erst in den späten Nachmittagstunden von den von ihren Arbeitstätigkeiten heimkehrenden Erwachsenen zubereitet wurde und die am Morgen aufgewärmten Reste der Vortagsmahlzeit nicht ausreichend „satt machten“ (*mabsoy*). Das ständige „Hunger“ Leiden führte zur selbstständigen Suche nach Essbarem. Bei den Streifzügen der Kindergruppen durch die Obstgärten und Felder sowie an die an das Dorf angrenzenden Küstenbereiche brachten die älteren Kinder den jüngeren bei, welche pflanzlichen und tierischen Nahrungsmittel ihre Umgebung bereithielt.⁵⁴⁹ Auf diese Weise stillten die Kinder ihren „Hunger“ und

⁵⁴⁹ Z. B. aßen die Kinder das Mark einer Schilfkolbenart sowie das Innere von Seeigeln, die sie bei Ebbe in Wasserlöchern fanden.

lernten zugleich, wie man in Krisenzeiten an alternative wilde Nahrung gelangen konnte (vgl. 7.3.1).⁵⁵⁰ Seitdem in den 1970er-Jahren die Ganztagschule auf Lanyu eingeführt wurde, in der Tao-Kinder morgens und mittags Schulspeisung erhalten, finden die oben beschriebenen vom „Hunger“ motivierten Kinderexpeditionen nicht mehr statt.

Der Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter erfolgt, wenn Jungen und Mädchen ihren Haushalt das erste Mal mit Nahrung versorgen. Bei Jungen ist dies normalerweise der Fall, wenn sie erstmals einen Fisch gefangen haben, der groß genug ist, dass sich alle Haushaltsmitglieder daran „sattessen“ können. Bei den Mädchen erfolgt der Übergang ins Erwachsenenalter, wenn sie das erste Mal genügend Schnecken gesammelt haben, um daraus eine Mahlzeit für alle Haushaltsmitglieder zu bereiten.⁵⁵¹ Es gibt bei den Tao kein Entwicklungsalter, das dem westlich geprägten Begriff der „Jugend“ entsprechen würde. Die primäre Unterscheidung besteht zwischen dem Status als *Nahrungsempfänger* (Kind; hochbetagter Alter) und *Nahrungsgeber* (Erwachsener).

Kindheit ist somit ein Prozess, der mit einem *passiven* Zustand beginnt, der von Kindern mit Unterstützung ihrer Bezugspersonen sukzessiv überwunden werden muss (stillen; füttern; selbst essen) und mit dem eigenen *Aktivwerden* bzw. der autonomen Nahrungsproduktion endet (wilde Nahrung erbeuten; Nahrung für andere produzieren). Der räumliche und emotionale Distanzierungsprozess des Kindes von seinen Bezugspersonen ist eine Abwendung von der Dimension des „Körpers“ (*kataotao*) hin zur *spirituellen Dimension des „Wissens“* (*katentengan*). Das „Wissen“ um die Methoden der Nahrungsproduktion kann eine Person sich jedoch nur bis zu einem gewissen Grad durch eigenes Ausprobieren und Beobachten selbst aneignen. Von zentraler Bedeutung ist hingegen die allmähliche Weitergabe des „traditionalen Wissens“ vom Vater auf den Sohn und von der Mutter auf die Tochter. „Wissen“ kann durch „Sprache“ (*ciring*) gespeichert, tradiert und somit perpetuiert werden. Durch die Kraft „sprachlicher Akte“ kann immer wieder aufs Neue Nahrung produziert werden. Wenn der Vater den Sohn „belehrt“ (*nanaon*), von welchen Küstenabschnitten aus er wann und wie Tintenfische fangen kann, dann führt der Erwerb dieses *unsichtbaren* spirituellen „Wissens“ am Ende zur Hervorbringung tatsächlicher, *sichtbarer* Tintenfische durch den Sohn. Die Transmission von „Wissen“ durch „Sprache“ verbindet frühere und zukünftige Generationen mit gegenwärtigen. „Wissen“ und „Sprache“ sind heilig, weil sie die von den „Ahnen“ erschaffene Lebensgrundlage von Generation zu Generation immer wieder hervorbringen und auf diese Weise ein Verbindung der Lebenden zu den „Ahnen“ erstellen.

⁵⁵⁰ Die von den Kindern erbeutete Nahrung besaß einen der „normalen“ Nahrung untergeordneten Status, weil sie roh und an Ort und Stelle verspeist wurde. Auch fand keine Redistribution statt, weshalb der „wildern Kindernahrung“ kein sozialer Wert beigemessen wurde. Eine Ausnahme stellten die von den Kindern heimlich geplünderten Obstbäume dar, deren Früchte von allen Tao – auch den Erwachsenen – gerne gegessen werden.

⁵⁵¹ Die Schnecken leben in den Nasstarofeldern, wo sie von den Frauen bei ihren Feldbesuchen gesammelt werden. Sie werden von vielen Tao mehrmals wöchentlich gegessen.

18 „Schikanen“ (*jyasnesnekan*) durch antagonistische Gegner und Geistwesen

In diesem Kapitel soll besprochen werden, welche Erfahrungen Kinder vom GYB-Alter an mit potenziell feindselig gesinnten Angehörigen der *out-group* machen. Zu diesem „Personen“-Kreis werden zum einen die „Angehörigen verfeindeter Verwandtschaftsgruppen“ (*ikavosoyan*) gerechnet und zum anderen aus emischer Perspektive auch die böartigen *Anito*-Geistwesen, die vor allem jüngeren Kindern nach den „Seelen“ (*pahad*) trachten. Die Kategorien *ikavosoyan* und *Anito* lassen sich nicht fein säuberlich voneinander trennen, immer wieder kommt es zu Überschneidungen, etwa wenn alleinstehende ältere Männer die Kinder ihrer „Feinde“ in der Alleinsituation „misshandeln“ (*jyasnesnekan*).

Ein Gesichtspunkt, auf den ich bislang wenig eingegangen bin, ist die Heterogenität der Peer-Gruppe, in der Kinder aus diversen Verwandtschaftsgruppen (also auch solchen, die einander feindlich gegenüber stehen) zusammenkommen. In vielen Situationen spielen Kinder aus antagonistischen Verwandtschaftsgruppen mit den übrigen Peers zusammen, ohne dass die zwischen den Verwandtschaftsgruppen bestehenden Konflikte an die Oberfläche dringen. Jüngeren Kindern ist oftmals die Bedeutung von „Feindschaft“ noch unklar, sie lernen erst allmählich durch das Verhalten ihrer Bezugspersonen, dass einige Kinder aus der Peer-Gruppe zu Hause schlechter angesehen sind als andere. Das egalitäre Ethos der Peer-Gruppe bewirkt, dass die zwischen den Peers bestehenden Differenzen in der Dorföffentlichkeit geleugnet werden – nicht zuletzt auch, um den sozialen Zusammenhalt nicht zu gefährden.

Abseits des Geschehens ist jedoch immer wieder zu beobachten⁵⁵², dass nicht-verwandte (bzw. nicht eng verwandte) Peers gegeneinander vorgehen und sich gegenseitig „schikanieren“ (*jyasnesnekan*). Das gegenseitige „Reizen“ und „Ärgern“ (*pasoz*) unter Peers stellt ein Verhalten dar, über das bei den Tao nicht viel geredet wird, da es den „wildem“ kindlichen Gefühlsregungen des *onowned* entstammt und sich der „moralisch rechtschaffenden“ (*apiya so nakenakem*) Ordnung des Gemeinwesens entzieht. Nichtsdestotrotz wissen die Bezugspersonen aber um diese kindlichen Auseinandersetzungen, die von ihnen als notwendig und unvermeidbar angesehen werden, um eine auf „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*) basierende inoffizielle Hierarchie in der neuen Generation herauszubilden.⁵⁵³

⁵⁵² Durch Teilnehmende Beobachtung und systematische Protokollierung von Emotionsepisoden habe ich wertvolle Einblicke in die Dynamiken der kindlichen Peer-Gruppe bei den Tao erhalten und Daten erhoben, die allein durch Informant*innen-Befragungen niemals zustande gekommen wären. Erst die Gegenüberstellung von Gesagtem (bzw. Nicht-Gesagtem) und Beobachtetem half mir, die Ambivalenzen und Widersprüche des sozio-kulturellen Gesamtsystems bei den Tao zu erfassen und zu interpretieren.

⁵⁵³ Die Erwachsenen mischen sich in die kindlichen Auseinandersetzungen nur ein, wenn diese zu eskalieren drohen. Das Zufügen von blutenden Wunden und die Beschädigung von Eigentum werden von ihnen nicht geduldet. „Psychische Gewalt“ in den Kindergruppen wird von den Tao hingegen als weniger problematisch angesehen, da diese keine *sichtbaren* Verletzungen des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) hervorruft.

Es kommt häufig vor, dass Kinder von ihren Peers „geärgert“ werden, weil sie in einem gegebenen Moment *unachtsam* bzw. *unvorsichtig* waren, sodass andere sich ihnen gegenüber ein Vorteil verschaffen können, den sie „schamlos“ (*jyasnesnekan*)⁵⁵⁴ ausnutzen, um sich selbst in solchen Momenten als „stark“ und „angsteinflößend“ (*masozi*) zu erleben. Ein wesentlicher Aspekt kindlicher „Stärke“ ist die Fähigkeit zur emotionalen Kontrolle. Kinder dürfen in der Peer-Gruppe weder „wütend“ (*somozi*) werden noch zu „weinen“ (*amlavi*) anfangen, da sie ansonsten von ihren Altersgenossen „ausgelacht“ (*maznga*) werden. Unzulässiges „wütend Werden“ führt zudem dazu, dass die Peers das betreffende Kind immer weiter „reizen“ (*pasozzi*; wörtl.: „wütend machen“), bis es schließlich „verstummt“ (*jimizyak*) oder aber in seiner Verzweiflung „wegläuft“ (*miyoyohyo*) (siehe vor allem Kap. 25).⁵⁵⁵

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass das gegenseitige „Ärgern“ und „Schikanieren“ in den kindlichen Peer-Gruppen vor allem unter Kindern erfolgt, deren Familien nicht miteinander (oder nur entfernt miteinander) verwandt sind. Tao-Kinder lernen von früh auf, wer zur Gruppe der Nahverwandten gehört und pflegen für gewöhnlich einen engen Umgang mit ihren gleichaltrigen Cousinen und Cousins. Auch schließen Mädchen und Jungen vom Schuleintrittsalter an mit ihren gleichgeschlechtlichen Peers Freundschaften, die oftmals ein Leben lang andauern. Die genderspezifischen Rollenunterschiede bewirken, dass unter weiblichen Peers ein größerer Zusammenhalt als bei den männlichen Altersgenossen besteht, die im stärkeren Maße miteinander um Ressourcen konkurrieren (vgl. 8.2).

Das „Ärgern“ in der Peer-Gruppe weist Parallelen zu bestimmten frühkindlichen Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen auf, die von den Erwachsenen als „amüsant“ (*yapiya piyalalamen*) empfunden werden und im Wesentlichen darauf basieren, Kleinkinder in soziale Dramen zu verwickeln, aus denen sie sich aufgrund ihres kognitiven Entwicklungsstands nicht selbst wieder herausmanövrieren können (siehe Kap. 20). Die älteren Kinder und Erwachsenen der *in-group* versuchen, durch körperlich überlegenes Auftreten und „geschicktes Manövrieren“ (*manivet so tao*; wörtl.: „jemanden betrügen“ oder „hereinlegen“) Macht über jüngere Kinder zu erlangen. Ein verbreiteter „Spaß“ ist das Kneifen oder Zwicken, das auf eine Weise erfolgt, die es älteren Säuglingen oder Kleinkindern unmöglich macht, den Verursacher dieser Handlung zu identifizieren. Da ältere Säuglinge und Kleinkinder das Verhalten ihrer Bezugspersonen noch nicht hinreichend durchschauen

⁵⁵⁴ Die wörtl. Bedeutung von *jyasnesnekan* ist „eine Handlung, die keine Scham kennt“.

⁵⁵⁵ Das gegenseitige „Ärgern“ schließt – wie ich weiter oben beschrieben habe – nicht aus, dass sich Peers in bestimmten Situationen gegenseitig trösten, d. h. auf fürsorgliche Weise zueinander verhalten. Dieses Verhalten ist z. B. zu beobachten, wenn Kinder unter starken physischen Schmerzen leiden und/ oder Gefahr drohen „ihre Seele zu verlieren“. Ausgeprägte fürsorgliche Tendenzen bestehen ferner beim Teilen von Nahrungsmitteln, das bereits vom späten Säuglingsalter an erlernt wird. Kinder, die von ihren Altersgenoss*innen „aufgezogen“ werden, müssen ihre negativen Gefühle jedoch für gewöhnlich alleine regulieren. Die abwechselnd fürsorglichen und feindseligen Verhaltensweisen unter den Peers lassen sich nicht zuletzt darauf zurückführen, dass „Mitleid“ (*ikasi*; *mangasi*) bei den Tao vor allem durch körperliches und nicht so sehr durch psychisch-emotionales Leiden hervorgerufen wird.

können, werden bestimmte „Angst“ (*maniahey*) induzierende Praktiken von diesem Entwicklungsalter an als das Machwerk bössartiger *Anito*-Geistwesen erfahren (siehe Kap. 21).

Beim „Ärgern“ in den kindlichen Peer-Gruppen sowie auch bei den oben skizzierten frühkindlichen Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen geht es nicht primär um die Vermittlung von Erziehungsinhalten oder normativen Standards, sondern um die Induzierung der moralischen Gefühle „Angst“ und „Scham“. Für Tao-Kinder ist das „Ärgern“ „schwächerer“ (*maomei; jimoyat*), auf sich allein gestellter und jüngerer Kinder ein wichtiger Schritt bei der Überwindung ihrer initialen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*), da sie sich selbst nun als *aktiv* Handelnde erfahren können, die dem *passiven* kindlichen Zustand des späten Säuglings- und Kleinkindalters entkommen sind. Sie streifen ihre „Opfer“-Rolle ab, indem sie selbst zu „Tätern“ werden.

Mein Punkt ist, dass die Gruppe der antagonistischen Gegner alle Lebensbereiche umfasst und sich nicht auf *ikavosoyan* und *Anito* begrenzen lässt. Tao-Kinder nehmen im Verlauf ihrer Sozialisation und Ontogenese zunächst ihre Bezugspersonen und dann später im Kindesalter ihre Peers in bestimmten Momenten als antagonistische Gegner wahr. Sie erleben vom späten Säuglingsalter an keinen Zustand vollständiger Geborgenheit, da ihnen die in affektiver und emotionaler Hinsicht wichtigsten Personen in den verschiedenen Lebensphasen auf abwechselnd „fürsorgliche“ (*apiya*) und „feindselige“ (*marahet*) Weise gegenübertreten. Die große Abhängigkeit von den Eltern (und den übrigen älteren Mitgliedern der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe) verhindert jedoch, dass Tao-Kinder diese als Aggressor*innen ansehen können, weshalb die „schlechten“ Erfahrungen der frühen Kindheit von ihnen in den Bereich des Supranatürlichen projiziert werden müssen (s. u.).

18.1 Ambivalentes Verhalten älterer Geschwister

Die „älteren Geschwister“ (*kaka*) spielen vom späten Säuglingsalter an eine Rolle in der Kinderbetreuung. Wenn sie zum Ende der Grundschulzeit hin über ein *apiya so nakenakem* verfügen und zunehmend besser in der Lage sind, „die Dinge verstehen“ (懂事情 *dong shiqing*), werden sie von ihren Eltern für kurze Zeit als Aufpasser ihrer „jüngeren Geschwister“ (*wari*) eingesetzt. Früher, als die Tao über zahlenmäßig größere Familien verfügten, waren die betreuenden *kaka* oftmals nur geringfügig älter als die ihnen anvertrauten Kinder. Heute ist vor allem in kinderreichen ärmeren Familien eine Betreuung „jüngere Kinder“ durch „ältere Geschwister“ zu beobachten.

Tao-Eltern neigen dazu, Kindern als Gruppe Aufgaben zuzuweisen. Hierbei handelt es sich in der Regel um einfache Haushaltstätigkeiten wie das Abwaschen des Geschirrs, das Fegen des Bodens oder das Anstellen des Reiskochers für das Abendessen. Außerdem werden Kinder auf Botengänge

geschickt oder zum Einkaufen im Dorfladen beordert.⁵⁵⁶ Den Eltern ist es dabei egal, welches Kind die aufgetragenen Tätigkeiten verrichtet – die Aufgabenverteilung innerhalb der Geschwistergruppe ist eine Angelegenheit der Kinder. Da die *kaka* keine Lust mehr verspüren, „sich wie ein Kind herumkommandieren zu lassen“ (*pakamotdeh*), übertragen sie diese und andere Aufgaben an die „jüngeren Geschwister“ (*wari*), die mitunter versuchen, sich der Situation durch „weglaufen“ zu entziehen. Um ihre Interessen durchzusetzen, greifen die „älteren Geschwister“ zu drastischen Mitteln; sie scheuen sich nicht, von „Schlägen“ (*kabagbag*)⁵⁵⁷ und „Drohungen“ (*aniannahin*)⁵⁵⁸ Gebrauch zu machen, um die „Jüngeren“ zum gewünschten Verhalten zu bewegen.

Die *kaka* nehmen innerhalb der Geschwisterriege eine Vorrangstellung ein, da sie aufgrund ihrer körperlichen Überlegenheit und dem Entwicklungsvorsprung ihres *nakenakem* Macht und Einfluss über ihre *wari* ausüben. Letztere empfinden im Umgang mit den „älteren Geschwistern“ „Respekt“ (*ikaglow*) und „Angst“ (*maniahey*). Die Macht der *kaka* besteht in ihrem ambivalenten Auftreten. Die *wari* können deren Verhalten häufig weder berechnen noch richtig einschätzen. Mal treten die „älteren Geschwister“ ihren „jüngeren“ gegenüber *wohlwollend-fürsorglich* auf, etwa wenn sie „Süßigkeiten“ (*ikasi*) und andere Nahrungsmittel mit ihnen „teilen“ (分享 *fenxiang*) oder ihnen bei diversen Problemen zur Seite stehen. Doch dann geschieht es immer wieder – häufig ohne identifizierbaren Anlass – dass die *kaka* sich gegenüber den *wari* auf *antagonistisch-feindselige* Weise verhalten und diese auf verschiedene Arten und Weisen „schlecht behandeln“ (*jyasnesnekan*). Hierbei handelt es sich um ein Verhaltensmuster, das bei den Tao generell in der Interaktion von älteren Personen mit jüngeren Kindern zu beobachten ist (siehe Kap. 20-25).

Im Erwachsenenalter kommt es nicht selten vor, dass der „älteste Bruder“ den väterlichen Besitz „an sich rafft“ (*teymagom*), wohingegen die „jüngeren Brüder“ leer ausgehen.⁵⁵⁹ Die widerrechtliche Aneignung von „Tarofeldern“ (*akawan*) erfolgt teilweise auf indirekte Weise, etwa wenn der „älteste Bruder“ seinen in Taiwan lebenden *wari* verschweigt, dass ihnen bei der Verteilung des väterlichen Erbes „Felder“ zugesprochen wurden bzw. wo sich diese befinden. Das

⁵⁵⁶ Früher, als die Tao beim Kochen Süß- und Salzwasser mischten, wurden Kinder bei jedem Kochvorgang ans Meer geschickt, um einen Eimer Wasser zu holen. Dies ist heute nur noch in wenigen Familien üblich, da beim Kochen nun fast überall billiges industriell gefertigtes Salz verwendet wird. Das „Herumkommandieren“ (*pakamotdeh*) der Kinder hat in den letzten Jahrzehnten abgenommen, weil nicht mehr so viele Kinder geboren werden, der Aufenthalt in der Ganztagschule ein Helfen im Haushalt verhindert und diverse technische Errungenschaften die Organisation des Haushalts erleichtern.

⁵⁵⁷ Da Männer bei den Tao keine Frauen „schlagen“ dürfen, erfolgte das „Schlagen“ bzw. „Klappen“ der „jüngeren Schwestern“ ausschließlich durch deren „ältere Schwestern“.

⁵⁵⁸ Z. B. „drohten“ sie ihren jüngeren Geschwistern, diese nicht mehr auf Streifzügen durch die Umgebung des Dorfes mitzunehmen, sollten sie die an sie weitergereichten Aufgaben nicht erfüllen. Die Angst vor sozialem Ausschluss zeigte in der Regel Wirkung.

⁵⁵⁹ In den meisten Dörfern auf Lanyu findet sich eine Tendenz zur Primogenitur, die jedoch keinesfalls absolut ist. Der Vater kann selbst entscheiden, welchem Sohn er was vererbt (in der Regel „Felder“). Er muss seine Entscheidung aber bei der Besprechung des Erbes begründen. Ein Sohn, der ihn im Alter gepflegt hat, erhält für gewöhnlich einen größeren Anteil. Die Verteilung von Perlen und Schmuck erfolgt dagegen durch die Mutter an die Töchter. Streitigkeiten unter Brüdern sind bei den Tao ein relativ verbreitetes Phänomen – auch wenn sie idealerweise nicht vorkommen sollen.

Konkurrenzverhalten unter Brüdern ist der knappen Ressource Land geschuldet, die häufig nicht zur Genüge vorhanden ist, um allen männlichen Nachkommen ein späteres Auskommen zu ermöglichen.⁵⁶⁰

Die Beziehungen zwischen Brüdern und Schwestern sind dagegen prinzipiell anders strukturiert. „Ältere Brüder“ empfinden für ihre „jüngere Schwestern“ „Mitleid“ (*mangasi*), was sich primär im Weiterreichen von Nahrung ausdrückt. Während meiner Forschung erzählten mir mehrere Tao-Frauen, dass sie als Kinder von ihren „älteren Brüdern“ Leckerbissen zugesteckt bekamen, die diese bei der Schulspeisung erhielten (z. B. „gedämpfte Weizenbrötchen“ (饅頭 *mantou*)). Ein ähnliches Verhalten konnte ich selbst während meiner Feldforschung beobachten, als ein 9-jähriger „älterer Bruder“ einen ihm bei uns zu Hause angebotenen Apfel (der auf Lanyu eine Delikatesse darstellt) seiner 6-jährigen Schwester überließ. Die zwischen „älteren Brüdern“ und „jüngeren Schwestern“ bestehenden affektiven Bindungen dienen aus einer funktionalen Perspektive heraus betrachtet der Integrität der Geschwistergruppe. „Jüngere Schwestern“ sind gegenüber ihren „älteren Brüdern“ strukturell benachteiligt, da sie später durch „Ausheirat“ (*macivahvahey*) die Verwandtschaftsgruppe (*asa so inawan*) verlassen werden (vgl. 4.1.2). Sie werden deshalb von ihren Brüdern nicht als Konkurrentinnen wahrgenommen. „Ältere Brüder“ verhalten sich ihren „jüngeren Schwestern“ gegenüber auf *wohlwollend-fürsorgliche* Weise, weil sie sich bereits im Kindesalter durch die Weitergabe von Nahrung als statushöhere Personen erfahren können. Sie stellen sich bewusst über ihre „jüngeren Schwestern“, die von ihnen als bedürftige Nahrungsempfängerinnen angesehen werden.

18.2 Kindliche Sprachlosigkeit

In der Dorföffentlichkeit ist die kindliche Peer-Gruppe ein egalitäres Konstrukt, das dazu beiträgt, antagonistische Gegensätze zu verschleiern. Wenn viele Dorfbewohner*innen anwesend sind und das Verhalten der Kinder innerhalb der Peer-Gruppe beobachten können, werden die bestehenden Differenzen von den Kindern in ihrem *onowned* verborgen. Doch in unbeobachteten Alleinsituationen tritt *antagonistisch-feindseliges* Verhalten vermehrt zu Tage. Bestimmte innerhalb der Peer-Gruppe weniger gut angesehene Kinder werden dann von ihren Peers „geschlagen“ (*kabagbag*)⁵⁶¹, „gehänselt“

⁵⁶⁰ Der Zusammenhalt unter Schwestern ist bei den Tao normalerweise größer als unter Brüdern, da sie nicht um die knappe Ressource Land buhlen müssen. Trotzdem treten auch in den Schwesterbeziehungen Verhaltensweisen auf, die auf Konkurrenzdenken schließen lassen. So sagte eine Frau in einem Interview, dass sie die abgelegten Kleider ihrer Kinder, lieber diskret in der kommunalen Mülltonne verschwinden lassen würde, als sie an die Kinder der eigenen Schwestern weiter zu reichen – und dies obwohl die Beziehung zu ihren Schwestern eigentlich eine sehr gute war. Auch innerhalb der *in-group* treten bisweilen heftige Gefühle des „Neides“ (*ikeynanahet*) auf – den Betroffenen ist es ein Dorn im Auge, wenn andere sie in materieller Hinsicht übertrumpfen. Allerdings werden diese Gefühle aufgrund ihrer Assoziation mit den Machenschaften der *Anito* nur selten zugegeben. Eine alte Frau, die besonders schöne „traditionelle Kleidungsstücke“ (*ayob*) weben konnte, wollte ihre Fertigkeiten an niemanden weitergeben, auch nicht ihren eigenen Schwestern, da ansonsten die anderen Frauen ebenfalls in der Lage gewesen wären, solch schöne Kleidungsstücke herzustellen. „Kulturelles Wissen“ (*katentengan*) wird in einigen Fällen lieber mit ins Grab genommen, als dass man es mit anderen Personen teilt.

⁵⁶¹ Es ist wichtig zu betonen, dass physische Auseinandersetzungen (auch unter Kindern) bestimmten Regeln folgen. So dürfen sich die Tao keine blutenden Wunden zufügen. Der Verlust des vitalen „Blutes“ (*rara*) stellt eine nicht hinnehmbare

und „ausgelacht“ (*maznga*), bisweilen wird ihnen auch ihre Kleidung entwendet oder das Spielzeug mutwillig zerstört. Etwas ältere Kinder verschaffen sich Einfluss innerhalb der Peer-Gruppe, indem sie ihre Gegner unter Wasser drücken und damit „drohen“ (*anianniahin*), sie zu ertränken.⁵⁶² Es kommt nicht selten vor, dass aufs Übelste „schikanierte“ (*jyasnesnekan*) Kinder bereits wenige Stunden später wieder mit ihren Peinigern zusammenspielen. Ein derartiger Verhaltenswechsel wird durch die „Scham“ (*masnek*)-induzierende Wirkung der Dorföffentlichkeit herbeigeführt. Die Peers sind in dieser Situation viel zu „gehemmt“ (*kanig*), um auf oben beschriebene Weise gegeneinander vorzugehen, weshalb dann ein *wohlwollend-fürsorglicher* Umgang überwiegt.

Als soziales Konstrukt, das sowohl von einer Mutter abstammende Kinder als auch klassifikatorische „Brüder“ und „Schwestern“ unter sich vereint, ist die „Geschwister“- oder Peer-Gruppe bei genauer Betrachtung ein sowohl horizontales als auch vertikales Gebilde. Welche der beiden Achsen betont wird, hängt von der jeweiligen Perspektive ab, die man gewillt ist einzunehmen. Von *außen* erfährt die „Geschwister“-Gruppe eine egalitäre Zuschreibung, da die Angehörigen ein und derselben Generation als prinzipiell gleich definiert werden. „Geschwister“ sind jedoch *de facto* ungleich, da sie sich hinsichtlich ihres Alters und somit ihrer „Körpergröße“ und „-kraft“ (*moyat*) unterscheiden.⁵⁶³ Aus diesem Grund kommt es parallel zur *externen* Evaluation zu einer *internen* Differenzierung, die vor allem von den Kindern selbst wahrgenommen wird, nicht aber unbedingt von den Bezugspersonen. „Schikanierte“ jüngere und „schwächere“ (*maomei*; *jimoyat*) Kinder „schämen sich“ (*masnek*), weil sie sich in körperlicher Hinsicht nicht gegen ihre Widersacher durchsetzen konnten und wollen nicht, dass ihre Bezugspersonen von dieser „Schmach“ erfahren. Hinzu kommt, dass petzen in der Peer-Gruppe nicht gut angesehen ist und Sanktionen nach sich zieht.

Die kindliche Perspektive ist in der erwachsenenzentrierten Gesellschaft der Tao nicht von Relevanz, da Kinder aufgrund der mangelnden Reife ihres *nakenakem* noch nicht als vollständige Personen angesehen werden. Der kindliche Zustand ist ein *sprachloser*, der nur empfunden, aber nicht verbalisiert werden kann. Während das Konstrukt der Egalität – die „offizielle Version“ – mit einer „moralisch rechtschaffenden Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) verbunden ist, muss der kindliche affektive Zustand – die „inoffizielle Version“ – im vorsprachlichen und „wildem“ *onowned* verborgen bleiben.

Die „offizielle Version“ steht für Stabilität und Sicherheit des sozialen Gemeinwesens und wird vornehmlich von den „Älteren“ der Verwandtschaftsgruppe eingenommen. Es handelt sich hierbei um

Schädigung des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) dar, die einer Kompensation durch „Blattgold“, „Perlen“ oder „Tarfelder“ bedarf (vgl. 10.3).

⁵⁶² Fast jedes Tao-Kind macht während der Kindheitsphase die Erfahrung des Beinahe-Ertrinkens durch Fremdeinwirkung.

⁵⁶³ Im Erwachsenenalter treten zusätzlich zu den biologischen Markern „Körpergröße“ und „-kraft“ (*moyat*) außerdem noch Fleiß und Erfolg bei der Nahrungsbeschaffung, Anzahl und Menge des erwirtschafteten „Reichtums“ (*meynakem*) sowie die Größe der Gefolgschaft als zusätzliche, den Status eines Menschen – und somit auch seines Haushalts – bestimmende Faktoren hinzu.

die Perspektive der „Ahnen“, die (wie ich in Kap. 8 dargestellt habe) zugleich auch diejenige der Tao-Männer ist; sie umfasst Vergangenes und Zukünftiges und setzt in vielen Situationen einen Aufschub der eigenen Bedürfnisbefriedigung zugunsten gemeinschaftlicher Interessen voraus. Die „inoffizielle Version“ steht hingegen für die idiosynkratischen Regungen des „tiefsten Inneren“, die bisweilen normkonform verlaufen, aber nichtsdestotrotz in vielen Fällen auf diffuse Weise gegen die hierarchische soziale Ordnung gerichtet sind. Die mit der „offiziellen Version“ verbundenen sozialen Normen bewirken, dass die betroffenen Kinder aus Gründen des Selbstschutzes und der Wahrung ihrer psychischen Integrität die „verwerflichen“ (*marahet*) Regungen ihres *onowned* mit den *Anito* in Verbindung bringen (vgl. Kap. 12). Das affektive Empfinden des Einzelnen findet innerhalb des soziozentrischen Orientierungsmodells der Tao keine (oder nur wenig) Berücksichtigung. Die „inoffizielle“ kindliche Perspektive wird mit jüngeren und „schwächeren“ Personen (und somit auch Frauen) assoziiert; sie ist auf die Gegenwart bezogen und steht für den Wunsch nach unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung (vgl. Kap. 8). Vor allem jüngere Tao-Kinder scheitern an den hohen regulatorischen Anforderungen ihrer Gesellschaft, da sie es in bestimmten Situationen nicht vermögen, ihren „Ärger“ im *onowned* zu belassen oder den Drang zu „weinen“ zu unterdrücken – was in beiden Fällen als geistartige und somit problematische Empfindungen bzw. Handlungen gewertet wird.

18.3 Wechselnde Allianzen in der Peer-Gruppe: Alle gegen einen

Wenn Tao-Kinder in der Peer-Gruppe unterwegs sind, machen sie die Erfahrung, dass sie sich als Kollektiv besser gegen andere durchsetzen können. Die Erfahrung der eigenen Macht über andere ist ein positiv konnotiertes Erlebnis und vollzieht sich auf einer durchaus körperlichen Ebene. Bei Kinderbesuchen⁵⁶⁴ in unserer Wohnung in *Iranmeylek* haben meine Frau und ich regelmäßig miterleben können, wie sich das Kräfteverhältnis bei wachsender Kinderzahl zu unseren Ungunsten wandelte. Wenn ein oder zwei Tao-Kinder bei uns zu Besuch kamen, gehorchten sie in der Regel unseren „Anweisungen“ (*nanaon*), sie verhielten sich mehr oder weniger wie in ihrem Elternhaus auf zurückhaltende und freundliche Weise. Doch sobald ein drittes Kind hinzukam, fing die Stimmung an zu kippen, weil die sich nun „stark“ und „überlegen“ (*moyat*) fühlenden Peers durch „Worte“ (*ciring*) nicht mehr zu beeindrucken waren. Sie trauten sich nun, unsere „Süßigkeiten“-Vorräte ungefragt zu plündern und fingen trotz wiederholter „Ermahnungen“ an, in unserem Wohnzimmer zu toben.⁵⁶⁵

Als ich einmal auf dem Fußboden saß, wurde ich von den Kindern aus Johans Vorschulklasse (mit denen ich zu dieser Zeit regelmäßigen Umgang pflegte) umringt und unvermittelt mit vereinten

⁵⁶⁴ Das Alter der uns besuchenden Kinder variierte zwischen 3 und 10 Jahren.

⁵⁶⁵ Zu Beginn der Feldforschung schrieb ich über die Gruppe der 4-6-jährigen Kinder aus der GYB: „Die Kinderbande, deren Zusammensetzung sich ständig verändert und der in der Hochphase 7-8 Kinder angehören, ist wie ein Wespenschwarm, von ihnen geht tatsächlich eine Bedrohung aus. Wir würden sie nicht zu uns nach Hause einladen können, die Situation würde sofort außer Kontrolle geraten. Man muss sich diese Kinderbande vom Leibe halten, ihr Verhalten lässt keine andere Möglichkeit zu (FTB_2_88).“

Kräften zu Boden gedrückt. Für einen Moment war die Kindergruppe „stärker“ als ich. Sie turnte auf mir herum, und ich war kräftemäßig nicht in der Lage, mich zu befreien. Ich erinnere mich noch sehr genau daran, wie sehr die Kinder sich „freuten“ (*masarey*), dass sie sich gegen mich auf physische Weise durchgesetzt hatten. Ich hatte einen Fehler gemacht, der darin bestand, dass ich der Kindergruppe nicht sogleich durch „Anblaffen“ (*ioya*) und mit der zur Schlag-Geste erhobenen rechten Hand Einhalt geboten hatte. In dieser Situation verstand ich, dass man innerhalb der Tao-Gesellschaft Kindern gegenüber „Ärger“ (*somozi*) demonstrieren muss, dass man ihnen durch „Angst“ (*maniahey*) einflößendes Verhalten klare Grenzen aufzeigen muss. Denn wenn das moralische Gefühl „Angst“ nicht induziert wird, besteht bei Tao-Kindern kein Grund zur internen Verhaltensregulation. Ich glaube, dass mich die Kinder der GYB aufgrund meines ihnen gegenüber für lokale Verhältnisse völlig anderen Auftretens zunächst in die Kategorie eines „Freundes“ oder „Peers“ einordneten. Erst später, als ich nach der Abreise meiner Familie weniger Interaktion mit dieser Altersgruppe hatte und zudem gelernt hatte, auf Tao-Weise Grenzen zu setzen, wurde ich von ihnen als ein potenziell „Angst“ einflößender Erwachsener angesehen.⁵⁶⁶

Das plötzliche Verbünden *aller* Peers gegen einen *einzelnen* unter Ausnutzung der Situationsspezifität ist ein kindliches Verhalten, das sich häufig innerhalb der Peer-Gruppe beobachten lässt. Wer unvorsichtigerweise einen Raum allein betritt, muss damit rechnen, von den anderen dort eingeschlossen zu werden. In der Schule trauen sich viele Kinder nicht, auf die Toilette zu gehen, weil sie „Schikanen“ dieser Art befürchten. Kinder müssen ihre beim Spielen abgelegte Schuhe und Kleidungsstücke ständig im Blick behalten, da diese ansonsten von den Peers entwendet würden. Persönliche „Schwächen“ (*maomei; jimoyat*) und „Ängste“ werden von den Peers gnadenlos ausgenutzt, um bestimmte Kinder aus der Peer-Gruppe zu „ärgern“ (*pasozzi*). Ein 6-jähriges Mädchen aus der GYB kam immer wieder ohne Schuhe nach Hause, weil ihre Altersgenossen wohlwissend um ihre Höhenangst diese auf Hausdächer warfen. Kindern, die stolpern oder andere Anzeichen mangelnder Körperbeherrschung zeigen, ist der „Spott“ ihrer Altersgenossen gewiss (siehe 23.4). Auch müssen sämtliche Spielzeuge und Süßigkeiten mit den Peers geteilt werden, da „geiziges Verhalten“ (*mabayoy*) „Beschämung“ und „Verachtung“ (*ikaoya*) bewirkt.

Im Beisammensein mit den Peers lernen Tao-Kinder vorsichtiges und achtsames Verhalten sowie die Zurückstellung eigener physischer Bedürfnisse. Sie machen die Erfahrung, dass jegliches Zeigen von „Schwäche“ zu ihrem Nachteil ist und dass man anderen aus Selbstschutz keine Angriffsfläche bieten darf. Die Peers sind maßgeblich an der kulturspezifischen Überformung der

⁵⁶⁶ Abgesehen davon, dass ich im Dorf an Status verlor, wenn ich noch nicht einmal so „forsch“ (*masozzi*) auftrat, dass ich mir kleine Kinder vom Leibe halten konnte, tat ich den Tao-Kindern letztlich keinen Gefallen, wenn ich sie gemäß kontemporärer deutscher Mittelschichtsvorstellungen von Kindererziehung auf Augenhöhe behandelte, da ich mit diesem Verhalten die ihnen bekannte Ordnung durcheinander brachte und ihnen eine Einordnung in ihr eigenes sozio-kulturelles System nur erschwerte.

Emotionen „Angst“, „Ärger“ und „Traurigkeit“ beteiligt, da sie jegliche emotionale Äußerung, die den Regeln der sozio-zentrischen Ordnung widerspricht, lächerlich machen. In diesem System kann der Einzelne nur überleben, wenn er sich an den Machtverhältnissen orientiert und gegen „schwächere“ andere in der Gruppe vorgeht. Kinder müssen ihre körperlichen Grenzen kennen und überwinden lernen, damit sie „Beschämungen“ entgehen. Sie erkennen, dass nicht ihre unmittelbaren Ressourcen (Spielzeuge; Süßigkeiten) ihr wichtigstes Gut sind, sondern vielmehr die Aufrechterhaltung wechselseitiger Sozialbeziehungen zu den anderen Gruppenmitgliedern. Von früh an vertiefen sich Tao-Kinder nicht in ihr Spiel, das eher nebenbei erfolgt. Sie befinden sich in einer Art Habachtstellung, in der sie ständig ihre Gefährten im Blick behalten, um „Attacken“ frühzeitig zu erkennen und abzuwehren.

Ständig wechseln die Allianzen innerhalb der Peer-Gruppe, kein Kind ist von „Schikanen“ durch andere Peers ausgenommen (auch wenn es – wie wir in den nächsten Abschnitten sehen werden – aus verschiedenen Gründen Kinder gibt, die wesentlich häufiger von ihren Altersgenossen „geärgert“ werden als andere). Tao-Kinder müssen lernen, die „Schikanen“ anderer „geduldig zu ertragen“ (*pahekheken o onowned*). Denn wenn sie nach außen hin Gleichgültigkeit demonstrieren, nehmen sie ihren Widersachern den Wind aus den Segeln und verhindern, dass „Ärger“-Episoden lange andauern. Das „Schikanieren“ in den kindlichen Peer-Gruppen dient der allgemeinen Abhärtung, es trägt dazu bei, dass Tao-Kinder den Widrigkeiten ihres Lebens besser trotzen können.

18.4 Informelle Rangordnung innerhalb der Peer-Gruppe

Innerhalb der Peer-Gruppe lassen sich verschiedene Positionen einer informellen Rangordnung ausmachen (für ein polynesisches Beispiel siehe MARTINI 1994). Ich will dies am Beispiel der GYB-Kinder illustrieren, einer Gruppe, die zum Zeitpunkt meiner Forschung 15 Mitglieder im Alter zwischen 4-6 Jahren umfasste.⁵⁶⁷ Allgemein lässt sich feststellen, dass ältere Kinder gegenüber jüngeren Kindern innerhalb der Peer-Gruppe eine Vorrangstellung einnahmen. Sie fungierten als *Anführer*, die bei den Aktivitäten der Gruppe den Ton angaben und weniger einflussreiche andere „herumkommandierten“ (*pakamotdeh*). Die *Anführer* waren in der Lage, bestimmte Spielideen durchzusetzen, weil sie über eine Gefolgschaft verfügten, die sich ihnen in der Regel bereitwillig unterordnete. Ihre Macht bestand darin, jüngere und weniger einflussreiche Kinder aus der Gruppe mit der Unterstützung der anderen Peers erfolgreich zu „beschämen“. *Anführer* demonstrierten mitunter ihre Macht, indem sie (jüngeren) Kindern „gewaltsam“ das Spielzeug „entrissen“ oder in einem

⁵⁶⁷ Außerhalb der Vorschule tritt diese Gruppe normalerweise nicht als Ganzes in Erscheinung. Spielkonstellationen bestehen in der Regel aus 3-5 Kindern. Bei bestimmten Spielen auf der Inselrundstraße kann es sein, dass kurzzeitig 7-8 Kinder aus der GYB zusammentreffen. Bisweilen kommt es auch zu einem gemeinsamen Spiel zwischen GYB-Kindern und Kindern aus den jüngeren Jahrgängen der DQGX.

unachtsamen Moment nach deren Süßigkeiten „grabschten“ (*magom*). Auch „schlugen“ (*kabagbag*) sie jüngere Kinder, um ihre Interessen bzw. ihre Vorrangstellung durchzusetzen.

Die Herrschaft der *Anführer* innerhalb der Peer-Gruppe war jedoch keinesfalls absolut, da sie der Gefolgschaft anderer Kinder bedurfte. Wenn ein Anführer über die Stränge schlug, konnte es vorkommen, dass sich die übrigen Kinder von ihm „abwendeten“ (*jiozayan*) und ihn sozial isolierten. Die Peer-Gruppe war kein stabiles Gebilde, ihre Zusammensetzung änderte sich je nach Gruppendynamik. Es konnte jederzeit passieren, dass Kinder beim Spielen ausscherten und auf einmal verschwanden. Wenn Kinder im GYB-Alter keine Lust mehr verspürten, mit ihren Peers beisammen zu sein, „liefen“ sie einfach „davon“ (*miyoyohyo*).⁵⁶⁸ Das räumliche Entfernen war zugleich eine Strategie, um Gruppen-Konflikte zu entschärfen.⁵⁶⁹ *Anführer* waren deshalb immer dazu angehalten, Konsens innerhalb der Gruppe zu schaffen, denn ihr Vorgehen bedurfte der Akzeptanz der anderen.

Durch die „Schikanen“, die (jüngeren) Kindern bei mangelnder Achtsamkeit drohten, lernten diese, die Gruppen-*Anführer* ständig im Blick zu behalten. Die *Anführer* gewannen dadurch im Wortsinn an „Gesicht“ (面子 *mianzi*). Umgekehrt waren sie selbst als Statushöhere nicht darauf angewiesen, die übrigen Kinder im selben Maße zu beachten. Macht und Status basierten auf dem *Gesehen-Werden*, sie ergaben sich durch das Im-Mittelpunkt-Stehen. Bei den Tao verhält es sich so, dass Personen mit geringem Status allgemeiner „Verachtung“ (*ikaoya*) ausgesetzt sind, die sich u. a. darin äußert, dass sie „von niemanden beachtet werden“ (*jiozayan*).⁵⁷⁰ Diese Mechanismen des Blickverhaltens, die für die Gesellschaft der Tao zentral sind, werden bereits von 4-jährigen Kindern beherrscht. Man kann beide Formen des Blickverhaltens – jemanden ansehen oder bewusstes „Übersehen“ – durchaus mit „Angst“ (*maniahey*) und „Nicht-Angst“ (*jimaniahey*) in Verbindung bringen; denn nur jemand, der gefährlich ist, muss im Blick behalten werden, eine harmlose und ungefährliche Person hingegen nicht.

Meine Einschätzung, dass es innerhalb der Peer-Gruppen Kinder gab, die als *Anführer* fungierten, wurde auch von den beiden chinesischen Erzieherinnen der GYB geteilt, mit denen ich zu diesem Thema Interviews führte. Sie waren der Ansicht, dass jüngere Kinder auf Lanyu besonders häufig „schikaniert“ (被欺負 *beiqifu*) werden. So hatten in der GYB die jüngeren Kinder „Angst“ von den älteren Kindern (bzw. *Anführern*) „geschlagen zu werden“ (害怕會被打 *haipa hui beida*). Die

⁵⁶⁸ Es erübrigt sich zu sagen, dass mein Sohn Johann von diesem Verhalten jedes Mal stark irritiert war. Er konnte nicht verstehen, weshalb er in bestimmten Situationen von seinen Freunden im Stich gelassen wurde.

⁵⁶⁹ Dieses Verhalten wird durch die Tatsache begünstigt, dass die Tao kein Verabschiedungsritual kennen. Auch wenn erwachsene Personen beisammensitzen, ist es durchaus üblich, einfach aufzustehen und ohne ein weiteres Wort zu gehen. Beiläufiges Entfernen ist wichtig, da man mit allen Mitteln verhindern will, dass sich die Freiseele *pahad* einem anderen anheftet und diesem folgt. Beim Auseinandergehen betreiben die Tao deshalb „Blickvermeidung“ (*jiozayan*). Die Art und Weise, wie die Tao sich voneinander trennen, hat Auswirkungen auf die Qualität des Bindungsverhaltens (siehe Kap. 26).

⁵⁷⁰ Interessanterweise weist die deutsche Sprache an dieser Stelle ähnliche Konnotationen auf: „Verachten“ und „beachten“ leiten sich von „Achtung“ ab, und der Status einer Person wird als ihr „Ansehen“ bezeichnet. Auch im Deutschen geht es also letztlich um das Blickverhalten, um die Frage, wer wen ansieht.

„ältesten und einflussreichsten Kinder“ (權力的人 *quanli de ren*) teilten in unbeobachteten Momenten immer wieder Schläge aus.

Anführer, die besonders brutal auftreten, sind häufig selbst von anderen Kindern und/ oder ihren Bezugspersonen (in der Regel ihrem Vater oder Großvater) „geschlagen“ worden. Empfangene Schläge und Beleidigungen werden entlang der Altershierarchie an unschuldige Schwächere weitergereicht. Ein 5-jähriges Mädchen, das aufgrund der marginalisierten Stellung ihrer Verwandtschaftsgruppe im Dorf „immerzu“ von allen übrigen Kindern „schikaniert wurde“ (一直被欺負 *yizhi beiqifu*), reagierte ihre angestaute „Wut“ (生氣 *shengqi*) ab, indem sie eines der jüngeren Kinder aus der GYB wiederholt schlug. Ein 6-jähriger Junge fungierte als „Boss“ (老大 *laoda*) innerhalb der GYB. Er wurde von den Erzieherinnen als „intelligent“ (很聰明 *hen congming*) und „durchsetzungsfähig“ (有能力 *you nengli*) beschrieben, er verfügte demnach über Eigenschaften, die ihn als *Anführer* qualifizierten. Dieser Junge „hegte den Wunsch, andere Kinder in ihrem Verhalten zu kontrollieren“ (想要控制別的孩子 *xiangyao kongzhi biede haizi*). Einmal ordnete er einem 5-jährigen Jungen aus der GYB an, 5 Minuten „Strafe zu stehen“ (罰站 *fazhan*).⁵⁷¹ Dieser gehorchte und blieb regungslos stehen, bis die Erzieherinnen ihn nach dem Grund seines Verharrens fragten.

Auch ein „diffuses schlechtes Inneres“ (*marahet so onowned*) kann dazu führen, dass ältere Kinder Schläge austeilen. Ein anderer 6-jähriger Junge aus der GYB schlug eine Zeit lang immer wieder jüngere Kinder während der Unterrichtsstunden. Als die Erzieherinnen ihn nach dem Grund für sein Tun fragten, antwortete dieser, dass er seine Mutter vermissen würde, die sich seit einigen Wochen in Taiwan aufhielt, um dort zu arbeiten. Die Erzieherinnen organisierten, dass er mit seiner Mutter telefonieren konnte, woraufhin seine Attacken aufhörten.⁵⁷² Dieses Beispiel zeigt, dass nicht nur „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) allein zum Schlagen jüngerer und schwächerer Kinder führen, sondern ganz allgemein alle mit dem *marahet*-Cluster verbundenen Emotionen und affektiven Zustände, die im Alltag der Tao in ihrer Gesamtheit nicht ausgelebt werden dürfen und im *onowned* verborgen werden müssen.

Auch aus anderen Quellen weiß ich, dass ältere Kinder oder Jugendliche bei den Tao dazu neigen, ihre „im tiefsten Inneren verborgene Wut“ (*somozi do onowned*) an jüngeren Kindern auszulassen. Eine meiner Assistentinnen berichtete, als Kind gelegentlich ohne Grund von ihren älteren

⁵⁷¹ Das „Strafe-Stehen“ stellt eine Bestrafungsmethode dar, die während der japanischen Kolonialzeit von Lehrern angewandt wurde, um Tao-Kinder zu disziplinieren. Sie gehört heute in einigen Familien in *Iranmeylek* zu den gängigen Sanktionierungsmethoden (vgl. 3.1.2).

⁵⁷² Es handelt sich hierbei um ein Beispiel, das den vergleichsweise geringen Stellenwert psychischer Bedürfnisse in der Kultur der Tao illustriert. Ebenso wie man früher Kindern nicht erzählte, wenn ihre Mutter gestorben war, erfahren Kinder heute nicht unbedingt, wie lange nahe Familienangehörige in Taiwan verweilen, um zu arbeiten. Aus Sicht traditionell eingestellter Tao mag das Telefonieren mit ihren Kindern sogar schädlich sein, da es die Gefahr in sich birgt, dass die kindliche „Freiseele“ (*pahad*) den Bezugspersonen nach Taiwan folgt. Das Nicht-Thematisieren der Abwesenheit stellt folglich – zumindest aus traditioneller Sicht – die beste Lösung dar (siehe auch Kap. 26 über das Bindungsverhalten).

Schwestern geschlagen worden zu sein. Als ich einmal die 9-jährige Enkelin meines Vermieters fragte, was sie machen würde, wenn sie „wütend“ (生氣 *shengqi*) wäre, antwortete diese, ohne zu zögern, dass sie ihren jüngeren Bruder schlagen würde. Aus den Interviews zu den Erziehungserinnerungen von Kindern geht hervor, dass es im Dorf ein paar allgemein gefürchtete Jugendliche gibt, die jüngere Kinder ohne Grund schlagen und ihnen auftragen, Getränke für sie besorgen.

18.5 Marginalisierung und Stigmatisierung

Neben dem relativen Alter der Kinder ist beim Buhlen um Status innerhalb der Altersgruppe außerdem das soziale Ansehen des Haushaltes bzw. der Verwandtschaftsgruppe eines Kindes entscheidend. Dabei gilt, dass Kinder, die aus einem Haushalt/ einer Verwandtschaftsgruppe ohne viele männliche Mitglieder stammen, im Dorf einen marginalisierten Status einnehmen. Haushalte/ Verwandtschaftsgruppen mit vielen männlichen Personen können ihre Interessen besser durchsetzen, sie sind z. B. in der Lage, sich die Felder weniger einflussreicher Gruppen „anzueignen“ (*teymagom*), ohne dass diese etwas dagegen unternehmen können. Ihre Macht basiert auf ihrer „kollektiven Stärke“, auf ihrer „Fähigkeit“ (*moyat*), an vielen Orten gleichzeitig zu sein. Ein einzelner Sohn kann nicht mit mehreren Brüdern und deren Cousins konkurrieren, er zieht unweigerlich den Kürzeren. Zahlenmäßig „stärkere“ Gruppen üben nur selten physische Gewalt aus, stattdessen „bedienen“ sie sich an den Ressourcen „Schwächerer“, die nicht im gleichen Maße in der Lage sind, diese zu verteidigen. Die bloße Präsenz ihrer kräftigen Körper wirkt dabei auf andere „furchteinflößend“ (*masozi*) und wird als eine „Drohung“ (*annianiahin*) aufgefasst. „Schwächeren“ Personengruppen bleibt in diesem System nichts anderes übrig, als sich mächtigen anderen unterzuordnen und Teil ihrer Gefolgschaft zu werden (vgl. 3.1.3 + 6.5).

Tao-Kinder, die aus Haushalten stammen, die aus diversen Gründen nicht vollständig besetzt sind oder deren Angehörige ihrer Verantwortung nicht nachkommen können – zu nennen wären hier Abwanderung nach Taiwan, Alkoholismus und psychische Erkrankungen – haben niemanden hinter sich stehen, der auf andere einen „drohenden“ Einfluss ausüben könnte. Aufgrund der „schwachen“ Aufstellung ihres Haushaltes muss niemand vor ihnen „Angst“ (*maniahey*) empfinden. Wer marginalisierte Kinder „schikaniert“ (*jyasnesnekan*) – ganz gleich ob Kind oder Erwachsener – hat in der Regel keine Sanktionen zu befürchten, da der betreffende Haushalt kräftemäßig nicht in der Lage ist, diese durchzusetzen. Gelegentlich tritt zu einer Marginalisierung auch noch eine Stigmatisierung hinzu, die etwa dann vorliegt, wenn zu einer im Dorf als mächtig angesehenen Verwandtschaftsgruppe eine „Feindschaftsverhältnis“ (*ikavosoyan*) besteht. Stigmatisierte Kinder müssen nicht nur mit einer Einschränkung ihrer Möglichkeiten rechnen, sie sind in bestimmten Situationen auch offenen Feindseligkeiten ausgesetzt (s. u.).

Das Leid marginalisierter und insbesondere stigmatisierter Tao-Kinder ist aus westlicher Perspektive – die immer auch eine psychologisierende ist – immens. Als „schwächste“ Mitglieder der sozialen Gemeinschaft sind sie im besonderen Maße der „Verachtung“ (*ikaoya*) durch die Dorfbewohner*innen ausgesetzt, die sie zumeist absichtlich „übersehen“ (*jiozayan*), gelegentlich aber auch die Nase rümpfen, wenn sie an ihnen vorbeilaufen. Marginalisierte und stigmatisierte Kinder befinden sich in einer aussichtslosen Situation, da man allgemein annimmt, dass ihre miserable familiäre Situation auf moralisches Fehlverhalten ihrer Vorfahren zurückzuführen ist. Die Tao kennen kein Konzept von „Pech“, das einen ohne eigenes Zutun treffen kann; Schicksalsschläge werden nach traditioneller Auffassung als Sanktionen der „Ahnen“ (*inapowan*) und „Himmelgötter“ (*tao do to*) aufgefasst (vgl. 9.1). Aus Sicht besser gestellter Familien befinden sich marginalisierte Haushalte in einer misslichen Lage, weil deren Verwandtschaftsgruppen „gesündigt“ (*miraratenen*) haben. Prosperierende Haushalte gehen hingegen davon aus, dass sie aufgrund ihrer „moralischen Rechtschaffenheit“ (*apiya so nakenakem*) vom Schicksal belohnt werden (vgl. 6.5).

Darüber hinaus empfinden die Tao aber auch „Mitleid“ (*makarilow; ikasi*) mit marginalisierten Kindern, weil sie sich in einer Notsituation befinden, in der sie bisweilen elementare physische Bedürfnisse nicht befriedigen können. Die Vorstellung, dass ein Kind „hungrig“ (*makcin*) ist, weil seine Eltern „zu nichts zu gebrauchen sind“ (*iyapsepsek; abo so angangayan; abo so katentengan*), ist für die Tao unerträglich, es bewirkt, dass ihr „Inneres weint“ (*mapalavi so onowned*). Immer wenn sie sich dies bewusst machen, lässt ihre „Verachtung“ (*ikaoya*) nach. In bestimmten Situationen kann es sogar sein, dass sie Kindern marginalisierter Familien zu essen geben. Das Oszillieren zwischen „Verachtung“ und „Abscheu“ (*iyakian*)⁵⁷³ einerseits und „Mitleid“ andererseits führt dazu, dass keiner dieser emotionalen Zustände dauerhaft dominiert. Es handelt sich hierbei um ein weiteres Beispiel für die in der Tao-Gesellschaft gegebene Ambivalenz.

Die Schutzlosigkeit marginalisierter und stigmatisierter Kinder resultiert aus der Tatsache, dass „Angst“ (*maniahey*) bei den Tao ein moralisches Gefühl ist, das ständig induziert werden muss, um Macht zu erzeugen und an moralischem Einfluss zu gewinnen. Den betroffenen Kindern bleibt nichts anderes übrig, als ihrerseits besonders „forsch“ und „mutig“ (*masozi*) aufzutreten. Nur auf diese Weise ist ein sozialer Aufstieg ggf. möglich. Das Gerangel der Kinder um Macht und Einfluss innerhalb der Peer-Gruppe muss im Zusammenhang mit der Machtposition der einzelnen Haushalte und antagonistischen Verwandtschaftsgruppen gesehen werden. Der spätere Aufstieg zu einem *meynakem a tao* nimmt bereits in der kindlichen Peer-Gruppe seinen Anfang, wenn bestimmte Individuen – in

⁵⁷³ Erwachsene Tao empfinden gegenüber marginalisierten und stigmatisierten Kindern in der Regel „Verachtung“ (*ikaoya*), die mit „Abscheu“ (*iyakian*) gepaart ist. Diese Emotionen stimmen mit der in CAD-Hypothese (ROZIN et al. 1999) formulierten Überlegung überein, dass Verstöße gegen gesellschaftliche Normen mit „Verachtung“ gestraft werden und Verstöße gegen die spirituelle Ordnung (z. B. Tabu-Bruch) mit „Ekel“-Empfindungen einhergehen. Da bei den Tao die normative und spirituelle Ebene auf vielfältige Weisen miteinander verbunden sind, treten beide Emotionen in Kombination miteinander auf (vgl. auch 16.3.1).

diesem Falle Jungen – durch besonderes Geschick zu erfolgreichen *Anführern* werden und die Gruppe der Gleichaltrigen als ihre Gefolgschaft hinter sich vereinigen.

Konflikte zwischen antagonistischen Verwandtschaftsgruppen werden nicht selten auf die nächsten Generationen übertragen. Die Tao nehmen allgemein an, dass Kinder sich „schlechte Verhaltenszüge“ (*marahet so iyangey*) von ihren Bezugspersonen abgucken. Wenn die Eltern bestimmter Kinder im Dorf als „Diebe“ (*manako a tao*) verrufen sind, geht man davon aus, dass auch deren Nachkommen zu Diebstählen neigen. Ich habe mehrmals mitbekommen, wie ein Ladenbesitzer aus *Iranmeylek* die betreffenden Kinder aus seinem Laden vertrieb. In ihrer Anwesenheit raunten mir diverse Dorfbewohner*innen immer wieder zu: „Sie stehlen Sachen“ („他們會偷東西.“ „*Tamen hui tou dongxi.*“). „Sie betrügen andere“ („他們會騙人.“ „*Tamen hui pian ren.*“).

Dergleichen Bemerkungen werden schnell von den Peers aufgeschnappt und bereitwillig bei allen möglichen Gelegenheiten verbreitet. Am Anfang meiner Feldforschung besuchten uns in den Nachmittagsstunden regelmäßig Johannis Mitschüler*innen aus der GYB. Schnell bekamen wir mit, dass die 9-jährige Enkelin und der 8-jährige Enkel unseres Vermieters bestimmte Kinder nicht zu uns hereinlassen wollten. Als ich sie nach den Gründen fragte, erzählten sie mir, dass es sich bei diesen Kindern um „Diebe“ handelte. Über ein 5-jähriges Mädchen aus der GYB berichteten sie mir: „Wirklich, Onkel, einmal als wir beim Laden waren, hat es in ihrer Hosentasche geklimpert, als ob Geld darin gewesen wäre. Sie muss es gestohlen haben, da sie zu Hause ja kein Geld haben.“

Erwachsene streuen bewusst negative Bemerkungen über das vermeintliche kollektive „Fehlverhalten“ (*miraratennen*) ganzer Familiengruppen, weil sie ihre „Feinde“ (*ikavosoyan*) „verachten“ (*ikaoya*) und „verabscheuen“ (*jyakian*) und deren Ruf im Dorf über mehrere Generationen hinweg schädigen wollen. Vergangene „schlechte Taten“ (*marahet ta vazvazey*) werden so lange erinnert, bis sie in einer kommenden Generation nicht wieder aufs Neue besprochen werden.⁵⁷⁴ Die Vorstellung der Tao, dass „moralisches Fehlverhalten“ bis in die dritte Generation oder womöglich noch länger nachwirkt (vgl. 14.1), erfährt durch die soziale Praxis der „üblen Nachrede“ (*tamwaden*) eine praktische Fundierung. Der sozial-restriktive Umgang mit marginalisierten und stigmatisierten Personen führt nicht selten dazu, dass diese aufgrund ihrer prekären Situation nicht auf „moralisch rechtschaffende“ Weise überleben können. Soziale Realität wird auf diese Weise sozio-kulturell konstruiert.

⁵⁷⁴ „Alte Leute“ vermeiden es heute, über die bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts praktizierte Blutrache zu reden, an deren Wiederaufleben niemand Interesse hat. Auch bestimmte mit den *Anito* in Verbindung stehende Ereignisse, die ebenfalls als *marahet ta vazvazey* bezeichnet werden, dürfen durch „Sprache“ (*ciring*) nicht weiter verbreitet werden, da sie sich ansonsten die von ihnen ausgehende negative Wirkung verstärkt.

18.6 Misshandlungen und sexueller Missbrauch

Ältere Männer (und gelegentlich auch Frauen) neigen dazu, kleine Kinder aus der eigenen erweiterten Verwandtschaftsgruppe zu „ängstigen“ (*anianniahin*). Sie kneifen Säuglingen ins Bein, wenn sie diese auf dem Arm halten oder zeigen Kleinkindern ihre vereiterten Geschwüre. Manchmal setzen sie zum Spaß eine „finstere Miene“ (*marahet so moin*) auf und tun mit der erhobenen rechten Hand so, als ob sie zu „Schlägen“ (*kabagbag*) ausholen würden.⁵⁷⁵ Es handelt sich hierbei um ein Verhalten, das mit dem *masozi*-Sein der Männer in einem Zusammenhang steht. Über Jahrzehnte hinweg haben Tao-Männer sich nach außen hin als „furchteinflößend“ und „durchsetzungsstark“ (*masozi*) präsentiert, sie haben ihre „Kraft“ und „Stärke“ (*moyat*) dazu eingesetzt, um ihren Gegnern zu „drohen“ (*anianniahin*) und andere in ihre Schranken zu weisen. Durch kontinuierliche Induktion von „Angst“ (*maniahey*) haben sie im Laufe ihres Lebens eine Gefolgschaft aufgebaut, die sich nun im Alter allmählich auflöst und sie zu einsamen und gelegentlich auch sozial isolierten Individuen werden lässt. Aufgrund ihrer körperlichen Gebrechen und Verfallserscheinungen bleiben immer weniger Personen übrig, die sie mit ihrem „forschen“ Auftreten beeindrucken können. Schließlich – das ist der Endpunkt ihrer Entwicklung – können sie sich nur noch im Beisammensein mit jüngeren Kindern als „furchteinflößend“ und „mächtig“ erleben, da alle anderen ihnen an „Kraft“, „Schnelligkeit“ und „Geschicklichkeit“ überlegen sind.

Es gibt große individuelle Unterschiede, wie sich Tao-Männer im Alter gegenüber Kindern und anderen jüngeren Personen verhalten. Alte Männer, die über ein „gutes Inneres“ (*apiya so onowned*) verfügen, „treiben“ auf verhaltene Weise „Späße“ (*gamoen*) mit Kindern, sie achten darauf, dass sie nicht über die Stränge schlagen. Personen, die leicht „aufbrausen“ (*marahet so iyangey*), kennen jedoch bisweilen ihre Grenzen nicht und fügen kleinen Kindern Schaden zu. Dies ist insbesondere der Fall, wenn ältere Männer eine marginalisierte Existenz im Dorf führen und allgemeiner „Verachtung“ (*ikaoya*) ausgesetzt sind. Durch heimliche „Schikanen“ (*jyasnesnekan*) gegen Kinder können sie sich vorübergehend noch einmal als „mächtig“ erleben und zugleich „Rache“ (*patonggalen*) an den Kindern ihrer Peiniger nehmen.⁵⁷⁶

Bisweilen attackieren auch Angehörige „verfeindeter Verwandtschafts-gruppen“ (*ikavosoyan*) die Kinder ihrer Opponenten in der unbeobachteten Alleinsituation. Was auch immer sie mit den

⁵⁷⁵ Ältere Kinder sind zunehmend besser in der Lage, das Verhalten älterer Männer richtig zu interpretieren. So wird beim „Späßemachen“ (*gamoen*) die Schlag-Bewegung in der Regel seitwärts und nicht von oben nach unten ausgeführt.

⁵⁷⁶ Das „Angst“ (*maniahey*) einflößende Auftreten älterer Männer (und gelegentlich auch Frauen) gegenüber Säuglingen und Kleinkindern muss im Zusammenhang mit der Evozierung einer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) bei den Tao gesehen werden (siehe Kap. 20). Das Meidungsgebot zwischen hochbetagten älteren Personen und jüngeren Kindern, das mit einer rigiden räumlichen Distanzierung einhergeht, muss als eine Art kulturellen Schutzmechanismus angesehen werden, durch den Fälle von Kindesmisshandlung und -missbrauch unterbunden werden sollen (vgl. 8.1). Auch wenn Tao-Kinder statistisch gesehen besonders häufig den Attacken älterer Männer zum Opfer fallen, ist es wichtig darauf hinzuweisen, dass andere Bevölkerungsgruppen ebenfalls an kindlichen „Schikanen“ (*jyasnesnekan*) beteiligt sein können. Die mir von den Tao genannten Beispiele deuten jedoch darauf hin, dass es sich hierbei um eine überwiegend männliche Verhaltensweise handelt.

Kindern anstellen, sie dürfen keine *sichtbaren* Spuren von Gewalteinwendung an ihnen hinterlassen, da zugefügte Verletzungen von den Dorfbewohner*innen „öffentlich besprochen werden“ (*ikazyak*) und entweder zu Kompensationsforderungen oder einem „Kampf“ (*macililiman*) zwischen den antagonistischen Gruppen führen würde – sofern die gegnerische Seite hinreichend „stark“ (*moyat*) ist, sich gegen die „schlechte Behandlung“ ihres Kindes zur Wehr zu setzen.

Die den Kindern der „Feinde“ zugefügten „Beleidigungen“ können verbaler Natur sein, wobei allerdings berücksichtigt werden muss, dass „dreckige Sprache“ (*marahet ta ciriciring*) bei den Tao nach traditionellem Verständnis über eine ernst zu nehmende Wirkungsmacht verfügen, die einem „Verfluchen“ (*mangazyazit*) gleichkommt. Die „Beleidigungen“ werden von den betroffenen Kindern als so „beschämend“ (*masnek*) empfunden, dass sie hierüber zu Hause nichts verlauten lassen. Üblicherweise handelt es sich um Bemerkungen, die auf vergangene „schlechte Taten“ (*marahet ta vazvazey*) der (Groß-)Eltern abzielen oder aber – wenn es sich um ältere Mädchen handelt – um sexuell anzügliche Bemerkungen, die von diesen als „bedrohlich“ (*anianniahin*) empfunden werden.

Einige ältere Männer nähern sich in der „Dunkelheit“ (*masari*) unachtsamen jüngeren Kindern von hinten und „ängstigen“ sie, indem sie ihnen Augen und Mund zuhalten und sie dann kneifen, zwicken oder „schlagen“ (*kabagbag*). Die auf diese Weise misshandelten Kinder verfallen in eine panikartige „Angststarre“ (s. u.). Sie machen die Erfahrung des „Seelenverlusts“ (*somalap so pahad*), der mit einem Gefühl „lähmender Angst“ (*maniahey so pahad*) einhergeht. Da ihre Bezugspersonen sie in der Vergangenheit immer wieder vor dem Betreten „dunkler“ und „gefährlicher“ (*ikeynanawa*) Orte „gewarnt“ (*nanaon*) haben, interpretieren sie das ihnen Widerfahrene der kulturellen Logik der Tao folgend als Begegnung mit böartigen *Anito*-Geistwesen, die es auf ihre „Seelen“ (*pahapahad*) abgesehen haben.⁵⁷⁷

Als ich Tao-Bezugspersonen während einer Interviewreihe fragte, ob sie mit ihren Kindern „Späße machen“ (*gamoen*; 开玩笑 *kai wanxiao*), kam ich mit einigen von ihnen durch Zufall auf das „Kitzeln“ (*kilekelen*⁵⁷⁸; 騷 *niao*) zu sprechen.⁵⁷⁹ Meine Gesprächspartner*innen äußerten sie sich entsetzt über diese Praxis. Sie betonten, dass man jüngere Kinder auf keinen Fall „kitzeln“ dürfe, weil diese ansonsten ersticken könnten. Da es mir schwerfiel, den Erstickungstod von Kindern mit einem

⁵⁷⁷ Alternative Erklärungsmuster sind für Tao-Kinder aufgrund der rigiden Altershierarchie nicht zulässig. Selbst wenn Kinder den Verdacht hegen, dass es sich bei diesen Erfahrungen um menschliche Gräueltaten handelt, können sie dies nicht offen artikulieren, da es sich für Kinder nicht ziemt, Erwachsene bloßzustellen. Aus emischer Perspektive sind alte Männer, die Kinder „quälen“ (*jyasnesnekan*) „von böartigen Geistwesen besessen sind“ (*ni kovotan no anito*). Dies erklärt, warum sie zumindest in diesen Momenten ihre menschlichen Eigenschaften eingebüßt haben.

⁵⁷⁸ Ich finde es interessant, dass so unterschiedliche Sprachen wie das *cirisiring so tao* und das Deutsche für das Kitzeln ein recht ähnliches Wort gefunden haben: Das deutsche umgangssprachliche „kille-kille“ klingt recht ähnlich wie *kilekelen*.

⁵⁷⁹ Durch Teilnehmende Beobachtung war mir aufgefallen, dass die Tao ältere Säuglinge und Kleinkinder beständig „aufziehen“ und „reizen“ (*pasozzi*). Direkt darauf angesprochen sagen die meisten Tao, dass es sich hierbei um „Späße“ (*gamoen*) handelt, die von *allen* (also auch den Kindern) als „amüsant“ (*yapiya piyalalamen*) empfunden werden. Um in den Interviews mehr über diese sozialen Praktiken zu erfahren, fragte ich, ob die Tao ihre Kinder z. B. zu Hause „kitzeln“ würden (ein Verhalten, das ich in der Öffentlichkeit nie beobachtet habe).

harmlosen „Kitzeln“ in Verbindung zu bringen, besprach ich diese Aussagen im Nachhinein ausgiebig mit meinen Assistentinnen. Diese deuteten schließlich an, dass es in der Vergangenheit Fälle von Kindesmisshandlung gegeben habe, in denen kleine Kinder von unbekanntem Personen so lange gekitzelt wurden, bis sie tot waren.⁵⁸⁰

Ein trauriges und für mich schockierendes Ereignis stellte der mehrfache sexuelle Missbrauch eines marginalisierten 5-jährigen Mädchens aus der GYB dar, der sich ereignete, nachdem wir bereits einige Monate im Feld waren. Das Mädchen ließ hierüber nichts verlauten, der Vorfall gelangte nur deshalb an die Öffentlichkeit, weil eine der chinesischen Erzieherinnen aus der GYB zufällig Zeugin dieser Handlung wurde. So kam es, dass das betreffende Mädchen zusammen mit ihren beiden Schwestern in einem Kinderpflegeheim in Taiwan untergebracht wurden, da – so die offizielle Begründung – die hygienischen Zustände bei ihrem überforderten alten Großvater, bei dem sie aufwuchsen, unhaltbar geworden wären.⁵⁸¹ Ein weiterer Grund für die Übergriffe dürfte gewesen sein, dass sie ohne Rückendeckung durch potenziell „furchteinflößende“ (*masozi*) männliche Verwandte den Attacken der Dorfbewohner*innen schutzlos ausgeliefert war.

Derartige Vorkommnisse sind in der Gegenwart seltener geworden, da heute eine Grundversorgung alter Menschen durch die Intervention christlicher karitativer Organisationen gewährleistet ist.⁵⁸² Auch werden alte Leute heute zunehmend von ihren Angehörigen gepflegt oder zumindest mit Nahrung versorgt, extreme Fälle von isoliertem Siechtum im Alter treten nur noch in Einzelfällen auf. Ein gravierendes strukturelles Problem der Vergangenheit bestand darin, dass tagsüber sämtliche arbeitsfähigen Personen das Dorf verließen, um diversen Subsistenztätigkeiten nachzugehen. Da nur Kinder, Kranke und hochbetagte Alte im Dorf zurückblieben, war es für Bezugspersonen kaum möglich, ihre Kinder effektiv vor den „Schikanen“ marginalisierter älterer Männer zu beschützen. Die veränderte Lebensweise hat dazu geführt, dass heute ganztägig erwachsene Personen im Dorf präsent sind, die ein Auge auf jüngere Tao-Kinder werfen können. Die meisten Kinder besuchen zudem von 3 Jahren an den örtlichen Kindergarten und von 4 Jahren an die GYB – beides Einrichtungen, in denen kindliche Schutzzonen bestehen.

⁵⁸⁰ Möglicherweise hielten ihre Peiniger ihnen den Mund zu, sodass sich die Luftzufuhr vergeringerte. Diese Art der Misshandlung/ der Tötung stimmt mit der kulturellen Logik überein, dass bei körperlicher Gewaltanwendung keine äußerlich sichtbaren Verletzungen zu sehen sein dürfen.

⁵⁸¹ Wir hatten das Mädchen bis zu seiner Unterbringung in einem taiwanesischen Kinderpflegeheim regelmäßig bei uns zu Besuch in der Wohnung. Nach und nach verstanden wir, wie anstrengend ihr Leben im Dorf sein musste, weil beinahe die gesamte Umgebung ihr gegenüber feindlich eingestellt war. Ständig musste sie achtsam sein, um den „Schikanen“ ihrer Peers zu entkommen. Wenn sie bestimmte Personen sah, rettete sie sich durch „Weglaufen“. Manchmal gewährten wir ihr Schutz und verriegelten die Tür. Andere Kinder rüttelten dann an der Tür und fragten ob sich jemand bei uns zu Hause versteckt hielt. Das Mädchen hatte keinen sichern Rückzugsort, selbst wenn sie hohes Fieber hatte, konnte sie sich nirgendwo ausruhen. Einmal legte sie sich bei uns zu Hause für 2 Minuten auf eine Matte, weil sie so erschöpft war. Mehr Ruhe wollte und konnte sie sich aber nicht gönnen (siehe auch 24.5).

⁵⁸² Die Beantragung staatlicher Hilfen scheidet häufig an diversen bürokratischen Vorschriften, die den Tao von den taiwanesischen Regierungsbeamten oftmals nur mangelhaft erklärt werden und ihnen deshalb unverständlich bleiben.

18.7 Interaktionen mit Geistwesen: Die Internalisierung des *Anito*-Glaubens

Bereits im Kleinkindalter erfahren Tao-Kinder durch die Interventionen ihrer Bezugspersonen, dass es neben anderen Menschen auch Geistwesen (böartige ebenso wie gutartige) gibt. Sie lernen, dass ein äußerst bedachter und vorsichtiger Umgang mit diesen Geistwesen erforderlich ist, da selbst von den potenziell gutartigen „Ahnengeistern“ (*inapowan*) unter bestimmten Umständen eine Gefährdung für Leib und Leben ausgehen kann (siehe Kap. 10). In dieser Arbeit verfolge ich den Ansatz, dass Geistwesen gemäß der emischen Sichtweise der Tao als soziale Personen im Sinne LATOURs (1996) angesehen werden müssen, weswegen ich sie hier als eine eigene Kategorie sozialer Interaktionspartner aufführe.

Nach Auffassung der Tao – und somit auch aus kindlicher Perspektive – sind die *Anito* ebenso wie die *inapowan* real. In einer Umgebung, in der buchstäblich alle Menschen an die Existenz von Geistwesen glauben, ist es unmöglich, diese tief verwurzelte Überzeugung anzuzweifeln. Kleinkinder erfahren, dass sie ihren Aktionsradius nicht verlassen dürfen, weil jenseits dieser Grenzziehung *Anito*-Geistwesen auf sie lauern. Auch erfahren sie durch die strikte Ablehnung bestimmter affektiver Zustände durch ihre Bezugspersonen, dass ihr gelegentliches „wütend Werden“ (*somozi*) und „Weinen“ (*amlavi*) als „böse“ (*marahet*) angesehen wird. Das „gute“ (*apiya*) eigene Bild, das sie von sich haben, wird von diesen „schlechten“ Eigenschaften abgetrennt, um sich selbst vor dem „Gefährlichen“ und „Bösen“ zu schützen. Die eigene „Wut“ wird als etwas erlebt, das externen Ursprungs ist und sich auf in das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) eindringende böartige Geistwesen zurückführen lässt. Sie lernen, dass sie „stark“ (*moyat*) sein und ihre Gedanken fokussieren müssen, um Zustände von „Besessenheit“ (*ni kovotan no anito*) zu vermeiden. Tao-Kinder „fürchten sich“ (*maniahey*) von etwa 3,5 Jahren an davor, ihre „Seele zu verlieren“ (*somalap so pahad*). Sie sind sich der eigenen Vulnerabilität sehr bewusst und befolgen in der Regel alle diesbezüglichen elterlichen „Instruktionen“ (*nanaon*).⁵⁸³

Das freie Herumstreifen während der Kindheit erfordert, dass Kinder auch ohne die Kontrolle der Erwachsenen innerhalb des ihnen zugestandenen erweiterten Aktionsradius verbleiben. Denn auch wenn die Dorfbewohner*innen die Bewegungen der Kindergruppen in den meisten Fällen mitverfolgen können, gibt es immer wieder unbeobachtete Momente, in denen Tao-Kinder auf sich selbst gestellt sind. Meine Beobachtungen im Umgang mit Tao-Kindern aus der GYB (4-6 Jahre) und den ersten drei Klassenstufen der DQGX (7-9 Jahre) weisen darauf hin, dass diese mit etwa 4 Jahren den Glauben an

⁵⁸³ In der traditionellen Zeit wurde der Vater deutlich mehr „gefürchtet“ (*ikaniahey*) als heute. Wenn Väter früher aufgrund eines kindlichen Fehlvergehens „Zorn“ (*somozi*) empfanden, „rannten“ die Kinder vor ihnen „davon“, um ihre empfindsamen „Seelen“ an einem „Wegfliegen“ zu hindern. Ein allzu „furchteinflößend“ (*masozi*) auftretender Vater war nach damaliger Überzeugung durchaus in der Lage, seine Kinder zu töten. Auch wenn heutige Kinder nach wie vor „Angst/Respekt vor ihren Eltern empfinden“ (*ikaniahey so inapowan*) ist die „Angst“ (*maniahey*) vor dem Vater aufgrund der Übernahme christlicher Vorstellungen und einer Annäherung an die taiwanesischen Gesamtgesellschaft längst nicht mehr so ausgeprägt wie früher.

die *Anito* internalisiert haben. Die durch die bössartigen Geistwesen induzierte „Angst“ bewirkt, dass Kindern an der Peripherie des Dorfes „mulmig zu Mute wird“ (*jimavohwos*). Wenn dies geschieht, kehren sie von allein in den als sicher empfundenen Bereich zurück.

Während meiner Forschung bin ich öfter mit Kindern dieser Altersgruppen in der Umgebung des Dorfes unterwegs gewesen. Häufig kamen diese Ausflüge spontan zustande, z. B. wenn ich meine eigenen Kinder betreute. Im Folgenden möchte ich drei Beispiele aufführen, aus denen hervorgeht wie Tao-Kinder reagierten, wenn sie an die Grenze ihres erweiterten Aktionsradius gelangten:

Zwei Jungen (beide 5 Jahre)

Ich gehe am Vormittag mit Theo und zwei Jungen aus der GYB (beide 5 Jahre) den Schotterweg Richtung „Altenheim“ (居家關懷協會 *ju jia guanhuai xiehui*).⁵⁸⁴ Die beiden Jungen wollen bei einem kleinen Bach neben den Schweineställen bleiben und dort spielen. Doch Theo – zu diesem Zeitpunkt 1;8 – läuft wie so oft völlig autonom den Weg Richtung „Altenheim“ allein weiter. Als ich hinter Theo hinterherlaufe, rufen die Kinder: „Lasst uns hierbleiben und ausruhen.“ („這裡休息休息.“ „*Zheli xiuxi xiuxi*.“). Und dann, nachdem sie wenige Meter gefolgt waren: „Onkel, hol ihn zurück, dort drüben gibt es Geister!“ („叔叔，讓他回來，那邊有鬼！“ „*Shushu, rang ta huilai, nabian you gui!*“).⁵⁸⁵
(BeoPro_85)

Zwei Mädchen (beide 9 Jahre)

Ich gehe zu Beginn der Forschung mit der 9-jährigen Enkelin meines Vermieters und ihrer gleichaltrigen Freundin am Küstenabschnitt unterhalb des Dorfes in Richtung *Dongqing*-Fluss spazieren. Auf einmal murmeln die Mädchen etwas von „verstorbenen Leuten“ (死掉的人 *sidaode ren*) und bleiben stehen. Beide geben an, noch nie am Fluss gespielt zu haben – und das obwohl der Fluss zu dieser Jahreszeit nur etwa knietiefes Wasser führt und sich keine 100 Meter von ihrer Schule entfernt befindet. Die Enkelin regt an, dass wir umkehren.
(FTB_3_205)

Mädchen (8 Jahre)

Als ich am Nachmittag mit Theo spazieren gehe, treffen wir auf ein 8-jähriges Mädchen, das sich uns anschließt. Ich kenne das Mädchen oberflächlich vom Sehen. Wir gehen Richtung *Dongqing*-Fluss, an dem Theo und Johann gerne spielen. Kurz bevor wir diesen erreichten, erwähnt sie, dass dort auf der anderen Seite die „Gräber“ (墳墓 *fenmu*) liegen. Sie bezeichnet die Toten als „begrabene Geister“ (埋鬼 *mai gui*). Ich frage sie, ob die Geister gefürchtet werden. Sie nickte. Als ich sie fragte, was passieren würde, wenn man auf die andere Seite vom Fluss geht („如果去那邊的話會發生什麼事情?“ „*Ruguo qu nabian de hua hui fasheng shenme shiqing?*“), antwortete sie, dass man dann „ins Meer gespült werden würde“ (推到海邊 *tui dao haibian*). Wir fanden unter der Brücke am Fluss einen kaputten Roller, von dem Theo gar nicht mehr ablassen wollte.⁵⁸⁶ Dem Mädchen wurde es aber ungeheuer zu Mute, und sie ging schnellen Schrittes zurück Richtung Dorf.
(FTB_3_307)

⁵⁸⁴ Bei diesem Altersheim handelt es sich um das Haus einer karitativen christlichen Organisation, die von Tao-Frauen geleitet wird und sich zum Ziel gesetzt hat, die Situation alleinstehender alter Menschen auf Lanyu zu verbessern. Es befindet sich außerhalb von *Iranmylek* in der Nähe der Küste und ist von Taro-Felder umgeben. Wie ich in Kapitel 7 + 11 aufgeführt habe sind alte Leute manchmal völlig auf sich allein gestellt und werden in der letzten Lebensphase nicht von ihren Angehörigen gepflegt. Aufgrund des *Anito*-Glaubens war bis zum Ende meiner Forschung keine ältere Person bereit in dieses „Altenheim“ bzw. „Sterbe-Hospiz“ einzuziehen. Alle gingen davon aus, dass die Nähe anderer kranker Alter eine Kontamination mit den *Anito* hervorrufen würde, die dann zu einer Beschleunigung des eigenen Todes führen würde, weshalb dieser Ort gemieden wurde.

⁵⁸⁵ Die beiden Jungen wussten, dass man über die *Anito* eigentlich nicht reden darf, wie diese einen belauschen und dadurch herbeigerufen werden. Erst als es keine andere Möglichkeit gab, Theo und mich zur Umkehr zu bewegen, nannten sie die Dinge beim Namen.

⁵⁸⁶ Heute weiß ich, dass dieser Rolle einmal einem Kind aus *Iranmylek* gehört haben muss. Nach Vorstellung der Tao ist es problematisch, ihn zu reparieren und an ein anderes Kind weiter zu geben, weil sich die Eigenschaften des Kindes in gewisser Weise auf seinen Roller übertragen haben. Nicht mehr benötigte Gegenstände werden am Küstenabschnitt in der Nähe des *Dongqing*-Flusses abgelegt und dann von der nächsten Sturmflut ins Meer gespült.

In allen oben stehenden Episoden nehmen die Kinder die Grenze ihres erweiterten Aktionsradius als eine absolute wahr, die nicht überschritten werden darf. Bereits der Aufenthalt in der Nähe dieser Grenze ist ihnen unangenehm, weil ihnen der bloße Gedanke an die jenseitige Existenz der *Anito* „Angst“ einflößt.⁵⁸⁷

Zu Beginn des GYB-Alters werden Kinder verstärkt von „Alpträumen“ (*ni makatateynep so malahet*; 做了惡忙 *zuole emeng*) geplagt, in denen sie den *Anito* in einer ihrer vielen Erscheinungen begegnen. Das Sprechen über diese „Träume“ ist unüblich und stellt zudem ein ethisches Problem dar (wie überhaupt alle direkten Befragungen der Tao zum Thema Geistwesen/ „Angst“). Durch Andeutungen und Fingerzeige konnte ich mir jedoch erschließen, dass in diesen „Alpträumen“ geisterhafter Fratzen erscheinen und die Kinder miterleben, wie Personen bei Unfällen zu Schaden kommen. Auch das Erblicken verstorbener Personen, wie z. B. der eigenen Großeltern, ist im Traum stark „Angst“ auslösend, da jegliches Aufmerksamwerden eines „Ahnengeistes“ auf die eigene Person als gefährlich angesehen wird (vgl. 10.1; siehe Kap. 26).

Tao-Kindern wird immer wieder von ihren Bezugspersonen erzählt, dass sie die „späten Abendstunden“ (*no yamahep*) meiden sollen, weil dann „dreckige Dinge“ (髒東西 *zang dongxi*) vermehrt aktiv sind. Kinder betrachten die „Dunkelheit“ (*masari*) in der Umgebung des Dorfes als eine Gefahrenzone, in der sie mitunter furchterregende, fantastische Erscheinungen ausmachen. In einem Interview erwähnte die Mutter eines 8-jährigen Mädchens, dass diese einmal bei einer nächtlichen Rückfahrt vom Besuch in einem Nachbardorf am Straßenrand eine Gestalt ausmachte, die wir als „Sensenmann“ beschreiben würden und vor der sie noch Tage später große „Angst“ (*maniahey*) empfand.⁵⁸⁸

Direkte Begegnungen mit *Anito*-Geistwesen lässt Kinder in eine „panikartige Angststarre“ (不敢動 *bu gan dong*) verfallen. Diese geht mit einer extremen Muskelanspannung einher, bisweilen auch mit „zittern“ (*tozikzik*) und „weinen“ oder „wimmern“ (*amlavi*).⁵⁸⁹ Ich bekam während meiner

⁵⁸⁷ Es gab nur zwei Kinder in *Iranmeylek*, die meine Frau und mich zusammen mit unseren Kindern ohne zu zögern zum *Dongqing*-Fluss begleiteten. Hierbei handelte es sich um zwei Schwestern im Alter von 5 und 8 Jahren, die unter prekären Umständen bei ihrem alleinstehenden Großvater in einer Hütte aufwuchsen. Der alte Mann erzog die beiden auf traditionelle Weise, indem er sich nicht in ihre Angelegenheiten einmischte und sie auch „nicht sonderlich beachtete“ (*jiozayan*). Da der Alte mittellos war und über keinen Einfluss verfügte, hatten die Schwestern im Dorf einen schwierigen Stand. Alle konnten die Mädchen auf „schamlose Weise“ (*jvasnesnekan*) behandeln, ohne Sanktionen befürchten zu müssen. Auch in der Gruppe der Peers wurden die Mädchen „verachtet“ (*ikaoya*) und „schikaniert“. Die ständige Notwendigkeit, sich gegen andere behaupten zu müssen, hatte dazu beigetragen, dass die beiden „furchtloser“ (*jimaniahey*) als andere Kinder auftraten.

⁵⁸⁸ Die *Anito* manifestieren sich den „lebenden Menschen“ gegenüber auf verschiedene Weisen, z. B. als Schmetterling *pahad no anito* und als Eule *totoo*. Die tiergestaltigen *Anito* haben es vor allem auf die Seelen kleiner Kinder abgesehen, die sie weg von der menschlichen Siedlung zum „Friedhof“ oder in die Halbwildnis der Felder und Obstgärten locken wollen. Die Kinder „verlaufen sich“ (迷路 *milu*) und bekommen „panische Angst“ (*maniahey so pahad*) – ein Gefühl, das nach Auffassung der Tao mit „Seelenverlust“ einhergeht (vgl. 9.2.3).

⁵⁸⁹ Aus den von mir erhobenen emotionalen Geschichten geht hervor, dass neben Kindern auch Frauen von „Angststarren“ betroffen sein können (z. B. wenn sie bei der Feldarbeit einem *Anito* begegnen). Tao-Männer, die allgemein

Forschung eine Ahnung vom Zustand der „Angststarre“, als ich einen 4-jährigen Tao-Jungen bei einem Sturz ins Hafenbecken im letzten Moment zu fassen kriegte. Da diese Episode für mich ein Schlüsselerlebnis darstellte, möchte ich sie in voller Länge aufführen:

Junge (4 Jahre)

Der 4-jährige Junge und seine 6-jährige Schwester – beides Kinder aus der GYB – begegnen meiner Frau, unseren Kindern und mir an einem kalten Wintertag an der *vanwa*. Immer wieder fragen die beiden Geschwister, ob sie mit zu uns nach Hause kommen dürfen, was ich jedoch verneine. Ich stehe mit Johann, Theo und dem 4-Jährigen auf einem Betonpolder, der erst kürzlich im Hafenbecken fertiggestellt wurde. Es ist Flut, das Wasser ist an dieser Stelle so tief, das kleine Kinder dort nicht stehen können. Auf einmal stürzt der Junge kopfüber nach vorn. Ich kann ihn gerade noch am Bein packen, sonst wäre er ins Wasser gefallen. Nachdem ich ihn wieder aufgerichtet habe, steht der Junge völlig steif und bewegungslos auf dem Polder. Er ist im Wortsinne vor Schreck erstarrt. Sein Oberkörper ist leicht gekrümmt, seine Arme sind in geringer Entfernung parallel zum Oberkörper ausgestreckt, die Finger verkrampft. Seine Augen sind halb geschlossen, der Blick ist in sich gekehrt.

(BeoPro_72)

Der Junge ist mit 4 Jahren bereits alt genug, um seinen Sturz ins Meer mit den *Anito* in Verbindung zu bringen. Kinder werden von den Tao immer wieder davor gewarnt, allein an die *vanwa* zu gehen. Es besteht die Vorstellung, dass die im Wasser lebenden *Anito* einen Menschen ins Meer ziehen können. In der Tat gibt es in Küstennähe starke Strömungen und plötzlich auftretende hohe Wellen, die insbesondere kleinen Kindern zum Verhängnis werden können. Der „in sich gekehrter Blick“ (*jiozayan*) des Jungen ist eine Abwehrreaktion, die darin besteht, das ihn attackierende Geistwesen nicht erblicken zu müssen. Die extreme Muskelanspannung des Jungen kann als ein Versuch gewertet werden, die Freiseele *pahad* in einem letzten verzweifelten Kraftakt an das eigene „körperliche Selbst“ (*kataotao*) zu binden und an einem „Wegfliegen“ zu hindern. Tao-Kinder lernen vom Kleinkindalter an durch systematische Abhärtungsübungen der Bezugspersonen ihren Schreck-Reflex (*startle response*) zu unterbinden. In „Schreck“ (*maogto*)-Momenten bleiben sie „ruhig“ (*mahanang*), die Verhärtung ihrer Muskeln verhindert das aus Sicht der Tao problematische Schulterzucken (das mit „Seelenverlust“ assoziiert wird; siehe 21.3).

Die Vulnerabilität jüngerer Kind tritt besonders deutlich hervor, wenn im Dorf jemand gestorben ist. Um die fragilen kindlichen Seelen vor den *Anito* zu schützen, dürfen sich Kinder unter 12 Jahren nach Bekanntwerden eines Todesfalls nicht mehr draußen aufhalten. Dies gilt insbesondere nach Eintreten der „Dämmerung“ (*masari*), wenn die „Totengeister“ an der *vanwa* eintreffen und sich zum Haus des Verstorbenen begeben. Durch den Rückzug ins Innere der *vahey* nehmen Kinder sich selbst als „schwach“ (*maomei*; *jimoyat*) und potenziell gefährdet wahr. Das Verhalten der Dorfbewohner*innen lässt keinen Zweifel an der Existenz und Gefährlichkeit der *Anito* zu. Häuser sowie sämtlicher außerhalb der schützenden Wände befindlicher Besitz (z. B. Boote und Motorscooter)

als widerstandsfähiger gelten, verfallen hingegen nicht so leicht in eine „Angststarre“. Zumindest ist mir kein einziges männliches Beispiel bekannt.

müssen durch rituelle Vorkehrungen geschützt werden.⁵⁹⁰ Alle Dorfbewohner*innen müssen sich „ruhig“ (*mahanang*) verhalten, damit sie die in das Dorf eindringenden Geistwesen nicht auf sich aufmerksam machen. Das Einstellen lärmender Aktivitäten ist außerdem eine Form der „Respekt“ (*ikaglow*)-Bekundung gegenüber den trauernden Angehörigen des Verstorbenen.⁵⁹¹

Von Kindern wird erwartet, dass sie sich bedingungslos an die „anzestralen Tabu-Regelungen“ (*makanyo*) halten. Auch wenn sie normalerweise nicht direkt mit den *inapowan* kommunizieren, so hat ihr konkretes Verhalten doch Auswirkungen auf die Qualität der Beziehungen zwischen „lebenden Menschen“ und „Ahnen“. Kindern wird in dieser Hinsicht kein Sonderstatus eingeräumt. Bereits vom Säuglingsalter an müssen sie sich beim gemeinsamen Einnehmen der Mahlzeiten „ruhig“ verhalten, sie dürfen keinesfalls „herumlärmen“ (*amlololos*; *valvalakan*), d. h. Anzeichen eines „schlechten Inneren“ (*marahet so onowned*) zeigen. Jeglicher Verstoß gegen dieses wichtige Gesetz führt zum augenblicklichen Ausschluss des betreffenden Kindes von der Tischgesellschaft (vgl. 16.2.2).

Junge (2 Jahre)

Ich bin zum sonntäglichen Essen bei meinem Vermieter eingeladen. Während seine Frau in der Küche hantiert, haben außer mir seine drei erwachsenen Töchter sowie die Tochter der jüngeren Schwester seiner Frau mit ihrem exakt 2 Jahre alten Sohn im „Wohnzimmer“ (*keting*) Platz genommen. Der Vermieter ist zu diesem Zeitpunkt nicht im *keting* anwesend.

Bei dieser Gelegenheit schenke ich dem kleinen Jungen die Duplo-Bausteine von Theo (der bereits abgereist ist und dieses Spielzeug nicht mehr benötigt). Die Mutter lässt ihren Sohn mir zugewandt „*Ayoy!*“ („Danke!“) und „*Maran kong!*“ (etwa: „Onkel, sei begrüßt!“) sagen. Beides kann der kleine Junge ohne Probleme aussprechen. Er fängt sogleich an, mit den Bausteinen zu spielen. Dies wird so lange geduldet, bis der Vermieter zusammen mit seiner Frau im *keting* erscheint. Danach muss das Kind sein Spielzeug wieder in die Kiste räumen, eine der Töchter und seine Mutter helfen ihm dabei. Doch der Kleine protestiert, er wehrt sich dagegen, dass die Mutter die Spielzeugkiste mit den Bauklötzen aus dem *keting* entfernt. Er bekommt einen kurzen Wutanfall: Für etwa 3 Sekunden „schreit“ und „heult“ er „laut auf“ (*amlololos*; *valvalakan*), woraufhin er sofort von seiner Mutter aus dem *keting* hinausgetragen wird.

Wenig später kommen Mutter und Sohn wieder, sie setzt ihn in einen Korbsessel, wo er „bewegungslos“ (*mahanang*) mit von sich ausgestreckten Armen und Beinen sitzen bleibt. Als wir zusammen essen, verteilt mein Vermieter Sprüche. Weil der 2-Jährige Krach geschlagen hat, teilt er ihm jetzt mit: „Du darfst das nächste Mal nicht zum Essen kommen!“ („你不可一下子來吃飯!“ „*Ni bu keyi xiazi lai chi fan!*“). Die restliche Zeit des Essens verhält sich der Kleine nun ganz „ruhig“. Er stopft sich selbst mit der Hand Reis in den Mund, und ich staune, wie wenig er sich dabei mit dem Essen bekleckert.

Als nächstes beschämt mein Vermieter den Kleinen, indem er sagt: „Da du deine Muttersprache nicht mehr sprichst, kann ich auch nicht mit dir schimpfen!“ („你不可以講母語，就不可以罵你!“ „*Ni bu keyi jiang muyu, jiu bu keyi ma ni!*“).

Dann sagt er zu mir gewandt über seine Nichte – der Mutter des kleinen Jungen: „Sie hat längst das Wissen ihrer Ahnen vergessen.“ („她已經忘記了他祖先的知識.“ „*Ta yijing wangji le ta zuxian de zhishi.*“). (FTB_5_608-10)

⁵⁹⁰ Rituelle Schutzvorkehrungen umfassen u. a. das Legen eines „Geisterweges“ (鬼路 *guilu*), durch den die „Totengeister“ an den betreffenden Objekten vorbeigeführt werden, das Anbringen von Speeren, die den *Anito* zur Abschreckung dienen und heutzutage auch das Versprühen von Weihwasser (bei den Katholiken) (vgl. 5.5).

⁵⁹¹ Zu den lärmenden Aktivitäten gehören alle Handlungen, bei denen laute Geräusche verursacht werden, aber auch sämtliche Tätigkeiten der Nahrungsproduktion sowie Bauvorhaben. Personen, die Häuser oder Kanus bauen, bleiben während der Trauerphase zu Hause und ruhen sich aus. Die meisten Tao rollen ihre Motorscooter lautlos durchs Dorf und stellen den Motor erst an, wenn sie auf die Inselrundstraße gelangen. Auch der Fahrer der kommunalen Müllabfuhr stellt bei seinen Fahrten im Dorf aus Pietätsgründen die musikalische Kennung aus, die in ganz Taiwan das Kommen des Müllautos ankündigt.

Während der „Fliegende Fische-Saison“ (*rayon*) müssen sich die Tao den heiligen Schwarmfischen gegenüber auf besonders „respektvolle“ (*ikaglow*) Weise verhalten, damit die empfindsamen Geschöpfe im nächsten Jahr erneut die Küsten Lanyus aufsuchen.⁵⁹² Hierzu gehört die Vermeidung jeglicher aggressiver Äußerung: Niemand im Dorf darf „wütend“ (*somozi*) werden oder auch nur die Stimme erheben. Kleine Kinder dürfen während der dreimonatigen Fischerei-Saison keinesfalls „weinen“ (*amlavi*), da auch dies als respektloses „Herumlärmen“ aufgefasst wird.⁵⁹³ Während des *rayon* ist es Tao-Frauen verboten das Meereswasser zu berühren. Grund für dieses „Tabu“ (*makanyo*) ist der Fluss des weiblichen Menstruationsblutes, das als äußerst unrein gilt und nicht mit den heiligen Fischen in Kontakt geraten darf.

⁵⁹² „Fliegende Fische“ (*alibangbang*) sind aus Sicht der Tao gutartige geistartige Wesen, da sie fliegen können, über quasi-unsichtbare Eigenschaften verfügen (sie tauchen ebenso „plötzlich“ (*keyzow*) auf wie sie auch wieder verschwinden) und sich dem „Licht“ (*ararow*) zuwenden (sie werden zu Beginn des *rayon* mit Fackeln an die Kanus der Tao herangelockt und mit dem Kescher aus der Luft gefangen).

⁵⁹³ Um Kinder in frustrierenden Situationen zu „besänftigen“ (*ipowring*), geben ihnen die Tao während des *rayon* Unmengen von „Süßigkeiten“ zu essen.

19 Proximale und distale Sozialisationsstrategien

Nachdem ich in den drei vorangegangenen Kapiteln *sozial-räumliche Interaktionsmuster* innerhalb hierarchischer, egalitärer und antagonistischer Kontexte beschrieben habe, behandle ich nun *proximale* und *distale Sozialisationsstrategien* bei den Tao. Die Unterscheidung zwischen *proximalen* und *distalen Sozialisationsstilen* von Bezugspersonen im Umgang mit Säuglingen geht auf KELLER (2007: 142) zurück, die auf häufigem *Körperkontakt* und *Körperstimulation* basierende elterliche Pflegestile von den auf vermehrtem *Face-to-Face-Kontakt* und *Objektstimulation* basierenden abgrenzt. KELLER und Team führten bei so unterschiedlichen Gruppen wie den kamerunischen Nso, der ländlichen Bevölkerung Gujarats und der städtischen Mittelschicht in Los Angeles eine groß angelegte interkulturelle Vergleichsstudie zum Interaktionsverhalten von Müttern und ihren Kindern durch. Ein auf Videoanalyse basierendes Auswertungsverfahren erlaubte ihnen die Formulierung statistisch hoch-relevanter Korrelationen im spezifischen Verhalten der an der Studie beteiligten Mutter-Kind-Paare. Demnach lassen sich *proximale* Betreuungsstile vor allem in ruralen traditionellen Gesellschaften finden, wohingegen *distale* Strategien in urbanen Zentren mit einer pro-westlichen Lebensweise anzutreffen sind.

Die Unterscheidung zwischen ruralen traditionellen Gesellschaften und spätmodernen urbanen Zentren stößt jedoch an ihre Grenzen, wenn es gilt, zahlenmäßig kleine Gruppen mit einer wildbeuterischen und/ oder auf Fischfang und Gartenbau basierenden Lebensweise in die Untersuchung einzubeziehen. Denn die Gesellschaften in KELLERs Sample sind allesamt seit Jahrhunderten in lokale staatliche Strukturen eingebettet, die mit bestimmten Formen der Nahrungsmittelproduktion und -redistribution einhergehen. Bäuerliche und städtische Gesellschaften haben gemeinsam, dass ihre sozialen Organisationsformen durch Hierarchien (oder Klassen) geprägt werden. In zahlenmäßig kleineren Gruppen wie den Tao findet sich hingegen häufig eine egalitär ausgerichtete Gesellschaftsordnung, die dem Einzelnen ein hohes Maß an Eigenverantwortung zukommen lässt und in der die Anwendung von Zwang verpönt ist (GIBSON & SILLANDER 2011). Es stellt sich von daher die Frage, ob der Betreuungsstil in diesen Gruppen aufgrund sozio-ökonomischer Besonderheiten sowie auch divergierender Personenkonzepte und Vorstellungen von der Welt ein eigenständiges Muster aufweist.

Mein Material erlaubt mir, die gesamte Kindheitsphase bzw. den gesamten Lebenslauf und nicht nur einen zeitlich eng gefassten Entwicklungsausschnitt (bei KELLER und ihrem Team der 4. Lebensmonat) in den Blick zu nehmen. Es ist mir somit möglich, alters- bzw. entwicklungsspezifische Veränderungen in den elterlichen Sozialisationsstrategien festzustellen. Eine kulturspezifische Besonderheit bei den Sozialisationsstrategien der Tao ist ein zur Mitte der Kleinkindphase erfolgreicher abrupter Wechsel von einem auf intensiver *Primärer Pflege* basierenden *proximalen* Betreuungsstil hin

zu einem vornehmlich auf „*Sprache*“ (*ciring*) und dem *Geben* bzw. *Empfangen von Nahrung* basierendem *distalen* Betreuungsstil, der von Tao-Kindern als ein einschneidendes Erlebnis erfahren wird.

Ich betrachte Mutter-Kind-Paare (bzw. Interaktionen zwischen Kindern und ihren Bezugspersonen) nicht als dyadische Beziehungen, in denen durch elterliche Intervention ein bestimmter Betreuungsstil festgelegt wird, sondern als ko-konstruktivistische Einheiten, deren Beziehungsverlauf vom späten Säuglingsalter an in einem hohen Maße von Kindern selbst beeinflusst wird. Da Tao-Kinder ihre Eltern weder „direkt anblicken“ (*vezezngen*) noch ungefragt das Wort an sie richten dürfen (vgl. 8.1), bleibt ihnen selbst in der Eltern-Kind-Interaktion nur die Kommunikation über das *Körperkontakt-System*. Tao-Kinder verleihen ihrem Wunsch nach „Sicherheit“ und „emotionaler Wärme“ über die Herstellung von körperlicher und räumlicher Nähe auf aktive Weise Ausdruck. Zum Ende der Kleinkindphase und zu Beginn der Kindheitsphase verlagern sich, wie wir sahen, die mit dem *Körperkontakt-System* einhergehenden sozialen Interaktionsmuster hin zu den Peers.

Die Sozialisationsstrategien der Tao können nicht unabhängig von der sozialen Werteordnung betrachtet werden. In ihnen wird das hierarchische Verhältnis zwischen den Angehörigen verschiedener Generationen betont, Kinder und ihre Bezugspersonen begegnen sich keinesfalls auf Augenhöhe (wie dies etwa in den gegenwärtigen westlichen Mittelklassen der Fall ist). Tao-Bezugspersonen und ihren Kindern ist es *ohne konkreten Grund* nicht möglich, *Körperkontakt* miteinander zu haben, da dies dem lokalen Verständnis von Hierarchie widersprechen würde. Tao-Kinder werden nicht gestillt und gestreichelt, um innige psychisch-emotionale Beziehungen aufzubauen, sondern um ihr „körperliches Selbst“ zu stärken und ihr physisches Überleben zu sichern. Eltern-Kind-Beziehungen bedürfen keiner ständigen Vergewisserung, da das System des Ahnenglaubens eine soziale und spirituelle Ordnung vorgibt, die nicht infrage gestellt werden kann. Eltern-Kind-Beziehungen lassen sich weder abrechnen noch auf beliebige Weise beenden, da „Ahnen“ und „lebende Menschen“ über Filiationsketten für immer miteinander verbunden sind. Diese Ordnung wird auch in christlichen Zeiten von kaum einem Tao infrage gestellt. Tao-Bezugspersonen müssen keine emotionale Beziehungsarbeit leisten (die bei gegenwärtigen westlichen Mittelschichtseltern als zentral für eine gute Eltern-Kind-Beziehung angesehen wird), da sie von ihren Kindern aufgrund ihrer Position innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe „gefürchtet“ und „respektiert werden“ (*ikaniahey so inapowan*). Die hierarchische Werteordnung verhindert vom späten Kleinkindalter an, dass die bei KELLER genannten elterlichen Sozialisationsstrategien im Rahmen einer dyadischen Eltern-Kind-Beziehung *beidseitig* gelebt werden können. Das verbindende Element zwischen Eltern und ihren Kindern ist und bleibt stattdessen das *Geben* bzw. *Empfangen von Nahrung*, das ich in meiner Arbeit als eine weitere *distale Sozialisationsstrategie* einführe. Die Versorgung von Tao-Kindern mit Nahrung ist der zentrale

Ausdruck eines unidirektionalen „Fluss des Lebens“ (*flow of life*; FOX 1980), eines von den Eltern und später den „Ahnen“ gewährten Segens.

19.1 Proximale Sozialisationsstrategien

In den ersten beiden Lebensjahren des Kindes gilt die vorrangige Aufmerksamkeit der Tao der *Primären Pflege* und dem *Körperkontakt-System*.⁵⁹⁴ *Face-to-Face-Kontakt*, *Objektstimulation* und *Sprach-System* werden im Säuglingsalter hingegen weniger stark gefördert. Somit werden bei den Tao Sozialisationsstrategien angewandt, die sich diametral von denjenigen unterschieden, die gegenwärtig innerhalb der deutschen Mittelschicht praktiziert werden. Wohingegen bei den Tao in der Säuglingsphase und zu Beginn des Kleinkindalters *proximale Strategien* dominieren, sind es im westlichen Kontext *distale*, also solche, die mit einem körperlich distanzierenden Verhältnis einhergehen.

Gesellschaften mit einer Jahrhunderte zurückreichenden Erfahrung periodischer Lebensmittelknappheit und einer bis in die jüngere Vergangenheit hineinreichenden hohen Säuglingssterblichkeit reagieren prinzipiell anders auf die körperlichen Bedürfnisse ihrer Kinder als viele Eltern in gegenwärtigen westlichen Mittelschichten. Im Westen und in vielen urbanen Zentren weltweit wird es heute als „normal“ angesehen, dass neugeborene Kinder die Kindheitsphase überleben. Bei den Tao war es hingegen bis in die 1980er-Jahre hinein nicht ungewöhnlich, dass Kinder vor Erreichen des Erwachsenenalters verstarben.

In Ermangelung einer dem westlichen „Psyche“-Konzept vergleichbaren Vorstellung liegt der Aufmerksamkeitsfokus in der Selbstwahrnehmung der Tao umso mehr auf dem „menschlichen Körper“ (*kataotao*). Wenn die Tao von „sich selbst“ sprechen, tun sie dies durch einen Verweis auf ihr „körperliches Selbst“. Die sich im tast- und spürbarem körperlichen Leib abspielenden Prozesse werden von ihnen in der Regel als „angenehm“ (*apiya*; 舒服 *shufu*) oder „unangenehm“ (*marahet*; 不舒服 *bu shufu*) empfunden. Bezugspersonen müssen darauf Acht geben, dass „Kinder nach Möglichkeit immer über ein angenehmes Körpergefühl verfügen“ (讓孩子可以很舒服 *rang haizi keyi hen shufu*). Erwachsene empfinden schnell „Mitleid“ (*ikasi*, *mangasi*, *makarilow*) mit Kindern, deren physische Grundbedürfnisse nicht vollständig erfüllt sind.

⁵⁹⁴ Ich habe während meiner Forschung bei den Tao vergleichsweise wenige Beobachtungen zur *Körperstimulation* machen können. Kinder werden mit kaltem Wasser gewaschen und im frühen Säuglingsalter in einer „Wiege“ (*loley*) geschaukelt. Auch wenn diese Praktiken eine den Körper stimulierende Wirkung ausüben, unterschieden sie sich doch von expliziteren Formen der Körperstimulation wie etwa der vestibulären Stimulation oder dem Reiben und Massieren bestimmter Muskelstränge. Auch im Interviewmaterial finden sich kaum Hinweise auf eine größere Verbreitung dieser elterlichen Strategie. Deswegen bleibt sie in meiner Ausführung unberücksichtigt. Ich nehme an, dass eine frühe Förderung der motorischen Entwicklung des Kindes aus Sicht der Tao eher unterbunden als gefördert werden soll, da Kinder den ihnen zugestandenen Aktionsradius nicht überschreiten sollen.

Für die Tao ist es wichtig, über einen gesunden und kräftigen „Körper“ zu verfügen. Nur so können Männer und Frauen die an sie gestellten Arbeitsanforderungen erfüllen und sich erfolgreich am System des Nahrungstausches beteiligen. Persönlicher Status und moralisches Ansehen sind direkt an die eigene körperliche Verfassung geknüpft (vgl. 6.5). Da „Körperkraft“ (*moyat*), physische Unversehrtheit und Gesundheit die Voraussetzung für das Überleben auf Lanyu sind, wundert es nicht, dass die Sozialisationsstrategien der Tao vor allem auf den Erhalt des „körperlichen Selbst“ abzielen.⁵⁹⁵

19.1.1 Primäre Pflege

Bei der *Primären Pflege* von Tao-Säuglingen stehen Prozesse rund um Nahrungsaufnahme und Verdauung im Vordergrund. Es ist von größter Wichtigkeit, dass Säuglinge und jüngere Kleinkinder genügend trinken und essen. Eine ausreichende Versorgung der Kinder mit Nahrung entspricht dem Selbstbild der Mutter als Ernährerin (vgl. 6.1 + 8.2). Wenn Kinder „Hunger“ (*makcin*) verspüren oder in die Windel gemacht haben, reagieren die Bezugspersonen für gewöhnlich „auf prompte Weise“ (馬上就處理 *mashang jiu chuli*). Jüngere Kinder dürfen keinen „Hunger“ leiden, weil sich im körperlich „geschwächten Zustand“ (*maomei; jimoyat*) die *Anito* über ihre Seelen hermachen können. Das Schwinden der kindlichen Abwehrkräfte macht sich dadurch bemerkbar, dass Säuglinge und jüngere Kleinkinder auf kleinste Irritationen „gereizt“ und „unzufrieden“ (*mindok*) reagieren. Wenn keine baldige Versorgung mit Nahrung erfolgt, ist damit zu rechnen, dass ihre Seelen „an Halt verlieren“ und in ihrer „Unwissenheit“ „panikartig davonfliegen“.

Tao-Bezugspersonen legen großen Wert auf das prompte Wechseln der Windeln.⁵⁹⁶ Es kommt nicht selten vor, dass Säuglinge „weinen“ (*amlavi*), wenn sie in die Windel gemacht haben. Beim Wechseln der Windel kräuseln viele Bezugspersonen die Nase und verzerren ihr Gesicht zu einem „Ekel“ (*mangaora*)-Ausdruck. Diese mimischen Ausdruckszeichen werden in der Regel durch die Bemerkung „Wie das stinkt!“ („很臭!“ „*Hen chou!*“) begleitet, wobei typischerweise die Hand vor der Nase geschwenkt wird. Die negative Evaluation des Defäkierens durch den „Ekel“-Ausdruck der Bezugspersonen trägt dazu bei, dass bestimmte Aspekte des Selbst von Tao-Kindern als *marahet*

⁵⁹⁵ Die Fokussierung auf den „Körper“ ist kein Merkmal, das auf die Kultur der Tao beschränkt ist, sie findet auch in Taiwan und großen Teilen Festlandchinas statt. Der US-amerikanische Psychiater Artur KLEINMAN (1980) konnte auf überzeugende Weise darstellen, dass psychische Probleme bei vielen chinesischen und ostasiatischen Patient*innen durch Somatisierung in Erscheinung treten und von lokalen Experten als physische Störungen kuriert werden. Die zentrale Bedeutung des „Körpers“ in der chinesischen Welt tritt auch in vielen taiwanesischen Soaps zum Vorschein, in denen immer wieder Szenen aus dem Krankenhaus gezeigt werden. Die Protagonisten werden deutlich häufiger als in westlichen Serien Opfer von Unfällen oder leiden an unheilbaren Krankheiten. Im chinesischen Kontext werden nicht psychische Probleme thematisiert, sondern diverse Umstände, die zu einer Bedrohung körperlicher Unversehrtheit führen. Das lokale Emotionswort für „Angst“ (*maniahey*) wird von den Tao für gewöhnlich im Chinesischen mit 害怕 (*haipa*) wiedergegeben. Das erste Schriftzeichen von *haipa* bedeutet „verletzen“ oder „beschädigen“, es beschreibt eine körperliche Bedrohung. Auf der lexikalischen Ebene wird somit deutlich, dass Chines*innen (ebenso wie Tao) „Angst“ vor körperlichen Verletzungen bzw. allgemein gesundheitlichen Beeinträchtigungen haben.

⁵⁹⁶ Die meisten Tao verwenden Einweg-Windeln, die heute auch auf Lanyu käuflich erworben werden können.

aufgefasst werden. Der Gestank des Stuhlgangs wird von den Tao, wie die Wahrnehmung unangenehmer Gerüche im Allgemeinen, mit den *Anito*-Geistwesen assoziiert und gilt als ein Hinweis für das Vorhandensein des namentlich nicht hervorgehobenen böartigen geistartigen Doppels bzw. der potenziell böartigen Körperseele des Menschen (vgl. 11.2).

Ein weiterer Fokus in der *Primären Pflege* besteht in der kindlichen Temperaturregulation. Jüngere Kinder sollten weder frieren noch schwitzen, damit sie sich „in ihrem Inneren angenehm fühlen“ (*apiya so onowed*). Die Tao vermeiden in der Säuglings- und frühen Kleinkindphase jegliches Risiko, dass zu einem „Krankheitszustand“ (*yamarahet o kataotao*; 身體不好 *shenti bu hao*) ihres Kindes führen könnte. Durch diverse Reaktionen und Kommentare der Tao bezüglich des Verhaltens und körperlichen Zustandes unserer Söhne Theo und Johann war es möglich, zentrale Vorstellungen der Tao über *Primäre Pflege* in Erfahrung zu bringen. Ich hatte während unseres gemeinsamen Aufenthalts auf Lanyu ständig das Gefühl, dass ich dabei versagte, Theo den lokalen Vorstellungen entsprechend ausreichend warm oder kühl anzuziehen:

Theo (18 Monate)

Theo ist beim Platschen an der *vanwa* am ganzen Körper nass geworden. Also gehe ich mit ihm nach Hause, um ihm trockene Kleidung anzuziehen. Ich habe ihm seinen durchnässten Body ausgezogen, weil Theo darin noch mehr gefroren hätte. Als ich ihn mit nacktem Oberkörper durchs Dorf trage, drücken gleich zwei Personen Besorgnis aus, dass er sich erkälten könnte. Eine dieser Personen ist ein Mann, mit dem ich zuvor noch kein Wort gewechselt habe.

(FTB_2_112)

Theo (19 Monate)

Um Silvester 2010 herum wird es mit einmal ungewöhnlich kühl auf Lanyu. Alle ermahnen uns, Theo wärmer anzuziehen. Als ich bei ca. 15°C kurz mit ihm nur im Body bekleidet für wenige Minuten auf die Straße gehe, trägt er nach lokalem Verständnis zu wenig Kleidung. Alle Passanten sind irritiert, jeder macht eine diesbezügliche Bemerkung.⁵⁹⁷

(FTB_3_294-5)

Sauberkeit und Hygiene sind weitere wichtige Themen, die im Zusammenhang mit der *Primären Pflege* von Tao-Kindern zu beachten sind. Dreckige Fingernägel (oder auch Fußnägel) sind den Tao ein Gräuel. Die meisten Tao haben sehr gepflegte Nägel, einige junge Männer lassen sie sich sogar lang wachsen.⁵⁹⁸ Auch gepflegtes und regelmäßig geschnittenes Haar ist von großer Wichtigkeit, da es eine Zählung „wilder“ Aspekte symbolisiert und von daher u. a. für eine gute moralische Gesinnung steht. Auf keinen Fall darf eine Person dreckig und ungepflegt sein oder gar stinken, denn dies würde sie in die Nähe der *Anito* rücken. Immer wieder wurden mir während meiner Forschung Feuchttücher gereicht, damit ich Theos Mund abputzen konnte:

⁵⁹⁷ Auch zu mir wurde in den Wintermonaten häufig gesagt: „Es ist kalt. Warum trägst du nicht mehr Kleidung?“ („很冷。為甚麼沒多穿衣服?“ „*Hen leng. Wei shenme mei duo chuan yifu?*“).

⁵⁹⁸ Nach der Teilnahme an einer Beerdigung müssen Tao-Männer den gefürchteten Friedhofs-dreck aufs Sorgfältigste von ihren Fingernägeln entfernen, da sie ansonsten Tod und Verderben über ihre Haushaltsangehörigen bringen würden (vgl. 7.2).

Theo (19 Monate)

Theo hat heute nach einem Strandbesuch sandige Hände. Meine Frau wird von zwei Männern durch Zeichensprache auf seine dreckigen Finger aufmerksam gemacht; sie simulieren Händereiben bzw. Hände waschen. Als ich wenig später Theo allein betreue, gibt ihm eine Frau (Anfang 30) zwei abgepackte Kekse. Als sie Theos Hände sieht, sagt sie: „Oh, wie dreckig!“ („哦葬葬!“ „Wo, zangzang!“).

(FTB_3_301-2)

Interessant ist der Aspekt der Beschämung. Bezugspersonen, die sich bei der Betreuung ihrer Kinder offensichtliche Patzer erlauben, müssen damit rechnen, von der Dorfföflichkeit zurechtgewiesen zu werden. Die sich in Angelegenheiten der Kinderpflege einmischenden Personen sind oftmals „respektable Ältere“ (*rarakheh*), aber gelegentlich auch jüngere Personen:

Theo (20 Monate)

Eine betrunkene Frau (Mitte 30) schlägt mich zum Spaß, weil ich Theos Mund nicht richtig abgeputzt habe. Anschließend pickt sie Reiskörner von seiner Hose.

(BeoPro_98)

Die Tao halten es für „unnormale“, dass Kinder hinfallen und sich dabei blutige Schrammen zufügen. Aus ihrer Sicht stürzen und verletzen sich Kinder, weil sie „ungehorsam“ (*jimangamizing*) sind und ihren als „sicher“ geltenden Aktionsradius trotz wiederholter elterlicher „Ermahnungen“ (*nanaon*) verlassen (vgl. 16.3.1). Wenn Kinder sich an „gefährliche Orte“ begeben, ist damit zu rechnen, dass die dort anwesenden *Anito* „durch diverse Tricks und Täuschungsmanöver“ versuchen, die kindlichen Seelenaspekte aus ihren angestammten Plätzen in den Gelenken „hervorzulocken“ (*manivet so anito*), sodass diese von „Neugier“ (好奇 *haoqi*) und anderen idiosynkratischen Regungen getrieben in der Umgebung „herumschwirren“ (*somalap*). Die temporäre Abwesenheit der Seelenaspekte führt zu kindlicher Unvorsicht und Unachtsamkeit und somit zu Unfällen und Verletzungen. Kindlicher „Ungehorsam“ stellt somit – ebenso wie Tabu-Brüche im Allgemeinen – eine Gefahr für das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) des Kindes dar. Kleine Kinder haben in ihrem *nakenakem* jedoch noch nicht genügend „kulturelles Wissen“ angesammelt, um für ihre Fehlritte zur Verantwortung gezogen zu werden. Die Tao sagen, dass die kindlichen „Freiseelen“ den Eltern folgen, die durch eine entsprechende Verhaltenskontrolle dafür sorgen müssen, dass Kindern nichts zustößt (vgl. 11.1 + Kap. 13).⁵⁹⁹

Johann (5;1)

Meine Frau kommt mit einem weinenden Johann nach Hause. Johann ist hingefallen und hat eine blutende Schramme am Knie. Ein Mann auf der Straße gestikuliert, dass sie besser auf Johann aufpassen müsse. Er tippt sich mit dem Finger ans Auge und zeigt dann auf Johann.

(FTB_2_100)

⁵⁹⁹ Erst wenn Kinder zu Beginn der Kindheitsphase zunehmend autonom geworden sind und den Großteil ihrer freien Zeit zusammen mit den Peers verbringen, müssen sie die Konsequenzen ihres Tuns zu einem gewissen Grad selbst verantworten. Überschreiten sie den ihnen zugestandenen erweiterten Aktionsradius und fügen sich dabei Verletzungen zu, so können sie kaum mit fürsorglichem Verhalten durch ihre Bezugspersonen rechnen; sie werden stattdessen von den Haushaltsangehörigen „ausgelacht“ (*maznga*) und „belehrt“ (*nanaon*). Dieses Verhalten der Bezugspersonen wird von den Tao als „*Tes mori!*“ bezeichnet (etwa: „Dies geschieht dir recht!“ „活該!“ „*Huogai!*“) (siehe 23.5.4).

Theo (20 Monate)

Als Theo während des Silvester-Festes auf der Rasenfläche des Sportplatzes hinfällt, rufen mehrere ältere Frauen meiner Frau sofort zu, dass Theo hingefallen ist.

(FTB_3_301)

Theo (20 Monate)

Unsere Vermieter sind der Auffassung, dass Theo in unserer Wohnung bleiben und nicht die auf die Straße herunterführende Treppe betreten soll, weil diese „sehr gefährlich“ (很危險 *hen weixian*) sei. Eines Tages füt sich Theo bei einem Treppensturz eine Beule am Kopf zu, die sofort allen Tao auffällt. Die beiden grünlich-blauen Flecken sind in der Tat deutlich zu erkennen, mich wundert aber, wie schnell Gesprächspartner*innen sie wahrnehmen und mich darauf ansprechen. Es ist, als ob die Tao einen speziellen Blick für Verletzungen hätten.

(FTB_3_269)

Untrennbar mit dem Schutz des kindlichen „Körpers“ verbunden ist die Vermeidung jeglicher Frustrationserfahrung. Bezugspersonen und ggf. auch anwesende Dorfbewohner*innen verhindern auf vorausschauende Weise, dass sich Säuglinge und Kleinkinder durch plötzlich eintretende unvorhergesehene Handlungen „erschrecken“ (*maogto*), weil ihre noch „unwissenden“ Seelen in diesen Momenten „wegzufliegen“ drohen.⁶⁰⁰ Potenzielle Gefahren, die zu Verletzungen und/ oder kindlicher Frustration führen können, werden von den Tao bewusst gemieden:

Johann (5;6)

Während einer gemeinsamen Reinigungsaktion beim HDZX⁶⁰¹ machen mich zwei Frauen (Ende 20 und ca. 60) plötzlich auf einen gefährlichen, spitzen Gegenstand aufmerksam, der sich irgendwo in Johanns Nähe befinden soll. Ich kann zunächst nichts entdecken, bis ich schließlich einen kleinen Holzspieß von gerade einmal 6 cm Länge an seinem Gürtel hängen sehe. Johann hatte ihn vom Boden aufgelesen, um ihn nachher zu Hause als Speer für seine Playmobilfiguren zu nutzen. Aber die beiden Frauen sehen darin einen gefährlichen Gegenstand, den ich Johann ihrer Ansicht nach unbedingt abnehmen muss.

(FTB_4_457)

Theo (21 Monate)

Bei unserem heutigen Spaziergang will Theo auf den Deich in der Nähe der *vanwa* klettern. Ich helfe ihm hinaufzukommen und gehe mit ihm oben entlang. Dabei sehen wir einen alten Mann auf der „Inselrundstraße“ (環島公路 *huandao gonglu*), mit dem wir bekannt sind. Er gestikuliert, dass ich Theo auf den Arm nehmen soll, indem er die dazugehörige Bewegung ausführt. Auch winkt er uns herunterzukommen. Ich halte die Situation für Theo für überhaupt nicht gefährlich, tue aber was er sagt, da ich fühle, dass es besser ist, ihn zu respektieren. Der alte Mann murmelt: „Er könnte hinfallen“ (,他會跌倒.“ „*Ta hui jiedao.*“).

(FTB_3_325)

Die *Primäre Pflege* wird bei den Tao dadurch erschwert, dass Kinder von etwa 1 Jahr an nicht mehr „ohne Grund“ „weinen“ (*amlavi*) dürfen. Wie ich im Verlauf der Arbeit wiederholt dargestellt habe, sanktionieren die meisten Bezugspersonen „Weinen“ sowie kleinste Anzeichen von „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) auf schärfste Weise. Dies führt dazu, dass die Möglichkeiten der Kinder, Appelle an ihre Bezugspersonen zu senden, vergleichsweise eingeschränkt sind. Sind die Bezugspersonen aus irgendeinem Grund nicht in der Lage, subtile Formen kindlichen Appellverhaltens richtig zu deuten,

⁶⁰⁰ Eine Ausnahme bilden die sogenannten Abhärtungsübungen, auf die ich in Abschnitt 21.3 zu sprechen kommen werde.

⁶⁰¹ Am „Internationalen Kindertag“ (兒童節 *ertongjie*) haben sich die Vorschul- und Grundschul Kinder aus *Iranmeylek* beim HDZX versammelt, um Sitzpolster zu reinigen. Johann und ich sind an dieser Aktion beteiligt.

kann es vorkommen, dass kindliche Bedürfnisse entweder gar nicht oder aber erst mit zeitlicher Verzögerung erfüllt werden (vgl. 16.2.3).⁶⁰²

Der unidirektionale erwachsenenzentrierte Sozialisations- und Erziehungsstil der Tao führt zu einer erhöhten Abhängigkeit von Kindern gegenüber ihren Bezugspersonen. In der traditionellen Zeit konnten Kinder nicht einfach an ihre Bezugspersonen herantreten und etwas von ihnen fordern (z. B. etwas zu essen oder Kleidung zum Anziehen). Stattdessen mussten sie warten bis ihre Bezugspersonen als respektable ältere Personen die Initiative ergriffen (vgl. 7.3). Auch wenn sich die Umgangsweisen zwischen Kindern und ihren Bezugspersonen in den vergangenen Jahrzehnten gelockert haben, hat das einseitige Kommunikationsverhalten in seinen Grundzügen auch heute noch Bestand.⁶⁰³

Da die Erfüllung elementarer physischer Bedürfnisse in vielen Fällen der situativen Einschätzung der Erwachsenen unterliegt, kommt es bei kindlicher Bedürfnisbefriedigung zu Empfindungen der „Freude“ (*masarey*), des „angenehmen Inneren“ (*apiya so onowned*) und der „Dankbarkeit“ (*isarey; somarey*).⁶⁰⁴ Bei Nichterfüllung kindlichen Bedürfnisse erwachsen hingegen im „Inneren“ (*onowned*) der Kinder diffuse Gefühle des „unterdrückten Ärgers“ (*somozi do onowned*), der „Unzufriedenheit“ (*ni kayan*) und „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*), die aufgrund der hierarchischen Verhältnisse innerhalb der Verwandtschaftsgruppe von den Kindern „im Inneren zurückbelassen“ (*pangain do onowned*) werden müssen.

Die Regulation von *marahet so onowned*-Gefühlen obliegt Tao-Kindern vom späten Säuglingsalter an selbst. Wenn sie sich in emotional fordernden Situationen äußerlich „ruhig“ (*mahanang*) verhalten, sehen Bezugspersonen keinen Grund einzugreifen, da das „körperliche Selbst“ der Kinder nun nicht mehr in Gefahr ist. *Primäre Pflege* umfasst bei den Tao keine psychische Dimension; diese ist aufgrund anders gelagerter Vorstellungen von Person für die Tao nicht als solche greifbar. Stattdessen müssen Tao-Kinder in einem umfassenden Sinne „stark“ (*moyat*) sein, um bösartige Kräfte von ihrem „körperlichen Selbst“ fernzuhalten.⁶⁰⁵

⁶⁰² Ein schwerwiegendes soziales Problem stellt heute der auf Lanyu weit verbreitete Alkoholismus dar. In Obhut trinkender Bezugspersonen werden Maßnahmen der *Primären Pflege* gelegentlich auch bei Säuglingen und Kleinkindern vernachlässigt.

⁶⁰³ Dies ist vor allem der Fall, wenn Großeltern als primäre Bezugspersonen fungieren. Wie ich dargestellt habe wächst heute ein Viertel bis ein Drittel aller Tao-Kinder bei ihren Großeltern auf, da ihre Eltern entweder in Taiwan verschollen sind oder dort einer Arbeitstätigkeit nachgehen.

⁶⁰⁴ Hierbei handelt es sich im Wesentlichen um dieselben Emotionen, die auch erwachsene Tao empfinden, wenn gutartige Geistwesen ihnen gegenüber wohl gesonnen sind.

⁶⁰⁵ Die „Stärke“ (*moyat*) der Kinder (bzw. der Tao allgemein) ist aus westlicher Sicht sowohl physischer als auch psychischer Natur (denn zum „Stark-Sein“ der Tao gehört sowohl gedankliche Fokussierung als auch die Fähigkeit zur emotionalen Regulation). Da die Tao „psychische Prozesse“ jedoch über *körperliche* (z. B. Verhärtung der Muskeln) und *sozial-räumliche* Mechanismen (z. B. „Wegblicken“ (*jiozayan*); „Davonlaufen“ (*miyoyohyo*)) zu steuern versuchen, gelangen sie zu einer prinzipiell anderen Auffassung über die ontologische Beschaffenheit und die Funktionsweisen der beteiligten Organe.

19.1.2 Körperkontakt-System

In den ersten Lebensmonaten ist *Körperkontakt* zwischen Bezugspersonen und Säuglingen aus Sicht der Tao von zentraler Bedeutung. Säuglinge werden die meiste Zeit getragen oder auf dem Arm gehalten. Bisweilen legt die Bezugsperson – in diesem Alter in der Regel die Mutter – das Kind neben sich auf den Boden. Es bleibt jedoch unter allen Umständen in der Nähe des Kindes. Erst zur Mitte der Kleinkindphase verändern sich die sozial-räumlichen Interaktionsmuster zwischen Tao-Kindern und ihren Bezugspersonen (siehe Kap. 16).

Bis vor kurzem haben die Tao ihre Säuglinge zum Schlafen in „Wiegen“ (*loley*; 搖籃 *yaolan*) gelegt. Diese Praxis wird heute nur noch von etwa einem Drittel der von mir befragten Familien in *Iranmeylek* beibehalten (N = 10).⁶⁰⁶ Erst vor wenigen Jahren haben in den meisten Tao-Familien taiwanesisch „Baby-Betten“ (嬰兒搖床 *ying'er yaochuang*)⁶⁰⁷ die traditionelle *loley* abgelöst. Aus meiner Sicht ist es wichtig, die Praxis des Wiegens im Zusammenhang mit dem *Körperkontakt-System* der Tao zu besprechen, da die hiermit verbundenen elterlichen Vorstellungen sich noch nicht komplett gewandelt haben und nach wie vor andauern.

Beim Liegen in der „Wiege“ werden beide Körperhälften des Säuglings vom Stoff ummantelt. Wenn die „Wiege“ von den Bezugspersonen geschwenkt wird, ist es für das Kind so „als ob es mit einem Schiff fahren würde“ (像船一樣 *xiang chuan yiyang*). Säuglinge schlafen in der *loley* für gewöhnlich schnell und ohne zu „weinen“ (*amlavi*) ein. Sie empfinden dort ein „Sicherheitsgefühl“ (*mahanang so onowned*), das sich darin äußert, dass „sie [beim Liegen] in der traditionellen Wiege ruhig bleiben und sich nicht erschrecken“ (傳統搖籃有安全感不會嚇一跳 *chuantong yaolan you anquangan bu hui xia yi tiao*). Meine Interviewpartner*innen sagten, dass „das Liegegefühl in der Wiege mit einer Umarmung vergleichbar sei“ (躺著在搖籃的感覺像我們抱他 *tang zhe zai yaolan de ganjue xiang women bao ta*). Das Ablegen des Kindes in die *loley* ist somit aus lokaler Sicht ein Ersatz für direkten *Körperkontakt*.

Bereits einen Tag nach der Geburt wird das Neugeborene in die „Wiege“ gelegt. Dies kann als ein Hinweis gewertet werden, dass es den Tao vorrangig um das physische Überleben ihrer Kinder geht und nicht um den Aufbau einer intensiven psychisch-emotionalen Mutter-Kind-Bindung nach gegenwärtigem westlichen Muster.⁶⁰⁸ Wenn der Säugling mit etwa 6-8 Monaten Sitzen gelernt hat, ist

⁶⁰⁶ In der traditionellen Zeit verwendeten die Tao die Fasern der Ramie, um die Stoffe für ihre „Wiegen“ herzustellen. Seit einigen Jahrzehnten behilft man sich jedoch mit alten Reissäcken, die zu textilen Bahnen verarbeitet werden. Die Konstruktion der „Wiege“ ist simpel: Von einem an der Zimmerdecke befestigten Querbalken hängen an zwei Schlaufen zusammengenähte Stoffbahnen herunter, in die der Säugling hineingelegt wird (ARNAUD 1994).

⁶⁰⁷ Hierbei handelt es sich um Stoffliegen, die mit einem verstellbaren Metallgestell versehen sind.

⁶⁰⁸ Hiermit will ich weder aussagen, dass psychisch-emotionale Bindungen bei den Tao nicht vorkommen, noch dass ein Dualismus zwischen „Körper“ und „Geist“ besteht. Ich möchte an dieser Stelle sowie auch im Folgenden lediglich aufzuzeigen, dass Mutter-Kind-Bindungen anders als in westlichen Mittelschichten vorrangig auf physische Aspekte referieren.

er alt genug, um mit der Familie zusammen zu schlafen. Egal ob er in der „Wiege“ oder bereits auf der Matratze schläft, die Mutter legt sich immer neben ihr schlafendes Kind.

In den ersten beiden Lebensmonaten müssen Säuglinge „in eine Decke eingewickelt sein“ (抱起來棉被 *baoqilai mianbei*) damit sie „ihre Seele bei sich behalten“ (*panaptan so pahad*; 靈魂抓住 *linghun zhuazhu*). Auch über die Decke sagen die Tao, dass sie ein „Gefühl der Umarmung“ (被抱的感覺 *bei bao de ganjue*) erzeugt. Ihre Funktion ist somit mit der traditionellen „Wiege“ vergleichbar: Sie simuliert *Körperkontakt* und erzeugt auf diese Weise das für Leib und Seele so wichtige „Sicherheitsgefühl“.⁶⁰⁹

19.2 Wechsel von proximalen zu distalen Sozialisationsstrategien

Die Kleinkindphase ist für Tao-Kinder eine stressige Zeit in ihrem Leben, da sich innerhalb relativ kurzer Zeit große Veränderungen in den Sozialisationsstrategien ihrer Bezugspersonen anbahnen. Nach dem Einsetzen des erweiterten Spracherwerbs mit ca. 2 Jahren wird von Kleinkindern verlangt, dass sie sukzessive „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) erwerben und in ihrem *nakenakem* speichern. Dabei müssen sie lernen, ihre Gefühlslagen den Erfordernissen der sozialen Gemeinschaft unterzuordnen. Ein älteres Kleinkind sollte nicht mehr „weinen“ (*amlavi*), wenn seine Mutter aufs Feld geht, um Nahrung herbeizuschaffen, da es ansonsten für den Haushalt keine Möglichkeit gibt, sich „satt zu essen“ (*mabsoy*).

Wie ich in Kapitel 16 aufgezeigt habe, werden autonome Handlungen des heranwachsenden Kindes gefördert. Sobald Kinder sitzen können haben sie nicht mehr permanenten *Körperkontakt* zu ihren Bezugspersonen, es ist nun ausreichend, dass sie sich in unmittelbarer Nähe zu ihnen befinden. Ein Kind, das bereits gut laufen kann, wird normalerweise nicht mehr getragen. Die Abhängigkeit des Gestillt- und Gefüttert-Werdens wird möglichst schnell überwunden; Ziel ist es, dass ein Kind allein essen kann. Säuglinge und jüngere Kleinkinder sollen sich das „Weinen“ so früh wie möglich

⁶⁰⁹ Auch wenn kein klarer Zusammenhang zwischen frühkindlichen Sozialisationspraktiken und dem Tragen von Rattan-Rüstungen bei Tao-Männern nachgewiesen werden kann, so ist zumindest interessant, dass auch in erwachsenen Jahren das überlebenswichtige „Sicherheitsgefühl“ (*mahanang so onowned*) durch eine Simulation von *Körperkontakt* hergestellt wird. Die Kopfbedeckung der Männer ist wie eine enganliegenden Mütze, durch die kalte Winde (eine Manifestation der *Anito*) ebenso wie feindliche Steinwürfe abgewehrt werden können. Die „Kopfbedeckung“ schützt nicht nur den Kopf als solchen, sie verhindert auch ein Austreten der Freiseele *pahad* (deren Hauptaspekt im oder am Kopf verweilt). Ähnlich verhält es sich mit dem „Brustpanzer“ (*kalokal*), der die Schultern umschließt und so dazu beiträgt, dass die Schulterseelen an ihren angestammten Plätzen verbleiben. Der „Brustpanzer“ bot bei den früher erfolgenden „Kampfeshandlungen“ (*macililiman*) Schutz vor Wurfgeschossen und Hieben. Um ihn härter zu gestalten, wurde er mit Fischhäuten überzogen. Beim Eindringen in die „Wildnis“ verhindert er im Sommer Schlagenbisse. (Bei Trockenheit hält sich eine bestimmte mit den *Anito* assoziierte Giftschlangenart (*Trimeresurus stejnegeri*; Chinesische Bambusotter) vornehmlich auf Schulterhöhe im Gebüsch auf, von wo aus sie sich auf Menschen herunterfallen lässt. Aufgrund ihrer grünen Farbe ist sie dort nur schwer auszumachen.) Der zusammen mit der Rattan-Rüstung getragene „Dolch“ (*savali; takzes*) wird mit einer eng am Körper anliegenden Schlinge getragen. Dadurch wird bei seinem Träger ein spezielles Gefühl hervorgerufen, dass sich – wie ich selber erfahren habe – durchaus wie eine „Umarmung“ anfühlt und „Mut“ (*mavohwos*) ebenso wie „Seelenfestigkeit“ (*panaptan so pahad*) erzeugt.

abgewöhnen und stattdessen vom Zeigen und dann später Sprechen Gebrauch machen, um mit ihren Bezugspersonen zu kommunizieren.

Die frühe Unabhängigkeitserfahrung ist für Tao-Kinder bisweilen schwer zu ertragen. Es kommt zwischen 2,5 und 3,5 Jahren bei vielen (aber nicht allen) von ihnen zu intensivem „Trotz-Verhalten“ (*masosolien*), das jedoch aufgrund des harschen Sozialisations- und Erziehungsstils ihrer Bezugspersonen in der Regel nur kurz andauert. Als besonders einschneidend empfinden Kleinkindern die Entwöhnung vom Getragen-Werden, die je nach Geschwisterfolge früher oder später einsetzen kann.⁶¹⁰ Nachdem Kinder laufen gelernt haben, werden sie von ihren Bezugspersonen nicht mehr vorbehaltlos getragen. Nur Kinder, die „sich ruhig verhalten“ (*mahanang*) und „entspannte Gesichtszüge aufweisen“ (*apiya so moin*), kommen in den Genuss dieser fürsorglichen Behandlung. Das konsequente Verhalten der Bezugspersonen führt dazu, dass kindliches Fehlverhalten durch vorübergehenden sozialen Ausschluss als asozial gebrandmarkt und außerhalb des sozialen Systems gestellt wird. Kinder, die auf diese Weise sozialisiert werden, lernen, dass „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) und „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) keine genuin menschlichen Emotionen darstellen, sondern als Verhaltensweisen betrachtet werden, das mit der Welt der bössartigen Geistwesen assoziiert werden. Das von den Eltern (und speziell der Mutter) „zurückgelassen Werden“ (*atayan*) wird von Tao-Kleinkindern als ein bedrohlicher Zustand erfahren, da sie auf sich allein gestellt nicht in der Lage sind, ihre „Seelen“ an ihr „körperliches Selbst“ zu binden.⁶¹¹

Zum Ende der Kleinkindphase hin und zu Beginn der Kindheitsphase haben Bezugspersonen und Kinder für gewöhnlich kaum noch intensiven *Körperkontakt* miteinander. Innerhalb der hierarchisch geprägten Verwandtschaftsgruppe sind Berührungen unter Angehörigen verschiedener Generation vom Kindheitsalter an ungewöhnlich.⁶¹² Nur in Gefahrensituationen kommt es gelegentlich vor, dass Bezugspersonen ihre Kinder umarmen und an sich gedrückt halten. Ältere Erwachsene erinnern sich noch heute daran, wie sie nach einem Todesfall im Dorf von ihrem gleichgeschlechtlichen Elternteil⁶¹³ des Nachts umarmt wurden, damit ihre „Seele“ angesichts der Totengeister-Invasion im Dorf „Halt finden konnte“ (*panaptan so pahad*).

⁶¹⁰ Die Entwöhnung vom Getragenwerden stellt für Tao-Kinder ein schwerwiegenderes Problem dar als die Entwöhnung von der Brust. In den Interviews zu den Sozialisationsfaktoren betonten alle Mütter, dass ihren Kindern der Wechsel zum Milchpulver bzw. zur festen Nahrung keine oder nur kaum Probleme bereitete (vgl. Kap. 16).

⁶¹¹ Tao-Kinder haben mit 2,5 Jahren noch kein ausdifferenziertes Selbst-Konzept geschwiege denn genaue Vorstellungen von ihrem Person-Sein. Ihre erhöhte Vulnerabilität wird ihnen jedoch vom frühen Säuglingsalter an durch die Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen vermittelt. Die eigene Schutzlosigkeit wird von ihnen deshalb vornehmlich auf affektive Weise empfunden.

⁶¹² Ein Freund berichtete mir, dass er und sein über 70-jähriger Vater sich nach dessen Rückkehr aus Taipeh, wo er für einige Monate weilte, sogar umarmt hätten. Er stellte die Umarmung als etwas Besonderes dar, das den normalen Gepflogenheiten widerspricht.

⁶¹³ Traditionellerweise schlafen Väter mit ihren Söhnen zusammen und Mütter mit ihren Töchtern.

19.2.1 Verlagerung des Körperkontakt-Systems auf die Peers

Die weitestgehende Einstellung des *Körperkontaktes* zwischen Tao-Kindern und ihren Bezugspersonen im späten Kleinkindalter und zu Beginn der Kindheitsphase bedeutet jedoch nicht, dass Kinder von nun an keine körperliche Nähe mehr erfahren. Berührungen werden in diesem Alter vornehmlich mit den Peers ausgetauscht, zu denen eine besondere emotionale Nähe besteht (vgl. 4.2.1 + 17.1).

Im GYB-Alter interagieren Jungen und Mädchen frei miteinander. Peers kriechen unter dieselbe Decke, um sich zu wärmen, auch haben sie noch kein ausgeprägtes Bewusstsein für „Körperscham“ (*masnek*) entwickelt. Sie leben in einem Stadium, in denen sie sich den Verhaltensregeln der Gesellschaft noch nicht beugen müssen. Erst beim Eintritt ins Grundschulalter bilden sich gleichgeschlechtliche Peer-Gruppen heraus, die untereinander nur wenig interagieren. Mädchen im Teenager-Alter gehen bisweilen mit umschlungenen Armen die Inselrundstraße entlang.⁶¹⁴ In der Jugend und im Erwachsenenalter nimmt der *Körperkontakt* unter den Peers kontinuierlich ab, da die Tao eine Übertragung „negativer Eigenschaften“ (*marahet ta vazvazey*) durch Berührung verhindern wollen. In der Tao-Gesellschaft ist es unüblich sich zu umarmen, sich die Hände zu reichen oder jemanden auf die Schulter zu klopfen.⁶¹⁵ Emotionale Wärme und zwischenmenschliche Bindung werden stattdessen durch den Nahrungsaustausch erzeugt (siehe Kap. 26).

19.2.2 Schulterkontakt, Menschenansammlungen, Schilfhaine

Von der Kindheitsphase an lässt sich *Körperkontakt* unter Peers vor allem in Situationen beobachten, in denen Tao-Kinder „Angst“ (*maniahey*) vor den *Anito* empfinden. Die Kinder sind sich ihrer Vulnerabilität bewusst, sie wissen, dass sie unter allen Umständen „ruhig“ (*mahanang*) bleiben müssen, damit die Symptome der „Angst“ nicht ausbrechen, was gleichbedeutend mit dem „Verlust ihrer Seelen“ wäre. Aus systematischen Beobachtungen geht hervor, dass Kinder ebenso wie Erwachsene sich in solchen Momenten an den Schultern berühren:

Zwei Jungen (5 und 6 Jahre)

Zwei Jungen (5 und 6 Jahre) aus der GYB wollen den Weg Richtung „Altenpflegeheim“ (居家關懷協會 *jujia guanhuai xiehui*) nicht weitergehen, weil sich dort *Anito* aufhalten. Sie rücken dicht aneinander, sodass sich ihre Schultern berühren.

(BeoBro_85)

Zwei Schwestern (5 und 8 Jahre)

Im Dorf hat sich ein Todesfall ereignet. Ein 5-jähriges Mädchen aus der GYB und ihre 8-jährige ältere Schwester gehen dicht aneinander schnellen Schrittes nach Hause. Auf dem Weg dorthin begegnen sie mir und Johann auf der Straße. Sie schauen uns mit großen Augen an und fragen: „Ist Johann noch nicht zu Hause? („約翰還沒回家去?“ „*Yuehan hai mei hui jia qu?*“).

(BeoPro_137)

⁶¹⁴ Bei jungen Männern konnte ich ein derartiges Verhalten jedoch nicht beobachten.

⁶¹⁵ Selbst beim Zuprosten sind die Tao peinlich darauf bedacht, dass sich die Gläser nicht berühren.

Ehepaar (beide über 70 Jahre)

An einem Gottesdienst am Karfreitag in der Presbyterianischen Kirchengemeinde sehen wir einen Film über das Leben Jesu. Als Jesus darin von römischen Soldaten „misshandelt“ (*jyasnesnekan*) wird⁶¹⁶, fängt der „Älteste“ (長老 *zhanglao*) laut an zu „weinen“ (*amlavi*). Seine Frau, die zuvor 20 cm von ihm entfernt saß⁶¹⁷, rückt dicht an ihn heran, sodass nun beide Schulter an Schulter auf der Bank sitzen.

(BeoPro_171)

Männer aus *Iranmeylek* (ca. 28-60 Jahre)

Wenn die Männer aus *Iranmeylek* zum „Friedhof“ (*kanitowan*) aufbrechen, um mit Speeren und Dolchen die *Anito* zu vertreiben, gehen sie dicht nebeneinander. Auch die „Kampfeshandlungen“ vor dem Friedhofseingang erfolgen in Reih und Glied.

(BeoPro_136)

Die sich berührenden Schultern verhindern, dass sich die Schulterseelen vom „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) ablösen und einen kraftlosen „Körper“ zurücklassen, der manövrierunfähig ist (vgl. Kap. 11). Bei Gefahr ist es deshalb wichtig, die Nähe zu Mitgliedern der *in-group* aufzusuchen, da deren Anwesenheit das „Innere festigt“ (*mapaned so onowned*) und zu einer „Verankerung der Seele“ (*panaptan so pahad*) beiträgt. Wenn sich „in einem Haushalt ein Unglücksfall ereignet hat“ (*alalow do vahey*), kommen die Angehörigen der *in-group* am Abend zusammen, um als Gefolgschaft ihre Anteilnahme zu demonstrieren. Die vom Unglücksfall betroffenen Haushaltsangehörigen sitzen dabei *in der Mitte* der Menschenansammlung, da ihnen dieser Platz am meisten Schutz vor den *Anito* gewährt, die für gewöhnlich als Verursacher des Unglücks verantwortlich gemacht werden.⁶¹⁸ Diese Form des kollektiven Zusammenkommens wird von den Tao *mi sagsagpoan* genannt, was wörtlich übersetzt „[an einen Ort] gehen, um jemanden zu umarmen und zu trösten“ bedeutet. Das „Umarmen“ ist hier im übertragenen Sinn zu verstehen, es handelt sich beim „Trösten“ gewissermaßen um eine reifere Form des *Körperkontaktes*, die ohne direkte Berührung auskommt und auf *räumlicher Nähe* basiert.

Ein Sinnbild der dicht beisammen sitzenden (oder in diesem Fall besser stehenden) Gefolgschaft sind die in der Nähe der Felder und Obstgärten wachsenden Schilfhaine. „Schilfstängeln“ (蘆葦莖 *lüweijing*) werden magische Eigenschaften bei der Abwehr bössartiger Geistwesen nachgesagt. Wenn eine Person sich unterwegs von den *Anito* verfolgt wähnt, kann sie diesen entkommen, indem sie sich in einen Schilfhain flüchtet und dort „ruhig“ (*mahanang*) verharrt.

⁶¹⁶ Die körperlichen Qualien Jesu (die in diesem Film detailgenau dargestellt werden) erregten bei den Gottesdienstbesucher*innen großes „Mitleid“ (*mangasi; ikasi*). Ihre Reaktionen auf den Film führten mir ein weiteres Mal vor Augen, dass im Menschenbild der Tao dem „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) ein zentraler Stellenwert beigemessen wird.

⁶¹⁷ Dieses Ehepaar stellte eine Ausnahme dar, weil es während der Gottesdienste als einziges nebeneinander saß (siehe räumliches Interaktionsverhalten zwischen Männern und Frauen).

⁶¹⁸ Als ein junger Mann während meiner Feldforschung beinahe ertrunken wäre und es noch nicht klar war, ob er nach seiner Wiederbelebung im Kreiskrankenhaus von Taidong bleibende Gehirnschäden zurückbehalten würde, versammelten sich etwa 50 Personen aus *Iranmeylek* vor dem Haus des verunglückten jungen Mannes. Sie saßen auf von zu Hause mitgebrachten Plastikstühlen und hatten die Eltern sowie weitere Haushaltsangehörige des Verunglückten in ihre Mitte genommen. Auf diese Weise hofften sie, „schlechte Dinge“ von der Haushaltsgemeinschaft (sowie auch dem Wohnhaus) fernzuhalten.

Menschenansammlungen und Schilfhaine bilden eine allegorische Einheit, denn ihr zahlreiches und dichtes Beisammensein wird von den *Anito* als ein Ausdruck kollektiver „Stärke“ (*moyat*) wahrgenommen. Die physische Anwesenheit Vieler („lebender Menschen“ oder „Schilfstängel“) wirkt sich besänftigend auf die „in Panik versetzte Seele“ (*maniahey so pahad*) aus und trägt dazu bei, dass diese wieder „an Halt gewinnt“.

19.2.3 Körperkontakt zu taiwanesischen Tourist*innen

Während meines Forschungsaufenthaltes konnte ich wiederholt beobachten sowie auch am eigenen Leib erfahren, dass viele Tao-Kinder ihr Bedürfnis nach körperlicher Nähe auf aktive Weise einforderten. Sie richteten ihre Bitte „auf den Arm genommen und getragen zu werden“ (抱 *bao*) jedoch nicht an Personen aus dem Dorf – denn dies wäre sinnlos gewesen, da die Tao Kinder von 3 Jahren an für gewöhnlich nicht mehr auf den Arm nehmen –, sondern an „kulturell Außenstehende“ (*dehdeh*), wie die in den Sommermonaten nach Lanyu reisenden „taiwanesischen Tourist*innen“⁶¹⁹ oder „Ethnolog*innen“ wie mich. Zu Beginn meines Aufenthaltes in *Iranmeylek* kam es häufig vor, dass Tao-Kinder versuchten, auf meinen Rücken zu klettern, wenn ich mich irgendwo hinbockte. Das Alter der betreffenden Kinder variierte von 3-9 Jahren, wobei die meisten von ihnen im GYB-Alter waren. Ich nehme an, dass die Kinder durch das Einfordern von *Körperkontakt* ein zu kurz gekommenes Bedürfnis nach körperlicher Nähe und kindlicher Geborgenheit zu kompensieren suchten.

Mädchen (3 Jahre)

Die 3-jährige Schwester eines Mädchens aus der GYB fordert mich auf, sie auf den Arm zu nehmen. (BeoPro_46)

Junge (5 Jahre)

Ein 5-jähriger Junge aus der GYB will auf meinen Arm und verhindert dann durch Anziehen der Beine, dass ich ihn wieder absetzen kann. Als er an mir hängt, macht er ein glucksendes Geräusch. Ein anderes Mal umklammert eben dieser Junge meine Hosenbeine, damit ich nicht weggehen kann und ihn auf den Arm nehme. (BeoPro_42 + 73)

Mädchen (6 Jahre)

Ein 6-jähriges Mädchen aus der GYB wird von drei gleichaltrigen Jungen mit „Speeren“ verfolgt. Sie rennt zur *vanwa*, wo sie sich zu einem Touristen rettet, der sie bereits zuvor auf ihren Wunsch hin auf den Arm genommen hatte. Sie stürzt vor seinen Beinen und jammert laut, obwohl sie sich gar nicht verletzt hat; sie tut so, als ob sie nicht auf ihren Beinen stehen könnte. Offensichtlich will sie vom Touristen gehalten werden. Ein ca. 40-jähriger Tao-Mann, der ebenfalls an der *vanwa* sitzt, sagt zum Touristen: „Du kannst unsere Kinder nicht auf den Arm nehmen, sie werden sich ansonsten noch daran gewöhnen!“ („你不可以抱我們的孩子，他們會習慣了!“ „*Ni bu keyi bao women de haizi, tamen hui xiguan le!*“).

(BeoPro_197a-c)

⁶¹⁹ Taiwanische Tourist*innen wirken irritiert und hilflos, wenn sie von Tao-Kindern umklammert werden. Das autonome Herumschweifen der Kindergruppen ist für sie ungewohnt, sie besitzen kein mentales Schema im Umgang mit dieser Situation. In der chinesischen Mittelschicht ist eine proaktive Kinderbetreuung bis in die Kindheitsphase üblich. Meine systematischen Beobachtungen auf Spielplätzen in Taipeh und Taidong haben ergeben, dass sich jüngere chinesische Kinder selten mehr als 2 Meter von ihren Bezugspersonen entfernen.

Junge (6 Jahre)

Ein 6-jähriger Junge aus der GYB will immer von mir auf den Arm genommen werden; ich soll ihn bis ans Meer hinuntertragen. Ich komme seinen Wünschen in der Regel nicht nach, da die lokalen Umgangsformen dieses Verhalten nicht vorsehen. Manchmal umarmt er mich und lässt mich nicht wieder los. Als ich ihm heute in Begleitung seiner Mutter im Dorf begegne, greift er nach meinem Finger. Die Mutter „beschimpft“ (*ioya*) ihn: „Das darf man nicht!“ („不可以!“ „*Bu keyi!*“).

(BeoPro_213)

Bruder (8 Jahre) und Schwester (9 Jahre)

Die Enkelin (9) und der Enkel (8) meines Vermieters fragen mich, ob ich sie auf den Arm nehmen würde.

(BeoPro_25)

Die Bemerkung des Mannes gegenüber dem Touristen macht deutlich, dass die Tao den Wechsel zu einem distalen Betreuungsstil hinsichtlich des *Körperkontakt-Systems* bewusst herbeiführen und dass sie diesen als wichtig für eine normale Kindesentwicklung erachten (BeoPro_197a-c). Auf dieselbe Weise kann man auch das „Schimpfen“ (*ioya*) der Mutter interpretieren, die – obwohl mit mir bekannt – nicht zulassen wollte, dass ihr Sohn meinen Finger umfasste (BeoPro_213).

19.3 Distale Sozialisationsstrategien

Die Hierarchie innerhalb der Eltern-Kind-Beziehungen bei den Tao äußert sich durch diverse distanzierende Verhaltensweisen: Eltern sind diejenigen, die *reden*, während Kinder *zuhören*. Eltern sind diejenigen, die *sitzen*, wohingegen Kinder *stehen*. Und Eltern sind diejenigen, die „wegblicken“ (*jiozayan*), aber von ihren Kindern *auf unaufdringliche, indirekte Weise angeschaut* werden. Diese soziale und spirituelle Ordnung kann nicht durcheinandergebracht oder verändert werden, da eine Aufgabe der hierarchischen Distanz zwischen respektablen älteren Bezugspersonen und Kindern die für den weiteren emotionalen Entwicklungsweg so wichtige „kindliche Ehrfurcht“ (*kanig*) untergraben würde. Eine erwachsene Person, die mit einem Kind spielt oder sich mit ihm für längere Zeit unterhält, macht sich lächerlich, da sie sich auf die Stufe des Kindes begibt und an Status einbüßt.

Tao-Kinder können Probleme nicht ohne weiteres mit ihren Bezugspersonen besprechen, noch ist es ihnen möglich, ungefragt an diese heranzutreten (vgl. 8.1). Ich möchte dies anhand einer Emotionsepisode verdeutlichen, in der sich ein 6-jähriger Junge aus der GYB voller „Verzweiflung“ (*marahet so onowned*) an mich wendet, weil sein Fahrrad⁶²⁰ kaputt gegangen ist und er nicht weiß, wie er es reparieren kann:

Junge (6 Jahre)

Der Junge kommt in mein Zimmer gestürmt. Er hat die Augenbrauen innen hochgezogen und fleht mich an, ihm zu helfen. Ich besitze aber nicht das nötige Werkzeug, um das Fahrrad zu reparieren. Ich schlage deshalb vor, dass wir zum „Großvater“ (阿公 *agong*) des Jungen gehen, bei dem er aufwächst und der eine seiner Hauptbezugspersonen ist. Offensichtlich traut sich der Junge nicht, seinen „Großvater“ selbst anzusprechen.

⁶²⁰ Es handelte sich hierbei um Johanns altes Fahrrad, das ich dem Jungen nach der Abreise meines Sohnes aus dem Feld geschenkt hatte.

Auch wendet er den Blick von ihm ab. Als ich dem „Großvater“ das Problem erkläre, kommt er nach draußen und versucht mit zwei Zangen, die Schrauben am hinteren Rahmen zu lösen. Man merkt ihm an, dass er eigentlich keine Lust hat, in die Fahrrad-Geschichte verwickelt zu werden. Seine Zangen zerstören die Schraubenfassungen, sodass nun keine Reparatur mehr möglich ist. Nach etwa einer Minute gibt der Großvater auf und verschwindet, ohne seinen Enkel anzusehen, wieder im Haus.

(BeoPro_199a-b)

Da ich mit dem Jungen (sowie auch den übrigen Kindern aus der GYB) in den ersten Forschungsmonaten gemäß meiner eigenen Vorstellungen von Sozialisation und Erziehung auf Augenhöhe kommunizierte, war sein Verhalten mir gegenüber in dieser Situation eine andere als gegenüber den Angehörigen seiner hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe. Er traute sich, mich direkt anzusprechen und um eine Fahrrad-Reparatur zu bitten. Sein eigener „Großvater“ war hingegen aufgrund seines höheren Status für den Jungen eine unnahbare Person, an die er weder Bitten noch Forderungen richten konnte. Der Vollständigkeit halber muss erwähnt werden, dass der „Großvater“ des Jungen sich durch seine „energische“ und „furchterregende“ (*masozi*) Art auf traditionelle Weise verhielt. Ein derart ablehnendes Verhalten entspricht in der heutigen Elterngeneration nicht mehr der Norm. Trotzdem bestehen die oben genannten Verhaltensmuster in der Eltern-Kind-Interaktion bei den Tao in ihren Grundzügen nach wie vor fort.

In diesem Abschnitt behandle ich die von KELLER und Team (2007) als *distal* bezeichneten Interaktionsformen zwischen Bezugspersonen und ihren Kindern. Dabei handelt es sich um elterliche Strategien, die im Allgemeinen mit einem westlichen Lebensstil in Verbindung gebracht werden. So machen deutsche Eltern der Mittelschicht überproportional häufig von Strategien des *Face-to-Face-Kontaktes*, der *Objektstimulation* und des *Sprechens* mit ihren Säuglingen Gebrauch (KELLER 2011: 50-55). Es ist wichtig, sich die eigenen Sozialisationsstrategien bewusst zu machen, weil so die kulturellen Unterschiede zu den Tao deutlicher vor Augen treten.

In der gegenwärtigen deutschen Mittelschicht dominiert ein Interaktionsstil zwischen Bezugspersonen und Säuglingen, der ohne viel Körperkontakt auskommt und vornehmlich aus der Distanz heraus erfolgt (deswegen *distal*). Das Halten von Blickkontakt und intensive sprachliche Akte sind ein bevorzugtes Medium der intensiven Kontaktaufnahme von Bezugspersonen mit ihren Säuglingen. Die geteilten Momente sind so intensiv, dass alles andere vorübergehend ausgeblendet wird. Die Beziehung zwischen Bezugsperson und Säugling kann als exklusiv und dyadisch beschrieben werden. Kinder werden von nur wenigen Bezugspersonen betreut, die meiste Zeit von der Mutter. Geschwister – sofern überhaupt vorhanden – fungieren selten als Babysitter. Bezugspersonen sind bestrebt, das Interesse ihrer Säuglinge durch verschiedene Spielzeuge zu erwecken und ermuntern sie, ihre materielle Umwelt zu erforschen. Säuglinge sollen sich bereits früh allein beschäftigen können. Auch werden sie für längere Zeit allein gelassen, weil Bezugspersonen anderen Tätigkeiten außerhalb der Reichweite ihrer Kinder nachgehen. In vielen deutschen Mittelschichtsfamilien wird das Allein-

Schlafen von einem frühen Alter an praktiziert, nicht selten in einem separaten Raum (LEVINE & NORMAN 2008 [2001]). Babys werden relativ selten auf den Arm genommen. Stattdessen werden sie in der Babykarre gefahren oder nehmen im Auto in einem *Maxi-Cosi* Platz. Bezugspersonen aus der deutschen Mittelschicht weisen Babys eine aktive, gleichberechtigte Rolle zu. Sie loben ihre Säuglinge und fragen sie ständig nach ihren Wünschen und Ansichten. Auf diese Weise wird den Kindern simuliert, dass sie einzigartig sind. In einem hohen Maße wird dabei auch auf die inneren Zustände von Kindern eingegangen. Die Bezugspersonen sind vor allem bestrebt, positive Emotionen in ihnen auszulösen. Kinder nehmen sich selbst als „Zentrum der Welt“ wahr, das Zurückstellen eigener Wünsche wird vergleichsweise wenig eingeübt. Das deutsche kulturelle Modell der Eltern-Kind-Interaktion im Säuglingsalter wird von KELLER (2011: 54) als „psychologische Autonomie“ bezeichnet.

Im Folgenden werde ich den Einsatz *distaler Sozialisationsstrategien* bei den Tao behandeln. *Face-to-Face-Kontakt*, *Objektstimulation* und *Spielverhalten* sowie *Sprach-System* haben gemeinsam, dass sie einseitig verlaufen und keine Gemeinsamkeit oder Intimität zwischen Tao-Kindern und ihren Bezugspersonen erzeugen. Da ich bestrebt bin, den emotionalen Entwicklungsverlauf nachzuzeichnen, beziehe ich mich auf verschiedene kindliche Entwicklungsphasen sowie auch das Erwachsenenalter.⁶²¹ Am Ende führe ich eine weitere *distale Sozialisationsstrategie* ein, die auf dem *Geben und Empfangen von Nahrung* basiert und von KELLER und ihrem Team bislang nicht berücksichtigt wurde.

19.3.1 Face-to-Face-Kontakt

Allgemein gilt bei den Tao, dass man seinem Gegenüber nicht in die Augen blickt. „Starrende Blicke“ (*vezezngen*) werden als aggressives Verhalten aufgefasst, als eine unzulässige Provokation, die einem „unkontrollierten Emotionsausbruch“ (*zomyak*) unmittelbar vorausgeht. Wer anderen „in die Augen starrt“ hat die ultimative Stufe emotionaler Regulation erreicht, die in ihm aufsteigende „Wut“ (*somozi*) ist kurz davor, die Schwelle des *aktokto* zu passieren (vgl. Kap. 15).

Kinder sehen ihre Eltern nicht direkt an. Dies gilt bereits für Säuglinge, die, wenn sie von ihren Eltern (bzw. sonstigen Bezugspersonen) auf den Arm genommen werden, den „Blick ins Nichts richten“ (*jiozayan*). Anders als in der gegenwärtigen deutschen Mittelschicht findet in den ersten Lebensmonaten des Säuglings kein intensiver *Face-to-Face-Kontakt* mit den Bezugspersonen statt. Traditionellerweise werden Neugeborene bereits einen Tag nach der Geburt in die „Wiege“ (*loley*) gelegt, in der ein Blickkontakt mit den Bezugspersonen nur möglich ist, wenn diese sich darüber beugen. Vor Einführung des elektrischen Lichts in den 1980er-Jahren war es in der *vahey* auch

⁶²¹ Die Einbeziehung des Erwachsenenalters ist wichtig, weil es Rückschlüsse über die Resultate von Sozialisation und Erziehung bei den Tao zulässt.

tagüber recht dunkel.⁶²² Das Dämmerlicht war für den *Face-to-Face-Kontakt* nicht gerade förderlich, da die anwesenden Haushaltsmitglieder sich nur schemenhaft ausmachen konnten.⁶²³

Die Tao praktizieren einen Betreuungsstil, der auf „geteilter Aufmerksamkeit“ (*shared attention*) basiert. Eine exklusive, dyadische Zuwendung zum Säugling findet nur selten statt. In den Interviews zu den Sozialisationsfaktoren berichteten einige jüngere Mütter, dass sie ihren Säuglingen erzählen, wie Auge, Nase, Mund usw. auf *ciriciring no tao* heißen. Mütter tun dies, wenn überhaupt jedoch nur kurz, Phasen exklusiver Aufmerksamkeit stellen eine Seltenheit dar. Die Tatsache, dass eine derartige Beschäftigung ausschließlich von jüngeren Müttern erfolgt, lässt darauf schließen, dass es sich hierbei um einen kulturellen Transformationsprozess handelt, der erst durch den Kulturkontakt mit Taiwan in die Wege geleitet wurde.

Die sozial-räumlichen Interaktionsformen zwischen Bezugspersonen und Kindern verhindern das Aufkommen eines direkten Blickkontakts bzw. einer *Face-to-Face-Kommunikation*. Wenn Tao-Kinder sitzen können, nehmen sie normalerweise auf dem Schoß der Bezugsperson oder direkt neben ihr Platz, wobei beide *in dieselbe Richtung blicken*. Manchmal igeln sich kleine Kinder auf dem Schoß der Mutter ein. Sie tun dies z. B. bevor sie einschlafen. Der Kopf der Kinder lehnt dann zumeist an der Brust der Mutter, sie blicken diese jedoch nicht an. Auch beim Tragen auf dem Rücken kann das Kind die Bezugsperson nicht angucken. Ich habe zwei Bildbände mit historischen Fotografien vom Alltagsleben der Tao aus den 1960er-Jahren einer genauen Prüfung unterzogen und dabei festgestellt, dass sich die Eltern-Kind-Interaktion auch damals durch Blickvermeidung auszeichnete (siehe HSIE 2008; CHAO 2008).⁶²⁴

Einige Bezugspersonen gaben in den Interviews zu den Sozialisationsfaktoren an, dass Tao-Kinder vom Säuglingsalter an in bestimmten Momenten vorsichtig zu den Erwachsenen herüberschielen, um über deren Gesichtsausdruck und allgemeines Ausdrucksverhalten Rückschlüsse über Stimmungslagen zu ziehen.⁶²⁵ Sie tun dies, um zu evaluieren, welche Handlungsoption in einer gegebenen Situation adäquat ist. Ein älterer Säugling, der den Impuls zu „weinen“ (*amlavi*) verspürt, aber bereits weiß, dass dieses Verhalten von seinen Bezugspersonen normalerweise nicht gebilligt wird,

⁶²² Tao-Säuglinge verbringen auch heute noch die ersten 6-8 Monate, bis sie sitzen gelernt haben, überwiegend im Inneren der *vahey* (vgl. Kap. 16).

⁶²³ Ich kann nicht beurteilen, was es für ein Kind ausmacht, wenn es das erste halbe Jahr oder länger in einer überwiegend dunklen Umgebung verbringt. Ich nehme aber an, dass dies Auswirkungen auf die Herausbildung seiner sinnlichen Wahrnehmung hat. So kann ich mir vorstellen, dass sich der auditive und olfaktorische Sinn anders entfaltet, wenn weniger visuelle Reize bestehen. Auch ist anzunehmen, dass sich das Kind in einem weniger „aufgeregten“ (*mazagzag*) und somit „ruhigeren“ (*mahanang*) Zustand befindet. Dies ist letztlich genau das, was Tao-Bezugspersonen für ihre Säuglinge als überlebenswichtig erachten.

⁶²⁴ Auch wenn man die fotografische Situation, die sicherlich eine besondere ist, berücksichtigt, sprechen die Ergebnisse für sich: Auf den rund drei Dutzend Fotografien, auf denen Kinder zusammen mit Bezugspersonen abgelichtet sind, findet sich keine einzige, auf der Kinder diese anblicken. Hinzu kommt, dass die Positionen, die von Eltern und ihren Kindern auf diesen Fotografien eingenommen werden, die Aufnahme von *Face-to-Face-Kontakt* verhindern oder zumindest erschweren.

⁶²⁵ Die Befragten sagten wörtlich, dass Säuglinge und Kleinkinder „zunächst das Ausdrucksverhalten der Bezugspersonen betrachten würden“ (先看我的表現 *xian kan women de biaoxian*).

vergewissert sich zunächst durch einen vorsichtigen Seitenblick, ob seine Bezugsperson „gereizt“ (*mindok*; *marahet so onowned*) ist oder nicht. Denn eine „angespannte“ Bezugsperson würde sein „Weinen“ strikter und harscher sanktionieren als eine Bezugsperson, die nicht „gestresst“ ist. Das Verhalten von Tao-Kindern orientiert sich im hohen Maße an äußeren Gegebenheiten, sie entwickeln früh ein Gespür für situative Zusammenhänge (vgl. 16.2.3).

Tao-Kinder werden für die kleinsten Anzeichen von „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) sensibilisiert, eine Emotion, die bei den Tao hyperkognisiert ist und vom Säuglingsalter an „gefürchtet“ (*maniahey*) wird. Sie haben „Angst“ vor den „bösen Blicken“ (*somozi so moin*; *masozi so moin*; *marahet so moin*⁶²⁶) ihrer Bezugspersonen, die eine heftige Wirkung entfalten und von diesen eingesetzt werden, um kindliches Fehlverhalten zu strafen:

Zwei Kinder (2,5 und 4 Jahre)

Ein etwa 40-jähriger Mann geht die Treppen der Hafenschutzanlage zum Bootsanlegeplatz herunter. Zwei kleine Kinder im Alter von 2,5 und 4 Jahren folgen ihm. Da dreht sich der Mann mit einer schnellen Bewegung um, er hat bereits die rechte Hand zur Schlag-Geste erhoben und „schimpft“ (*ioya*) mit den Kindern: „Ihr geht hier nicht herunter!“ („你們別下去!“ „*Nimen bie xia qu!*“). Er starrt die Kinder mit zusammengezogenen Augenbrauen an, oberhalb seines Nasenansatzes hat sich eine senkrechte Doppelfurche gebildet. Die beiden kleinen Kinder erstarren und bleiben oben auf der Höhe der Hafenmauer, von wo aus sie keinen Schritt weitergehen. (BeoPro_188)

Wie ich bereits aufgeführt habe, zeichnet sich die Kultur der Tao durch eine Markierung des „Negativen“ (*marahet*) aus. Kinder werden von ihren Bezugspersonen nicht „gelobt“ (*azwazwazin*), dafür aber zurechtgewiesen und auf „Gefahren“ (*ikyananawa*) aufmerksam gemacht. Aus Sicht der Tao ist die Abwesenheit von „Kritik“ (*tamwaden*) und „Gefahr“ der angestrebte Idealzustand. Denn in diesen Momenten sind auch die von den Tao als „unangenehm“ empfundenen moralischen Gefühle „Scham“ (*masnek*) und „Angst“ (*maniahey*) abwesend, sodass die Integrität des fragmentierten Selbst nicht bedroht wird. Jüngere Tao ziehen es in vielen Situationen vor, dass respektable ältere Personen sie „nicht weiter beachten“ (*jiozayan*) und sich nicht in ihre Angelegenheiten einmischen. Eine jüngere Person, die einen „Fehler“ (*miraratenen*) begangen hat, nicht anzublicken, ist ein Ausdruck von „Milde“ und „Güte“ (*apiya*).

Ein direktes Anschauen durch die Bezugspersonen ruft automatisch Gefühle der „Verlegenheit“ (*maing*) und „Schüchternheit“ (*kanig*) in Tao-Kindern hervor. Ältere Säuglinge meiden die Blicke ihrer Bezugsperson und „schauen ins Nichts“ (*jiozayan*). Im Kleinkind- und Kindesalter reagieren Tao-Kinder zunehmend mit „Scham“-Displays, wenn die „bösen Blicke“ der Erwachsenen sie treffen. Sie erstarren, fangen auf verkrampfte Weise an zu „lächeln“ (*mamin*) und „senken ihren Blick“ (*jiozayan*). Jüngere Kinder haben nicht selten vor „fremden Personen“ (*kadwan tao*) „Angst“ (怕 *pa*), vor allem vor „solchen, die grimmig gucken“ (臉很凶的人 *lian hen xiong de ren*).

⁶²⁶ Die drei Tao-sprachlichen Ausdrücke lauten übersetzt „wütendes Gesicht“, „furchteinflößendes Gesicht“ (beide: 臉很凶 *lian hen xiong*) und „schlechtes Gesicht“ (臉不好看 *lian bu hao kan*).

Die Reaktion der Kinder ist in diesem Fall „wegzulaufen oder zu weinen“ (孩子會跑掉, 會哭 *haizi hui paodiao, hui ku*).

Als statusniedrige und „unwissende“ (*abo so katentengan*) Personen „verfolgen“ Kinder „mit ihren Augen“ (用眼睛看 *yong yanjing kan*) aus einiger Entfernung und auf unaufdringliche Weise, wie die Erwachsenen Tätigkeiten verrichten.⁶²⁷ Es handelt sich hierbei um eine unidirektionale Form des Blickverhaltens, bei dem *passive* Kinder *aktiven* Erwachsene bei ihren Handlungen zuschauen. Aus den Gegensatzpaaren *zuschauen::nicht beachten*, *schweigen::sprechen*, *passiv::aktiv* sowie *statusniedriger::statushöher* lässt sich ein allgemeines Muster ableiten, das sich in den verschiedenen Bereichen der Tao-Gesellschaft wiederfindet. Wenn ein Haushalt während eines Rituals Schweine schlachtet, um *viney* an die geladenen Gäste der *in-group* zu verteilen, warten diese *stumm* an der gegenüber liegenden Häuserwand und *verfolgen mit ihren Blicken* genauestens, wie die *aktiv* handelnden Männer die Schweine zerlegen. Die wartenden Gäste werden jedoch von den schlachtenden Männern *nicht angeschaut*. Als Nahrungsgeber verfügen sie über einen *höheren Status* als ihre Gäste, von denen sie an diesem Tag „Boss“ oder „Chef“ (老闆 *laoban*) genannt werden. Am Beispiel des *Face-to-Face-Kontakts* wird deutlich, dass Kinder keine Sonderbehandlung erfahren; bereits vom späten Säuglingsalter an gelten die Maßstäbe der Erwachsenen.

19.3.2 Objektstimulation und Spielverhalten

Aus Sicht der Tao ist es wichtig, dass sich Kinder „ruhig“ (*mahanang*) verhalten, weil in diesem Zustand ihre „Seelen [am körperlichen Selbst] verankert sind“ (*panaptan so pahad*) und böartige Geistwesen wie die *Anito* ihnen nichts anhaben können. Um kleine Kinder zu „besänftigen“ (*ipowring*) geben Bezugspersonen ihnen heute gelegentlich industriell gefertigte Spielzeuge oder andere als ungefährlich empfundene Gegenstände (z. B. Plastikflaschen), mit dem sie sich allein beschäftigen und spielen können.⁶²⁸ Insgesamt betrachtet werden Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen jedoch wesentlich häufiger mit Nahrungsmitteln (allen voran „Süßigkeiten“) „getröstet“ und „besänftigt“ (s. u.), materielle Spielobjekte besitzen eine vergleichsweise untergeordnete Bedeutung – auch wenn sich dies aufgrund des Kulturkontaktes mit Taiwan allmählich wandelt.

Der Spielzeugbesitz von Tao-Kindern ist ein anderer als bei ihren westlichen Altersgenoss*innen. Die meisten Kinder besitzen nur wenig Spielzeug. Auch besteht keine Struktur der Aufbewahrung; die Idee eines „Kinderzimmers“ ist den Tao fremd. Spielzeug ist niemals Eigentum.

⁶²⁷ Die Erwachsenen „erklären“ (*nanaon*) den Kindern in der Regel nur einmal, wie eine Tätigkeit ausgeführt werden muss, danach trauen sich die Kinder kein zweites Mal nachzufragen.

⁶²⁸ In der traditionellen Zeit brachten Erwachsene ihren Kindern lebende Vögel oder Krebse von der Feldarbeit und ihren Subsistenztätigkeiten an der Küste mit nach Hause. Die Kinder erforschten die Tiere auf eine Weise, die von Angehörigen der gegenwärtigen westlichen Mittelklassen als „grausam“ empfunden werden würde. Z. B. brachen sie Krebse ihre Scheren ab.

Das, was ein Kind gerade in der Hand hält, muss ggf. mit anderen Kindern geteilt werden. Sobald ein jüngeres Kind Interesse an einem Spielzeug anmeldet, muss dieses von den älteren Kindern weitergereicht werden. Bereits 1,5-jährige Kinder lernen durch die „Ermahnungen“ (*nanaon*) ihrer Bezugspersonen, dass sie Spielzeuge an andere Kinder ausleihen müssen. Sofern sie sich verweigern, werden sie von den anwesenden Personen „ausgelacht“ (*maznga*).

In der Kindheitsphase haben Kinder bereits internalisiert, dass sie Spielzeuge weiterreichen müssen. Beim Spielen in der Peer-Gruppe ist häufig zu beobachten, dass ältere Kinder nach Spielzeugen „grabschen“, sie kurzfristig „an sich reißen“ (*magom*) und dann an jüngere Kinder abgeben. In vielen Fällen steht nicht das Spielzeug an sich im Vordergrund kindlicher Aktivität, sondern vielmehr die Aushandlung sozialer Statuspositionen (vgl. 18.4). Das Spielen mit Objekten ist für Tao-Kinder eine Vorbereitung für ihre spätere Teilnahme am Gabentausch innerhalb der sozialen Netzwerke. Es geht nicht darum, Spielzeuge an sich zu binden, sondern diese geschickt einzusetzen, um die eigene Position innerhalb der Altersgruppe zu verteidigen und zu stärken. Objekte – egal ob Spielzeuge oder Nahrungsmittel – können bei den Tao ohne ihre soziale Bedeutung nicht erfasst werden.

Da aufgrund des Gebotes zu „teilen“ (分享 *fenxiang*) die individuelle Spieldauer relativ kurz ausfällt, ist ein heftiges und intensives Erforschen des Spielzeuges bei Tao-Kindern zu beobachten. Die Kinder riskieren bei ihren Objekterprobungen, dass Spielzeuge ggf. kaputt gehen. Die Zerstörung von Spielzeug wird nicht sanktioniert, die Bezugspersonen mischen sich in kindliche Angelegenheiten nicht ein. Wenn Kinder ihre Sachen irgendwo im Dorf liegen lassen, gehen die Erwachsenen nicht hinterher, um sie einzusammeln. Sie „ermahnen“ die Kinder dann, besser auf ihre Sachen acht zu geben – wohl wissend, dass diese hierzu (noch) nicht in der Lage sind. Kinder erlernen durch diese Form des Spielverhaltens und Umgangs mit Spielzeug längerfristig gesehen einen behutsamen und vorsichtigen Umgang mit „wertvollen Gegenständen“ (*meynakem*). Auch lernen sie zu reflektieren, welche sozialen Grenzziehungen notwendig sind, um eigene Interessen zu wahren. Die permanente Zerstörung von Spielzeug durch andere gehört zu den kindlichen Deprivationserfahrung, durch welche ein anfänglicher marginalisierter Status erzeugt wird und zugleich eine große Motivation, diesen aus eigener Kraft zu überwinden (vgl. 7.3). Außerdem lernen Kinder durch das permanente Weiterreichen von Spielzeug (sowie auch beim Teilen von Nahrung) ihr emotionales Empfinden an der sozio-zentrischen Gesellschaftsordnung auszurichten und ihre als problematisch angesehenen idiosynkratischen affektiven Regungen in ihrem *onowned* zu verbergen.⁶²⁹

⁶²⁹ Anders stellen sich hingegen das Spielverhalten und die Intention des Spielens bei Kindern der deutschen Mittelschicht dar. Hier geht es primär um eine dauerhafte Objektbindung, um die Klärung und Verteidigung von Eigentumsverhältnissen („Das ist *meine* Schaufel!“). Bei deutschen Mittelschichtskindern besteht außerdem eine Tendenz zum Fantasie-Spiel, bei dem die Entstehung eigener imaginärer innerer Kinderwelten gefördert wird. Sie werden von ihren Bezugspersonen ständig

19.3.3 Sprach-System

Für „kulturell Außenstehende“ (*dehdeh*) ist es unmöglich nachzuvollziehen, welche Problematiken in der gesprochenen Eltern-Kind-Kommunikation bei den Tao auftreten können. „Sprache“ (*ciring*) ist nach Auffassung der Tao kein bloßes Mittel der Kommunikation, sondern ein kosmisches Prinzip, durch welches die Aufmerksamkeit verschiedener geistartiger Wesen und Entitäten erregt werden kann. Das kosmische Gefüge ist aus der Perspektive der „lebenden Menschen“ wild und chaotisch, nur unter größten Anstrengungen ist es ihnen möglich, „gute“ (*apiya*) und „schlechte“ (*marahet*) Kräfte in ein harmonisches Gleichgewicht zu bringen, das im Wesentlichen auf räumlicher Distanzierung und der Befolgung aneztraler „Tabus“ (*makanyo*) basiert. Die fragile kosmische Ordnung kann von den Tao nur aufrechterhalten werden, wenn aktiv handelnde Personen – in der Regel Männer – über das notwendige „kulturelle Wissen“ (*katentengan*) im Umgang mit der Geisterwelt verfügen. „Unwissende“ (*abo so katentengan*) Personen, zu denen auch Kinder gezählt werden, müssen einen restriktiven Umgang mit „Sprache“ pflegen, damit sie in der Kommunikation mit den supranatürlichen Kräften keine Fehler begehen. Bevor ich die Sozialisationsstrategien der Tao hinsichtlich des *Sprach-Systems* diskutiere, möchte ich kurz erläutern und zusammenfassen, welche Gefahren und Fallstricke bei einem unkontrollierten Sprech-Verhalten bestehen.

Der Inhalt eines Gespräches ist bei den Tao häufig nicht so wichtig wie seine soziale Funktion. Es kommt z. B. nicht darauf an, besonders witzig oder einfallsreich aufzutreten oder gar vehement einen Standpunkt zu vertreten.⁶³⁰ Wichtig ist hingegen die Markierung sozialer Grenzziehungen durch entsprechendes Gesprächsverhalten mit anderen Personen. Dabei gilt, dass man nicht „auf beliebige Weise“ (*pizavozavoza*) mit anderen Dorfbewohner*innen reden kann, sondern sehr genau abwägen muss, welche sozialen Konsequenzen sich aus einem Gespräch mit anderen ergeben. Die Gesprächsdauer dient als ein Barometer für die Qualität der Beziehung. „Gegenseitige Hemmung“ (*macikakanig*) verhindert, dass „fremde Personen“ (*kadwan tao*) längere Gespräche miteinander führen. Personen, die sich über die feingliedrigen Regeln des verbalen Umgangs hinwegsetzen, wird nicht selten „Geschwätzigkeit“ (*mazyak*) vorgeworfen. Angehörige „antagonistischer Gruppen“ (*ikavosoyan*) werden von den Tao gemieden, sie werden „nicht weiter beachtet“ (*jiozayan*) auch „spricht man nicht miteinander“ (*jimacisirisiring*) (vgl. 4.4).

ermuntert, auf ungehinderte Weise individuelle Ziele zu verfolgen, die ihren emotionalen Neigungen und Interessen entsprechen.

⁶³⁰ So ist das „intellektuelle Zweiergespräch“ mit Erfahrungsaustausch, Diskussion und persönlicher Interpretation keine etablierte Gesprächsform bei den Tao.

Es ist wichtig, an andere gerichtete Worte zu überdenken, da sprachlichen Akten eine spirituelle Wirkungsmacht innewohnt.⁶³¹ Das unbedachte oder unwissende Aussprechen von Worten kann fatale Konsequenzen nach sich ziehen – bis hin zum Tod des Empfängers oder in einigen Fällen auch Senders.⁶³² Selbst „kleinere Fehler“ sind nach den traditionellen Vorstellungen der Tao ausreichend, um andere Personen in ihrer körperlichen Existenz zu verleugnen und somit zu „töten“. Da ich bereits in Abschnitt 13.1 bei der Besprechung des *nakenakem* einige Beispiele für unbedachtes Sprechen aufgeführt habe, werde ich an dieser Stelle nicht nochmals hierauf eingehen.

Früher wurde die Richtigkeit gesprochener Worte von den Tao nicht infrage gestellt, da man davon ausging, dass Lügner sich durch falsche Bezeichnung und den hieraus resultierenden kosmischen Vergeltungsschlägen selbst schaden würden. Die Vorstellung sich gegenseitig durchdringender sozialer und spiritueller Welten führt auch heute noch dazu, dass sich viele Personen nicht trauen, Falschaussagen zu treffen. So ist es bei den Tao allgemein unüblich, Spekulationen über den Hergang bestimmter Ereignisse aufzustellen. Nur wenn man etwas mit eigenen Augen gesehen hat, kann es als „wahr“ gelten.

Aber auch die formalen Aspekte von „Sprache“ sind keinesfalls unbedeutend. Im kulturellen Kontext der Tao ist Lautstärke ein entscheidendes Kriterium. Eine gehobene Stimme oder gar „Schreien“ (*valvalakan*; *amlololos*) wird immer mit „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) und somit mit einer „Besessenheit mit böartigen *Anito*-Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) – bzw. in heutiger Zeit auch mit dem „biblischen Satan“ (撒旦 *Sadan*) – in Verbindung gebracht.

Ein fundamentales Problem innerhalb der Tao-Gesellschaft besteht darin, dass Kinder aufgrund ihres noch nicht voll ausgeprägten *nakenakem* „die Dinge noch nicht verstehen“ (還沒懂事情 *hai mei dong shiqing*) können und in ihrer „Unwissenheit“ „falsch daherreden“ (亂講話 *luan jiang hua*). Aus Erwachsenensicht ist es deshalb besser, alle Angelegenheiten, die über die unmittelbaren und praktischen Erfordernisse des Alltags hinausgehen, nicht mit ihren Kindern zu besprechen. Die Alterssegregation bei den Tao erscheint vor diesem Hintergrund als eine Strategie der Schadensabwendung und -begrenzung.

⁶³¹ Ältere Personen glauben auch heute noch an die Wirkungsmächtigkeit von „Sprache“. Jüngere Tao betrachten diese Vorstellung häufig als eine Form des „Aberglaubens“ (迷信 *mixin*), doch nach wie vor gibt es viele Situationen, in denen auch sie bestimmte Worte lieber meiden und stattdessen Euphemismen verwenden. So besteht allgemein eine Hemmung, das Wort „tot“ oder „gestorben“ (死掉 *sidiao*) auszusprechen. Stattdessen ist es üblich zu sagen: „Diesen Menschen gibt es nicht mehr“ („這個人沒有了.“ „*Zhe ge ren mei you le.*“). Man kann den Inhalt dieses Satzes auch wortlos mit dem gekrümmten rechten Zeigefinger zum Ausdruck bringen. Wenn doch einmal das Wort „gestorben“ fällt, wird es in der Regel deutlich leiser ausgesprochen als andere Worte. Auch jüngere Tao haben den animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmen noch nicht abgestreift, immer wieder entfaltet er seine Wirkung. Hinzu kommt, dass jüngere Generationen sich den Auffassungen der „Älteren“ beugen müssen und diesen niemals offen widersprechen würden.

⁶³² Die Tao gehen davon aus, dass ungerechtfertigt ausgestoßene Flüche den Sender dieser Flüche treffen, den eigentlichen Empfänger jedoch verschonen. Beim „Fluchen“ (*mangazyzit*) ist Vorsicht geboten; man darf Verwünschungen nicht voreilig ausstoßen.

Als ich zum Ende meiner Feldforschung hin Interviews mit Kindern über ihre Erziehungserinnerungen durchführte, riet⁶³³ mir ein Freund: „Rede nicht mit den Kindern, sie erzählen falsches Zeug!“ („不要跟小朋友們講話，他們會亂講!“ „*Bu yao gen xiao pengyoumen jiang hua, tamen hui luanjiang!*“). Er meinte damit, dass die Kinder private Angelegenheiten ihrer jeweiligen Haushalte – zu denen auch Erziehungsfragen zählen – ausplaudern könnten und dass deren Verbreitung im Dorf zu Streitereien und Überwerfung führen könnte.⁶³⁴ Bei der Erhebung des emotionalen Vokabulars des *circiring no tao*, aber auch in anderen situativen Kontexten bin ich immer wieder auf ein kulturelles Modell der Verbreitung von Konflikten gestoßen, das bei „falsch“ daher redenden Kindern seinen Anfang nimmt. In der Erziehung von Tao-Kindern wird allgemein Wert darauf gelegt, dass diese weder mit anderen „schimpfen“ (*mangavey*) noch „dreckige Sprache“ (*marahet ta ciriciring*) benutzen. Denn beleidigende Worte sind der Auslöser für kindliche „Streitereien“ (*macigalagalagal*), die schnell in eine „Prügelei“ (*kapiliman*) übergehen können. Wenn dabei ein Kind dem anderen eine blutende Wunde zufügt, besteht die Gefahr einer Ausweitung des Konflikts auf ganze Verwandtschaftsgruppen. Dies ist insbesondere der Fall, wenn die Haushalte der raufenden Kinder in einer *kadwan tao*- oder *ikavosoyan*-Beziehung zueinanderstehen (vgl. 10.3). Wenn sich antagonistische Gruppen gegenüberstehen, kann ein „falsches“ Wort früher zugefügte „Beleidigungen“ (*jyasnesnekan*) wiederbeleben und alte Konflikte erneut ausbrechen lassen. Es sind immer Worte, die physischen Auseinandersetzungen vorausgehen (siehe AUSTIN 1962).

Um Tao-Kinder, die Schwachpunkte in diesem System darstellen, bestmöglich zu kontrollieren, wird von ihnen „schweigen“ (*jimizyak*) eingefordert. Sie werden von ihren Bezugspersonen durch diverse soziale Praktiken „ruhig“ (*mahanang*) gestellt (siehe Kap. 21-25), die allesamt mit dem unidirektionalen erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstil der Tao in Verbindung stehen und maßgeblich an der Evokation einer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) beteiligt sind (siehe Kap. 20). Im Säuglingsalter verhindern die Bezugspersonen nach Möglichkeit, dass ihre Kinder „auf beliebige Weise“ (*pizavozavoza*) daherreden, d. h. babyhafte Sprechlaute von sich geben. Sie tun dies z. B. indem sie irritierende Geräusche produzieren, die eine einschüchternde Wirkung auf Säuglinge ausüben (siehe 21.3.1). Während meiner Feldforschung habe ich kein einziges Mal miterlebt, dass Bezugspersonen von Baby-Sprache Gebrauch machen wenn sie mit ihren jüngeren Kindern reden. Die harsche Sanktionierung „lärmenden“ kindlichen Verhaltens – zu dem u. a.

⁶³³ Es handelte sich hierbei nicht um eine „Ermahnung“ oder „Belehrung“ im Sinne von *nanaon* (vgl. 10.4), sondern um das „Erteilen eines Ratschlags“ (勸 *quan*). „Freunde“ (*kagagan*) und Gleichaltrige dürfen sich keine „Instruktionen“ (*nanaon*) erteilen, aber gut gemeint aufeinander einreden. Der Unterschied mag trivial erscheinen, doch spiegelt sich in ihm die Differenzierung zwischen Hierarchie und Egalität wider.

⁶³⁴ Da im kulturellen Kontext der Tao keine „klassische“ Interviewführung möglich ist, bei der die befragte Person in der Alleinsituation dem Interviewer Auskunft erteilt und stattdessen in der Regel immer weitere Personen aus der Altersgruppe des Befragten anwesend sind, besteht in der Tat die Gefahr einer schnellen Verbreitung der getroffenen Aussagen im Dorf. Die Vorstellung der Tao von einer Wirkungsmächtigkeit der „Sprache“ bewahrheitet sich aufgrund des allgemeinen Redens und Unterhaltens innerhalb der Gruppe, da sprachliche Akte immer von mehreren Personen auf einmal vernommen werden.

„Weinen“ (*amlavi*) und „Wütendwerden“ (*somozi*) zählt – unterbindet auf effektive Weise, dass Kinder ihrer „schlechten Denk- und Fühlweise“ (*marahet so nakenakem*) freien Lauf lassen und durch das Aussprechen unüberlegter Worte Schaden anrichten.

Bevor Kinder in die Gesellschaft der Tao als vollständige Personen integriert werden können, muss die Sozialisation ihres *nakenakem* abgeschlossen sein. Dies ist der Fall, wenn Kinder über ausreichend „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) verfügen, um sich gemäß der sozialen Etikette des *iwawalam so tao* zu verhalten. Sie müssen in der Lage sein, die problematischen affektiven Regungen ihres *onowned* auf sozial konforme Weise zu regulieren. Das *nakenakem* bildet sich durch eine genaue Umwelt-Beobachtung des Kindes aus, es wird aber auch durch die „Instruktionen“ (*nanaon*) der Bezugspersonen geformt und gelenkt. Diese „ermahnen“ das noch „unwissende“ Kind, indem sie ihm fortlaufend sagen, was es alles *nicht* tun darf („Du darfst nicht...“; „不可以...“ „*Bu keyi...*“). Der beginnende Spracherwerb des Kindes ist ein Zeichen für sein erwachendes *nakenakem* und markiert zugleich einen der Übergänge vom Säuglingsalter ins Kleinkindalter (vgl. Kap. 13).⁶³⁵

Erst wenn Kinder in der Lage sind, mit „Sprache“ richtig umzugehen, wenn sie nicht mehr „falsches Zeug“ daherreden und im Zweifelsfall lieber „schweigen“, beginnen sie nach Auffassung der Tao, „die Dinge zu verstehen“. Kinder mit einem ausgereiften *nakenakem* verhalten sich nunmehr auf sozial-relationale Weise; sie entziehen sich unangenehmen Situationen nicht mehr durch „Weglaufen“ (*miyoyohyo*), sondern setzen zunehmend „Scham“ (*masnek*)- und „Verlegenheit“ (*manig*)-Displays ein, um Fehlverhalten einzugestehen und ihren niedrigen sozialen Status korrekt darzustellen. Auch haben sie die fein austarierten Regeln „gegenseitiger Höflichkeit“ (*macikakanig*) erlernt und wissen diese anzuwenden.

Tao-Eltern reden vergleichsweise wenig mit ihren Kindern. Im Säuglingsalter lässt sich kein ausgeprägter Baby-Talk feststellen. Auch nach dem kindlichen Spracherwerb finden keine längeren Gespräche zwischen Bezugspersonen und Kindern statt. Eltern beschränken sich zumeist darauf, ihre Kinder zu „ermahnen“ und ihnen „Anweisungen zu geben“ (*nanaon*); ansonsten werden Kinder von ihnen „nicht sonderlich beachtet“ (*jiozayan*). Das verbale Kommunikationsverhalten zwischen Bezugspersonen und Kindern zeichnet sich durch eine deutliche Markierung des Negativen aus. Wenn die Eltern das Wort an ihre Kinder richten, lässt dies aus kindlicher Sicht nichts Gutes erwarten.

Eine weitere kulturelle Eigenart im Sprechverhalten der Tao besteht darin, dass Bezugspersonen ihre „Instruktionen“ nur selten wiederholen. Selbst zentrale Inhalte werden oftmals nur ein einziges Mal von ihnen artikuliert. Denn nach Auffassung der Tao führen bereits ausgesprochene Worte ein Eigenleben. Etwas, das bereits vorhanden ist, zu duplizieren stört das empfindliche Gleichgewicht von

⁶³⁵ Der Sprachwechsel vom *cirisiring no tao* zum Chinesischen führt in einem noch viel tieferen Sinn zur Herausbildung eines „neuen Menschen“, da sich das *nakenakem* bei chinesisch-sprachig aufwachsenden Kindern anders entwickelt. Sie „begehren“ (想要 *xiangyao*) andere Dinge (z. B. anderes Essen) und verhalten sich mehr und mehr wie Taiwaner*innen.

sprachlich-unsichtbarer und körperlich-sichtbarer Realität und sollte deshalb besser vermieden werden.⁶³⁶ Eine Konsequenz, die sich hieraus ergibt, ist die erhöhte Achtsamkeit der Tao bezüglich des Einsatzes sprachlicher Mittel. Tao-Kinder sind selten so sehr in ihr Spiel vertieft, dass sie nicht mitbekommen, was ihre Bezugspersonen zu ihnen sagen.

Aus den Interviews zu den Erinnerungserinnerungen älterer Tao (65-85 Jahre) geht hervor, dass Eltern früher mit ihren Kindern noch weniger gesprochen haben, als dies heute der Fall ist. Mehrere ältere Personen gaben an, dass sie sich damals als Kinder „freuten“ (*masarey*), wenn die Eltern einmal das Wort an sie richteten. Zwei ältere Informanten sagten, dass sie „Dankbarkeit“ (*isarey*; *somarey*) gepaart mit „Freude“ empfanden, wenn die Bezugspersonen mit ihnen „schimpften“ (*ioya*). Sie werteten dies als ein Zeichen, dass die Eltern sich noch nicht von ihnen „abgewandt“ (*jiozayan*) hatten und weiterhin bereit waren, ihnen eine „Erziehung“ (*nanaon*) zukommen zu lassen.⁶³⁷

19.3.4 Geben und Empfangen von Nahrung

Aus westlich-psychologischer Sicht stellt sich die Frage, wie die psychische Integrität von Tao-Kindern gewahrt werden kann, wenn ihnen im Kleinkindalter sukzessive körperliche Nähe entzogen wird und sie stattdessen einer harschen Sozialisation und Erziehung unterworfen werden, die auf einer Markierung des Negativen basiert („böse Blicke“ (*marahet so moin*), „Ausschimpfen“ (*ioya*) und „Schläge-Androhen“ (*aniannahin*) bei Fehlverhalten). Tao-Kinder können sich mit diesen Umständen arrangieren, weil 1. alle Kinder auf diese Weise von ihren Bezugspersonen behandelt werden und ihnen dieses Verhalten als „normal“ erscheint; 2. sie sich mit ca. 3,5 Jahren von ihren Bezugspersonen abwenden und hin zu ihren Peers orientieren, mit denen sie eine größere körperliche Nähe und Vertrautheit erleben, als dies in ihren Herkunftsfamilien der Fall ist; und 3. parallel zum negativ konnotierten Entwicklungsstrang ein positiv belegter besteht, der auf dem *Geben und Empfangen von Nahrung* basiert.

Die Tao definieren sich selbst in erster Linie über ihr „körperliches Selbst“ (*kataotao*), der als sichtbarer und tastbarer Teil ihrer selbst das entscheidende Merkmal des Menschseins darstellt. Der Erhalt der körperlichen Unversehrtheit durch Vorsicht und Achtsamkeit ist eines der wichtigsten Ziele im Leben der Tao. Ein „starker“, „ausdauernder“ und „muskulöser“ (*moyat*) „Körper“ ist die Voraussetzung für Produktivität, für die Versorgung der eigenen Gruppe mit Nahrungsmitteln. In

⁶³⁶ Ich erinnere mich noch sehr gut an mein erstes Interview mit einer älteren Person, in diesem Fall einem 70-jährigen Mann. Dieser Mann gab mir sehr schnell hintereinander eine Fülle von Beispielen zum Gebrauch bestimmter Emotionswörter bei den Tao. Da ich am Anfang meiner Forschung noch nicht sehr gut Chinesisch sprach, verstand ich die Übersetzungen meiner Assistentinnen nicht sofort. Ich fragte wiederholt nach, was dazu führte, dass der interviewte Mann sich von mir „schlecht behandelt“ (*jvasnesnekan*) fühlte, da ich ihn nötigte sich zu wiederholen.

⁶³⁷ Natürlich muss man berücksichtigen, dass Eltern in den 1930-40er Jahren ausschließlich von Subsistenzwirtschaft lebten und die harte körperliche Arbeit eine intensive Beschäftigung mit ihren Kindern verhinderte. Auch mag es sein, dass die von mir interviewten Personen über ihre Kindheit heute vor allem aus der sozio-zentrischen Perspektive der Erwachsenen reflektieren und ihre damals empfundenen Gefühle in der Interaktion mit den Bezugspersonen umgedeutet haben.

westlichen Mittelklasse-Gesellschaften besteht hingegen eine grundsätzlich andere Selbstauffassung: Hier liegt der Fokus auf dem „inneren, unveränderlichen Wesenskern“ einer Person, auf ihren psychisch-emotionalen Eigenschaften und geistigen Fähigkeiten. Die unterschiedlichen Personenvorstellungen spiegeln sich in der Wahl der elterlichen Strategien wider; bei den Tao sind Formen der Pflege und der Betreuung anzutreffen, die auf den Erhalt und das Wohlergehen des „körperlichen Selbst“ fokussieren (*Primäre Pflege; Körperkontakt-System*), in den westlichen Mittelschichten überwiegen hingegen Strategien, die auf den „inneren, unveränderlichen Wesenskern“ fokussieren bzw. diesen erst hervorbringen (*Face-to-Face-Kontakt, Objektstimulation und Sprach-System*). Bei den Tao stehen konkrete praktische Handlungen im Vordergrund, nur sie allein genießen Bedeutung. Inneren Welten wird kein Eigenwert beigemessen, Fantasie und Abstraktionsvermögen – die im westlichen Kontext durchaus einen hohen Stellenwert einnehmen – sind den Tao suspekt. Was zählt, ist der tatsächlich gegebene Fisch und nicht die Vorstellung von einer Gabe oder sonst eine intendierte, aber nicht ausgeführte Handlung.

Das *Geben und Empfangen von Nahrung* ist ein Ausdruck von emotionaler Wärme bei den Tao. Wenn ältere Säuglinge und Kleinkinder die schützende *vahey* verlassen und im Dorf Kontakt zu entfernteren Verwandten sowie sonstigen Angehörigen der *in-group* aufnehmen, markieren diese ihre Beziehung zu dem Kind durch das Geben von Nahrung. Immer wenn Nahrung zur Hand ist, wird dem Kind spontan eine Kleinigkeit hiervon überreicht. Kinder lernen von klein auf, dass soziale Beziehungen mit der Vergabe von Nahrung einhergehen. Diejenigen, die Nahrung miteinander teilen und „zusammen essen“ (*maciakan so kanen*), konstituieren eine Gruppe, die durch *Relatedness* miteinander verbunden ist (vgl. Kap. 6).

Tao-Kinder, die „weinen“ (*amlavi*) oder auf andere Weise „herumlärmen“, erhalten von ihren Bezugspersonen in der Regel etwas zu essen, damit sie sich möglichst schnell wieder „ruhig“ (*mahanang*) verhalten.⁶³⁸ Diese Form der Pazifizierung wird von den Tao *ipowring* genannt. *Ipowring* ist wichtig, damit die „kindlichen „Seelen nicht ihren Halt verlieren“ und in Disstress-Momenten „davonfliegen“. Eine häufig in den Erhebungen zum emotionalen Vokabular des *ciriciring no tao* genannte kindliche Disstress-Situation besteht, wenn Mütter zur Feldarbeit (oder einer sonstigen außerhalb des Dorfes ausgeübten Tätigkeit) aufbrechen und dafür ihre Kleinkinder im Dorf „zurücklassen“ (*atayan*). Sie können ihre Kinder nicht mitnehmen, weil deren *nakenakem* noch nicht genügend entwickelt ist, um den „Verführungen der *Anito*“ (*manivet so anito*) zu widerstehen (vgl.

⁶³⁸ Man kann die Sozialisationsstrategie des *Gebens und Empfangens von Nahrung* als eine reifere Form des ihr vorausgehenden *Körperkontakt-Systems* begreifen. Wenn im Kleinkindalter das kindliche Bedürfnis nach körperlicher Nähe von den Bezugspersonen zunehmend weniger erwidert wird, tritt an Stelle des direkten *Körperkontakts* mehr und mehr das *Geben und Empfangen von Nahrung*. Ebenso wie „Körper“ und Nahrung in einem Verhältnis zueinander existieren – der Körper bedarf fortlaufend der Nahrung, um fortbestehen zu können –, stehen auch *Primäre Pflege/ Körperkontakt* und das *Geben von Nahrung* in einem Verhältnis zueinander; ersteres ist eine *proximale* Form der emotionalen Wärme, letzteres eine *distale*.

Kap. 13). Damit es zu keinen heftigen Trennungsszenen kommt, gehen Tao-Mütter in der Regel heimlich aufs Feld, sie schleichen sich von zu Hause fort, ohne ihre Kinder hierüber zu informieren. Wenn diese die Abwesenheit der Mutter feststellen und zu „weinen“ (*amlavi*) beginnen, werden sie von ihren *zipos*-Angehörigen auf verschiedene Weisen „besänftigt“ und „getröstet“:

Mädchen (ca. 3 Jahre)

Mangday no madagdag yamlavi si wari.

每天早上我妹妹都會哭。

Meine jüngere Schwester⁶³⁹ weint jeden Morgen.

Nowon ta ya mangdey mangy mivazey si ina ya maniahey ori neyka lavi abo tao amyanjya.

因為母親每天都去上班，她會害怕沒有人陪她所以她都會哭。

Denn ihre Mutter geht jeden Tag auf die Felder zum Arbeiten. Sie hat Angst, dass dann niemand für sie da ist, deshalb weint sie.

Meyda vazain ipowringen da no zipos da ka jina lavian.

她的親戚就逗著她安慰她不要哭。

Ihre Verwandten necken und trösten sie dann, damit sie aufhört zu weinen.

Manazang so kasi a ka jiny laviyan.

買糖果她就不哭了。

Wenn sie ihr Süßigkeiten kaufen, hört sie auf zu weinen.

(EW_7_1)

Mädchen (ca. 3 Jahre)

Na lavian ni wari si ina ta ya mangey do takey.

我妹妹在哭，因為媽媽去山上。

Meine jüngere Schwester weint, weil ihre Mutter in die Berge gegangen ist.⁶⁴⁰

Nana to yavoyavoka o oo na do na ilavian ji inan i wari.

我妹妹哭著要媽媽，而把自己的頭髮拉扯著。

Meine jüngere Schwester weint, weil sie nach der Mutter verlangt; sie zerrt sich an den Haaren.

Ney kasi ni kaminan nam namey sapowpon.

她阿姨可憐她，過去抱抱她。

Ihre Tante hat Mitleid mit ihr; sie kommt herübergelaufen und nimmt sie in den Arm.

(EW_7_2)

Junge (ca. 3 Jahre)

Jimakarilow si yapo a yato lavi ta yabo yayanan sya.

他孫子很可憐，一直哭因為沒有人照顧他。

Sein Enkel ist sehr zu bemitleiden, er weint die ganze Zeit, weil niemand da ist, um ihn zu betreuen.

Ta yani mangay a mivazey sira ina na.

他們的母親去山上。

Ihre⁶⁴¹ Mutter ist [in die Berge] zum Arbeiten gegangen.

⁶³⁹ Bei der Erhebung der emotionalen Geschichten erwies es sich leider häufig als schwierig, eine genaue Altersangabe von den beteiligten Kindern zu erfragen. Der Grund hierfür dürfte in der prozessualen Auffassung von „Kindheit“ (*no kanakan*) bei den Tao bestehen. Da die Tao Säuglinge und jüngere Kleinkinder niemals unbeaufsichtigt lassen, nehme ich an, dass es sich bei den „weinenden“ Kinder in den drei oben aufgeführten Episoden um Kinder handelt, die 3 Jahre und älter sind.

⁶⁴⁰ Die Formulierung „in die Berge gehen“ (*mangey do takey*) wird von den Tao oft verwendet, um auf Feldarbeit zu verweisen, da die Felder sich in der Regel oberhalb der menschlichen Siedlung befinden. Es handelt sich hierbei um einen Euphemismus, durch den der genaue Aufenthaltsort der Mutter verschleiert werden soll, damit die stetig lauschenden *Anito* nicht in Erfahrung bringen können, wo genau sie sich aufhält.

Yato lavi syapo na ta ya makcin yapo yamapakan sya.

他孫子一直哭，因為他很餓，沒有人給他飯吃。

Sein Enkel weint die ganze Zeit, weil er hungrig ist; es ist niemand da, ihm zu essen zu geben.

Majita nyakes nam pantana iya so kanen.

他阿姨看見了就給他飯吃。

Als seine Tante ihn [weinen] sieht, gibt sie ihm zu essen.

(EW_7_5)

Bei den „tröstenden“ Personen handelt es sich häufig um „Tanten“ (*kaminan*), vor allem um die mütterlichen Schwestern, die zeit ihres Lebens eng miteinander kooperieren. Wie aus den oben aufgeführten Beispielen ersichtlich wird, wenden diese verschiedene Strategien an, um „weinende“ Kleinkinder zu „besänftigen“, darunter „neckend“ (*gamoen*), „auf den Arm nehmen“ (*sapowpon*⁶⁴²) und „trösten durch die Vergabe von Nahrung“ (*ipowring*).

Wenn man sich mit Personen um die 40 Jahre und älter über ihre Kindheit unterhält, fällt auf, dass die meisten von ihnen immer wieder hervorheben, dass sie als Kinder zu „bemitleiden“ (*mangasi*; 很可憐 *hen kelian*) gewesen waren, weil sie ständig „Hunger“ (*makcin*) empfanden und nicht genügend zu essen bekamen. In der traditionellen Lebensweise wurde nach einem improvisierten Frühstück, das in der Regel aus Resten vom Vorabend bestand, die einzige vollwertige Mahlzeit des Tages in den frühen Abendstunden eingenommen, wenn die Erwachsenen von ihren Tagesaktivitäten nach Hause zurückkehrten. Spätestens am Nachmittag empfanden Kinder deshalb „Hunger“ (vgl. 17.4).

Ich glaube, dass das regelmäßig von den Kindern empfundene Hungergefühl bei den Tao eine wichtige sozial-psychologische Funktion besaß, da es die den Nahrungsmitteln beigemessene kulturspezifische Bedeutung intensiviert. Denn es ist davon auszugehen, dass soziale Bindungen, die über das *Geben und Empfangen von Nahrung* verlaufen (siehe Kap. 26), eine effektivere Wirkung zeigen, wenn die Verfügung über Nahrungsmittel eben *nicht* selbstverständlich ist. Durch den immer wieder erfahrenen Mangelzustand – dem Hungergefühl – erfuhren die Bedürfnisbefriedigung durch das „sich satt Essen“ (*mabsoy*) eine herausragende Bedeutung (vgl. 7.3.1).

Wenn Tao-Kinder sagen, dass sie „Hunger“ (*makcin*) haben, ist dies im Sinne einer allgemein gegebenen Bedürftigkeit zu interpretieren. Neben dem eigentlichen physischen Hungergefühl bringen sie darin außerdem ihre „Schutzlosigkeit“ und ihr „Verlassensein“ (*atayan*) zum Ausdruck. Die Bekundung des Hungergefühls ist ein Appell an das „Mitleid“/ „Mitgefühl“ (*mangasi*; *ikasi*; *makarilow*) der Personen ihrer *in-group* bzw. der Dorfgemeinschaft. Das „Mitleid“ der anderen richtet sich nicht auf die Tatsache, dass Kinder (wie in den Beispielen oben) einen *psychischen*

⁶⁴¹ Da der Enkel noch weitere Geschwister hat, heißt es „ihre“ Eltern; würde man stattdessen „seine“ Eltern schreiben, wäre dies ein auf die Geschwisterkinder gerichteter Todesfluch, die in diesem Fall sprachlich (und nach Vorstellung der Tao somit auch physisch-leiblich) eliminiert worden wären (vgl. 13.1).

⁶⁴² Der Begriff *sapowpon* findet sich in meinem Material auch in der Transkriptionsweise *sagpoan* (bzw. *sagsagpoan*). Ich vermag nicht zu beurteilen, welche Schreibform die gebräuchlichere ist.

Trennungsschmerz erleiden, sondern vielmehr auf die Tatsache, dass niemand da ist, der ihnen *etwas zu essen geben* könnte. Zustände des „Verlassenseins“ und allgemein der Not können mangels eines lokalen Konzepts von „Psyche“ nur durch die Referenz auf einen *körperlichen Mangelzustand* (in diesem Fall „Hunger“) zum Ausdruck gebracht werden. Das *Geben und Empfangen von Nahrung* verfügt deshalb zugleich auch über eine psychische Dimension, die allerdings im Diskurs der Tao nicht als solche erfasst werden kann.

In *Iranmeylek* gab es während meiner Feldforschung eine alte Frau, die an beginnender Altersdemenz litt. Als ihre Vergesslichkeit immer offensichtlicher wurde, begannen die Dorfbewohner*innen, sie zu meiden. Ich war einer der wenigen, die nach wie vor mit ihr redeten. Obwohl sie von ihrem Sohn (der ein reicher Mann war) mit ausreichend Nahrung versorgt wurde, erzählte sie mir jedesmal, dass sie „hungrig“ wäre und nichts zu essen hatte – womit sie das Gefühl des Ausgeschlossenenseins meinte.

Während der gesamten Kindheitsphase muss eine Frustration der kindlichen Seele unbedingt vermieden werden. Wenn ein Kind einen „innigen Herzenswunsch“ (*kakzeben*; 想要 *xiangyao*) empfindet, ist es problematisch, ihm diesen abzuschlagen. Denn es kann sein, dass die Nichterfüllung im Kind in eine „tiefe Unzufriedenheit“ (*ni kayan*; 不埋怨 *bu manyuan*) hervorruft, die aufgrund der erwachsenenzentrierten Erziehung und strikten Ablehnung jeglicher Form kindlichen Protestverhaltens das Kind zu einer Verzweiflungstat treibt. Die Tao befürchten, dass Kinder, die sich vernachlässigt und abgewiesen fühlen, die menschliche Siedlung verlassen und entweder in die Berge oder an die Küste gehen, wo die *Anito* lauern, um ihnen ihre „Seele“ (*pahad*) zu rauben.⁶⁴³

Die „Wünsche“ der Kinder beziehen sich häufig auf das Essen. Das „Verlangen nach speziellen Nahrungsmitteln“ (*kakdain*)⁶⁴⁴ stellt einen kulturell vordefinierten Bereich dar, innerhalb dessen demonstrative kindliche „Verärgerung“ (*mindok*) bis zu einem gewissen Grad erlaubt ist.⁶⁴⁵ Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen jedoch nicht traditionelle Nahrungsmittel wie Süßkartoffel, Taro oder Fisch, sondern vor allem „Süßigkeiten“ (*ikasi*) und Snacks westlicher bzw. taiwanesischer

⁶⁴³ Es gibt bei den Tao eine Reihe von Geschichten, in denen Kinder ihre Eltern verlassen und bei ihren Welterkundungen mit diversen Geistwesen Kontakt aufnehmen. Der Ausgang dieser Begegnungen ist sehr unterschiedlich: In einigen Geschichten wird das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) in einen anderen ontologischen Zustand transformiert, etwa durch Versteinerung (siehe RAU & DONG 2006: 446-455). In anderen Erzählungen begegnen die Kinder kulturellen Heilsbringern – wie etwa den „Menschen der Unterwelt“ (*tao do teyrahem*) –, die ihnen die Herstellung von Kleidung und Kanus lehren (siehe ebd.: 389-413). Diesen Geschichten ist gemeinsam, dass die Eltern es später bereuen, zu streng mit ihren Kindern umgegangen zu sein.

⁶⁴⁴ Die Tao unterscheiden allgemein „tiefe Wünsche“ (*kakzeben*) und solche, die sich auf das Essen bestimmter Nahrungsmitteln beziehen (*kakdain*).

⁶⁴⁵ Andere Bereiche, die aus westlicher Mittelschichtsperspektive mit dem psycho-emotionalen Komplex verbunden sind, erfahren hingegen keine Akzentuierung. So wird bereits in der Kleinkindphase von Tao-Kindern verlangt, dass sie Gefühle des „Ärgers“ (*somozi*) und der „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) in der sozialen Situation erfolgreich unterdrücken. Sie werden zu diesem Zweck von ihren Bezugspersonen (aber auch ihren Peers) bestimmten Sozialisationspraktiken unterworfen, auf die ich in Kapitel 24 + 25 noch weiter eingehen werde.

Machart. Die Tao geben den Kindern – sofern sie die hierfür notwendigen finanziellen Mittel aufbringen können – sehr viele „Süßigkeiten“ zu essen, deren Verzehr von den Erwachsenen in keiner Weise reglementiert wird. Ständig sieht man Tao-Kinder mit Chips-Tüten oder Bonbons durch die Gassen des Dorfes laufen und ihre „Beute“ mit den Freunden teilen. Ein Nebeneffekt dieses enormen „Süßigkeiten“-Konsums sind die sehr schlechten Zähne der meisten Tao-Kinder.⁶⁴⁶

„Süßigkeiten“ sind wie eine kindliche Währung, die verschiedene Funktionen erfüllen kann. Zum einen dienen sie als Tröster, die dazu eingesetzt werden, kleine Kinder vom „Weinen“ (*amlavi*) abzuhalten. Bezugspersonen geben Kindern aus „Mitleid“ (ebenfalls *ikasi*⁶⁴⁷ bzw. *mangasi*) etwas „Süßes“ zu essen, z. B. wenn diese die auf dem Feld arbeitende Mutter vermissen. Durch die „Pazifizierung des Kindes“ (*ipowring*) kann eine Regulierung des kindlichen *marahet so onowned*-Zustandes und somit eine Wiederanbindung seiner in Aufruhr geratenen „Seele“ an das „körperliche Selbst“ erfolgen. Durch das Geben und Empfangen von „Süßigkeiten“ lernen Kinder außerdem Tauschnetzwerke nach Art der Erwachsenen aufrecht zu halten.⁶⁴⁸

Dadurch, dass Kinder in der Kindheitsphase häufig nur noch zu den Mahlzeiten mit ihren Bezugspersonen interagieren, rückt das Essen ins Zentrum der Eltern-Kind-Beziehungen. Die ausgehändigte Menge und Qualität der Nahrung in Relation zum Essen der übrigen Haushaltsangehörigen wird bereits von Kindern sehr genau evaluiert. „Zuneigung“ (*ikakey*) und Status werden bei den Tao durch das Idiom des Essens ausgedrückt.⁶⁴⁹ Zum Ende der Kleinkindphase und während der gesamten Kindheitsphase artikulieren Kinder ihre „Verärgerung“ (*mindok*), wenn das ihnen ausgehändigte Essen nicht ihren Vorstellungen entspricht. Es handelt sich hierbei um stumme, aber nichtsdestotrotz deutliche Formen des Protestes oder Appellverhaltens, das im Wesentlichen in einem „Vorstülpen der Unterlippe“ (*ikalangongoy*) und einem „demonstrativem Weggucken“ (*jiozayan*) besteht. Durch oben beschriebenes Verhalten einhergehend mit der Essensverweigerung können Kinder ihre Mütter unter Druck setzen, da diese in ihrer Funktion als Ernährerinnen eine ausreichende Versorgung ihrer Kinder mit Nahrung gewährleisten müssen.

⁶⁴⁶ Während meiner Forschung in *Iranmeylek* gab es einige Kinder, die sich beinahe ausschließlich von „Süßigkeiten“ und Fast Food ernährten. Ihre einzige richtige Mahlzeit des Tages war die kostenlose Schulspeisung, bei der jedoch ausschließlich chinesische Gerichte angeboten wurden und die somit dazu beitrug, Tao-Kinder vom traditionellen Essen der Tao zu entfremden.

⁶⁴⁷ Interessanterweise leitet sich der lokale Begriff für „Süßigkeiten“ (*ikasi*) vom japanischen Lehnwort お菓子 (*o-kashi*) ab, das in der Sprache der Tao wie „Mitleid“ (*ikasi*) klingt. Aufgrund eines phonetischen Zufalls werden deshalb die Bedeutungsfelder „Süßigkeiten“ und „Mitleid“ in einen kulturellen Sinnzusammenhang gebracht, der anscheinend bereits in vorkolonialer Zeit bei den Tao bestand.

⁶⁴⁸ Es kam gelegentlich vor, dass Tao-Kinder, mit denen ich freundschaftliche Beziehungen pflegte, auch mich beim Verteilen ihrer Süßigkeiten bedachten.

⁶⁴⁹ Auch innerhalb der Region, vor allem in Ostasien, fungiert Essen als eine Meta-Sprache zwischenmenschlicher Beziehungen. Japanische Mütter der Mittelschicht investieren täglich bis zu 1,5 Stunden in die Gestaltung der Lunch-Boxen ihrer Kinder – wobei außerdem ästhetische Gesichtspunkte eine wichtige Rolle spielen, die bei den Tao jedoch von untergeordneter Bedeutung sind. Die Bedeutung des Essens in der chinesischen Kultur wurde bereits von verschiedenen Autoren hervorgehoben (ANDERSON 1988; HÖLLMANN 2010).

Da bei den Tao intensive körperliche Nähe von einem vergleichsweise frühen Alter an unterbunden wird und das Erzeugen von psychisch-emotionaler Nähe z. B. durch intime Gespräche unüblich ist, werden andere Formen der „Liebe“, „Zuneigung“ und Bindung kulturell elaboriert. Wer seine Kinder „liebt“ (*ikakey*), wer „Mitleid“ (*ikasi; mangarilow*) mit ihnen empfindet, arbeitet emsig auf den Feldern, um genügend Nahrung für sie zu produzieren.⁶⁵⁰

⁶⁵⁰ Dieser Zusammenhang wird auch durch die große „Dankbarkeit“ (*somarey; isarey*) und „Liebe“ (*ikakey*) deutlich, welche die Tao ihren „Ahnen“ entgegenbringen, weil diese das Land urbar gemacht und den heute Lebenden eine Nahrungsgrundlage sowie das notwendige „kulturelle Wissen“ zur Nahrungsbeschaffung hinterlassen haben.

B) EMOTIONALE SOZIALISATION: „ANGST“, „SCHAM“, „ÄRGER“ UND „TRAURIGKEIT“

20 Induzierung einer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*)

In den folgenden Kapiteln widme ich mich den Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen der Tao. Bevor ich die einzelnen Praktiken eingehender behandle, werde ich zunächst das 可愛 (*ke'ai*)-Konzept vorstellen sowie das „ruhig Bleiben“ (*mahanang*) und „Wegblicken“ (*jiozayan*) von Tao-Säuglingen und -Kleinkindern im Sozialisationskontext beschreiben. „Ruhig sein“ und „Blick abwenden“ gewährleistet eine Fixierung der fragilen kindlichen „Seele“ (*pahad*) am „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) und stellt außerdem ein Verhalten dar, bei dem der soziale Status des Kindes in Übereinstimmung mit der Altershierarchie korrekt wiedergegeben wird. Hieraus lässt sich anhand von konkreten Beispielen ein kulturspezifischer Entwicklungspfad ableiten, der mit der Induzierung einer „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) einhergeht.

Im Säuglings- und Kleinkindalter sind Kinder noch nicht in der Lage, komplexe Zusammenhänge zu erkennen. Aufgrund der Entwicklung ihrer kognitiven Fähigkeiten und ihres emotionalen Regulationsverhaltens kann noch keine Anbindung an soziale Normen und kulturelle Werte erfolgen. Durch die Wahl bestimmter Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen gelingt es Tao-Bezugspersonen (und später dann auch den Peers, die diese Praktiken teilweise übernehmen), jüngere Kinder auf kulturspezifische Weise zu formen. Ich begreife diesen Formungsprozess als eine Art des Prädispositionalen Primings (QUINN 2005), das Kinder in die Lage versetzt, die im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung erfolgenden und hierauf aufbauenden Lektionen besser zu erlernen (vgl. 1.5).

Generell gilt, dass bei Säuglingen überall auf der Welt bereits kurz nach der Geburt eine Sensibilität für „Angst“ gegeben ist – man denke etwa an das Zusammenzucken bei plötzlich auftretenden lauten Geräuschen. Eine Empfänglichkeit für „Scham“ bildet sich jedoch erst später heraus. Man geht in der westlich geprägten Psychologie davon aus, dass Kinder von etwa 2 Jahren an eine Sensibilität für „Scham“ besitzen, weil sie von diesem Zeitpunkt an zwischen ihrem eigenen Selbst und anderen Personen unterscheiden können. Dies ist eine entscheidende Voraussetzung, um das eigene Verhalten zu bewerten und sich somit des eigenen Fehlverhaltens überhaupt bewusst zu werden (siehe HOLODYSKI & FRIEDLMEIER 2006: 124-132).

Die von den Tao-Bezugspersonen angewandten Sozialisationspraktiken evozieren im Säuglings- und Kleinkindalter eine frühkindliche „Angst- und Scham-Disposition“, bei der sich die beiden beteiligten emotionalen Qualitäten jedoch nicht immer als separate Emotionen voneinander trennen lassen. Wie ich bereits beschrieben habe, stehen beide Emotionen in einem speziellen sozial-räumlichen Verhältnis zueinander: Während „Angst“ (*maniahey*) vor allem außerhalb des Dorfes

anzutreffen ist, wird „Scham“ (*masnek*) überwiegend innerhalb des Dorfes (bzw. innerhalb der Dorföffentlichkeit) empfunden. Die Beziehung von „Scham“ und „Angst“ ist eine Entsprechung der Beziehung zwischen *Tao* und *Anito* sowie auch der räumlichen Sphären und situativen Gegebenheiten, denen diese beiden Kategorien von den Tao zugeordnet werden (vgl. Kap. 18). Es ist also letztlich der animistisch geprägte Denk- und Fühlrahmen, der „Angst“ und „Scham“ sowohl separiert als auch bisweilen miteinander verschmelzen lässt.

20.1 Das 可愛 (*ke'ai*)-Konzept

Im *Neuen Chinesisch-Deutschen Wörterbuch* (XU et al. 2006) wird der Begriff 可愛 (*ke'ai*) mit „liebenswert“, „lieblich“, „hübsch“ und „niedlich“ übersetzt.⁶⁵¹ Die tatsächliche Faszination, die dieses Konzept auf Han-Chines*innen und Tao gleichermaßen ausübt, geht aus einer simplen Übersetzung allerdings nicht hervor. In Taiwan gelten insbesondere kleine Kinder und Hundewelpen⁶⁵² als „niedlich“. Es gehört zum Standard-Repertoire, die Anwesenheit von kleinen Kindern durch Ausrufe wie „Oh, wie niedlich!“ (,好可愛!“ „*Hao ke'ai!*“) zu kommentieren.

Wenn man bei Google eine Bildersuche unter Verwendung des Begriffs *ke'ai* vornimmt, werden einem als Ergebnisse vor allem asiatische Comic-Figuren von Tierbabys mit übergroßen Köpfen und Kulleraugen präsentiert. Der Bezug zum Kindchen-Schema ist offensichtlich. Erweitert man die Suche um den Begriff „Kind“ (孩子 *haizi*), tauchen lauter lächelnde Säuglinge auf, die nicht selten Kleidungsattribute wie z. B. eine überdimensionierte Mützen tragen, wodurch ihre „Niedlichkeit“ einmal mehr betont wird. Als besonders „niedlich“ gelten kleine Kinder, wenn sie lustige Bewegungen ausführen, babyhaft gucken oder sich mit Schokolade und Eis bekleckern.⁶⁵³ Es ist gerade die unbegreifliche Andersartigkeit der Säuglinge, die hier fasziniert, denn ein derartig tolpatschiges, „unwissendes“ (*abo so katentengan*) und noch nicht von „Scham“ (*masnek*)-Empfinden geleitetes Verhalten hört beim Eintritt in die Kleinkindphase unwiderruflich auf.

Beim *ke'ai*-Konzept handelt es sich um chinesisch geprägte Vorstellungen von „Niedlichkeit“, die von den Tao übernommen wurden. Dieses Konzept steht allerdings keinesfalls im Kontrast zu bereits bestehenden kulturellen Modellen der Tao von Kindheit und Erziehung und den damit einhergehenden sozialen Praktiken, denen gemeinsam ist, dass Kinder als noch nicht vollständige

⁶⁵¹ Im LEO-Online Wörterbuch werden zusätzlich noch die Übersetzungsmöglichkeiten „süß“, „entzückend“, „possierlich“, „knuddelig“, „goldig“, „lieb“, „nett“, „reizend“, „knuffig“, „putzig“ und „schnuffelig“ angeboten.

⁶⁵² Es gibt in Taiwan und Japan Zeitschriften, die sich mit dem Stylen von Hundewelpen beschäftigen. Ihnen werden die Haare gefärbt, häufig tragen sie Schleifchen im Haar, gelegentlich auch Kleidung. Vorstellungen von „artgerechter Haltung“ und somit einer Hinwendung zu den subjektiven Bedürfnissen der Hunde sind diesem vordergründigen kulturellen Ziel dagegen untergeordnet. Die Erforschung der Hundekultur Ostasiens stellt ein interessantes Forschungsfeld für die Psychologische Anthropologie dar.

⁶⁵³ Ich erinnere mich noch gut daran, wie Theo sich während der Feldforschung einmal beim Verspeisen einer Süßigkeit den Mund von oben bis unten beschmierte und wie die umherstehenden Tao-Jugendlichen daraufhin „Oh, wie niedlich!“ riefen und mit ihren Mobiltelefonen Fotos knipsten.

Personen und somit als Objekte angesehen werden (vgl. Kap. 13). Dies drückt sich u. a. darin aus, dass kleine Kinder von den Dorfbewohner*innen unter bestimmten Umständen berührt und angefasst werden können (siehe 25.1.2).

Wenn jüngere Kinder durch ihr Babysein oder ihr kleinkindhaftes Verhalten von den Tao als *ke'ai* bezeichnet werden, geht diese Bekundung in der Regel mit einem „Lachen“ (*maznga*) einher. Die kindlichen Reaktion auf das „Lachen“ trägt zum „Amusement“ (*yapiya piyalalamen*; 好玩 *haowan*) der Erwachsenen bei. Ältere Säuglinge und Kleinkinder können der Situation nicht entkommen, denn wenn sie sich „abwenden“ (*jiozayan*), trägt dies nur noch mehr zur allgemeinen „Belustigung“ der umherstehenden Personen bei. Denn das „Niedlichsein“ der Kinder wird durch ihr „unwissendes“ (*aboso katentengan*) und „schüchternes“ (*kanig/ manig*; 害羞 *haixiu*) Verhalten nur noch verstärkt. Da kleine Kinder „noch nicht in der Lage sind, die Dinge zu verstehen“ (還沒懂事情 *hai mei dong shiqing*), sind sie außerstande, ihr Verhalten an die von den Erwachsenen gesetzten normativen Standards anpassen.

Säuglinge und Kleinkinder gelten als „niedlich“, wenn sie sich in emotionaler Hinsicht entgegen den Normen des *iwawalam so tao* verhalten. Dies ist insbesondere der Fall, wenn sie „weinen“ (*amlavi*) oder „wütend“ (*somozi*) werden – wobei, wie ich wiederholt aufgezeigt habe, von den Bezugspersonen bereits das „Herumlärmen“ (吵 *chao*) als eine Form von „Ärger“/ „Wut“ interpretiert wird. In Ermangelung eines Konzepts von „Psyche“ im westlichen Sinne wird von den meisten Tao das kindliche „Herumlärmen“ nicht als Artikulation wichtiger menschlicher Bedürfnisse aufgefasst, sondern als ein an sich unverständliches, idiosynkratisches Verhalten, das nur durch „Unwissenheit“ bzw. mangelnde Reife des *nakenakem* erklärt werden kann. Bei den Tao endet die intensive *ke'ai*-Phase beim Übergang ins Kleinkindalter, also mit ungefähr 2 Jahren.

Die Fokussierung auf allgemeingültige Verhaltensstandards und nicht auf die inneren Bedürfnisse einer Person bewirkt, dass viele Tao „weinende“ Babys als besonders „süß“ (可愛 *ke'ai*) empfinden. Ich werde niemals vergessen, wie mir die Enkelin unseres Vermieters einmal gestand, dass Theo am „allerniedlichsten“ sei, wenn er „weint“. Mit dieser Bemerkung bezog sie sich auf ein „grundloses Weinen“ Theos, also eine Form des „Herumlärmens“, dem keinerlei Beeinträchtigung *physischer* Bedürfnisse vorausgeht und das somit nach Einschätzung der Tao als „ungerechtfertigt“ gilt. Hätte Theo – oder irgendein Tao-Kind in seinem Alter – hingegen „geweint“, weil es „Hunger“ (*makcin*) gehabt hätte oder im Winter unbedeutend herumgelaufen wäre, so hätte dies bei den Tao sicherlich allgemein großes „Mitleid“ (*mangasi; mangarilow*) hervorgerufen, das mit einer starken Bereitschaft zu helfen verbunden gewesen wäre.

Das „Herumlärmen“ eines kleinen Kindes aus *psychisch-emotionalen* Gründen – z. B. weil es aus Interesse nach einem Gegenstand greift, den die Bezugspersonen ihm aus verschiedenen Gründen

nicht geben wollen oder weil es zu einem ungünstigen Zeitpunkt nach draußen gehen will – erregt bei den Tao hingegen wenig „Mitleid“. Idiosynkratische, nur das eigene Selbst betreffende Gründe gelten als unreife Artikulationen des *onowned*, als ein Ausdruck der konzeptuell nicht fassbaren Körperseele des Kindes, die mit den *Anito* assoziiert wird und der menschlichen Ordnung entgegengesetzt ist (vgl. Kap. 11-12). Das Unreife, Spontane, „Beliebige“ (*pizavozavoza*), Unkontrollierte, Nicht-Fokussierte und „Unwissende“ stellt eine Gefahr für das soziale Gemeinwesen dar, es darf nicht unkommentiert sein Unwesen treiben, sondern muss durch entsprechendes Verhalten „beschämt“ werden – auch wenn es sich hierbei lediglich um das Verhalten von Säuglingen und Kleinkindern handelt.

Die mit dem *ke'ai*-Konzept in Verbindung stehenden Verhaltensweisen und sozialen Praktiken der Bezugspersonen sind *ambivalent* und *diffus*, weil die Faszination des Babyhaften einerseits aus dem Reflex des Beschützens, dem Kindchenschema, erwächst und andererseits aus der Notwendigkeit, die geistartigen Verhaltensweisen von Säuglingen und Kleinkindern mittels „Beschämung“ (*jyasnesnekan*) und demonstrativer „Verachtung“ (*ikaoya*) als etwas „Schlechtes“ (*marahet*) zu brandmarken. Die Sozialisationspraktiken von Tao-Bezugspersonen stellen aus Kinder-Perspektive ein Lavieren zwischen *fürsorglichem* und *bedrohlich-feindseligem* Verhalten dar. Tao-Kinder lernen auf diese Weise, dass „Gutes“ (*apiya*) ebenso wie „Schlechtes“ in ihrer sozialen Umwelt vorhanden ist und dass sie durch bestimmte eigene Verhaltensweisen „schlechte Einflüsse“ von sich fernhalten können. Durch „ruhig Bleiben“ (*mahanang*) und „Blickabwendung“ (*jiozayan*) versuchen sie, das „Böse“ abzuwehren. Es handelt sich hierbei um die erste Phase im Kampf gegen die *Anito*, der sie noch ein Leben lang begleiten wird.

Ein weiterer Aspekt, der beim *ke'ai*-Konzept und den mit ihm verbundenen sozialen Praktiken eine wichtige Rolle spielt, ist der Macht-Aspekt. Denn Babys sind vollkommen hilflos und auf die Pflege ihrer Bezugspersonen angewiesen. Da in der Tao-Gesellschaft faktisch alle Sozialbeziehungen durch Hierarchie und Status determiniert bzw. ausgehandelt werden und beide im Wesentlichen auf „Kraft“, „Stärke“ und „Geschicklichkeit“ (*moyat*) basieren (vgl. 6.5), bleibt diese zentrale Dimension auch in den Beziehungen zu den jüngeren Kindern nicht ausgespart. Es übt auf viele Tao eine gewisse Faszination aus, ihre eigene körperliche Macht und Überlegenheit in der Interaktion mit Babys zu erleben und zu spüren. Insbesondere Tao-Männer sind auf die von ihnen auf andere ausgeübte *Wirkung* bedacht. Wenn andere Personen aufgrund ihres *masozi*-Seins „Angst“ (*maniahey*), „Schüchternheit“/ „Hemmung“ (*kanig*) oder „Verlegenheit“ (*manig*) vor ihnen empfinden, erfährt ihr gesellschaftlicher Status eine positive Bestätigung. Das Ausspielen von Macht und körperlicher Überlegenheit gegenüber jüngeren Kindern ist für viele Tao-Männer (und in abgemilderter Weise auch Tao-Frauen) ein angenehmes Erlebnis, das mit Gefühlen der „Freude“ (*masarey*) sowie einem „guten Gefühl im Inneren“ (*apiya so onowned*) verbunden ist (vgl. 18.6).

Es bestehen einige Übereinstimmungen zwischen dem *ke'ai*-Verhalten der Tao gegenüber jüngeren Kindern und dem Umgang mit Hundewelpen. Als eine Hündin während meines Forschungsaufenthaltes fünf Welpen warf, wurden diese „putzigen“ kleinen Gestalten von diversen Tao immer wieder auf den Arm genommen und geherzt. Allerdings war das Spiel mit den Welpen bisweilen ziemlich rau, sie wurden nicht selten in die Luft geschleudert und auf eine Art und Weise behandelt, die westliche Tierfreunde entsetzt hätte. Einmal beobachtete ich eine Kinderbande, die die Welpen an den Hinterbeinen packte und herumwirbelte. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass die meisten Hunde im Dorf mit eingekniffenem Schwanz herumlaufen.

An dieser Stelle besteht eine interessante Parallele zu BRIGGS (1970; 1998), denn auch die von ihr erforschten nord-kanadischen Inuit behandeln Hundewelpen auf eine ähnliche Weise wie die Tao.⁶⁵⁴ Die durch das *ke'ai*-Konzept ausgedrückte Ambivalenz lässt sich ferner in dem Inuit-Begriff *ugiat*-wiederfinden, der die durch ein Übermaß an Zuneigung verursachten Verletzungen beschreibt, die Kindern gelegentlich von ihren Bezugspersonen zugefügt werden und die im Extremfall (bei Hunden) sogar bis zum Tod führen können (BRIGGS 1998: 238).⁶⁵⁵ Somit beinhaltet und umfasst der *ugiat*-Begriff ebenso wie die Vorstellung von *ke'ai* bei den Tao die gegensätzlichen Pole *Aggression* und *Zuneigung*, die in beiden Fällen auf unlösbare Weise miteinander verbunden sind.

Das kulturspezifisch Besondere in der emotionalen Sozialisation von Tao- und Inuit-Kindern ist das Fehlen eines für Säuglinge und Kleinkinder erkennbaren Musters in den Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen. Die von derartigen Sozialisationspraktiken betroffenen Kinder stehen dem Emotionalen in seiner Gesamtheit kritisch gegenüber, da sie die Erfahrung machen, dass Emotionen – auch die mit Fürsorge verbundenen – gefährlich sein können. Das Emotionale eignet sich in diesen Gesellschaften nur wenig als ein Standard, an dem man sein Verhalten ausrichten kann. Emotionale Kontrolle und emotionale Ausgeglichenheit werden hingegen als sehr wichtig eingeschätzt.

20.2 „Ruhig bleiben“ (*mahanang*)

Aus Sicht von Tao-Bezugspersonen ist es von übergeordneter Bedeutung, dass Säuglinge und Kleinkinder sich „ruhig“ (*mahanang*) verhalten. Man geht davon aus, dass ein sich „ruhig“ verhaltendes Kind „wohl fühlt“ (*apiya so onowned*; 很舒服 *hen shufu*). Wenn ein Kind sich dagegen „unwohl fühlt“ (*marahet so onowned*; 不舒服 *bu shufu*), fängt es an, „sich ununterbrochen zu bewegen“ (會一直動 *hui yizhi dong*). Es versucht dann z. B. auf den Schoß der Mutter zu kriechen – für gewöhnlich ein Zeichen, dass es zu Bett gehen möchte (vgl. 16.2.3).

⁶⁵⁴ Die kulturelle Bedeutung bzw. der wirtschaftliche Nutzen von Hunden als Schlittentiere ist bei den Inuit allerdings ein anderer als bei den Tao.

⁶⁵⁵ Ein Extrembeispiel für *ugiat*-Verhalten, das BRIGGS aufführt, ist eine Hundemutter, die ihre Welpen tötet, damit sie keinen Fressfeinden zum Opfer fallen. Das *ugiat*-Konzept umschließt somit sowohl Menschen als auch Hunde.

Kinder sind *mahanang*, wenn ihre Bezugspersonen bei ihnen sind. Die „Seele“ (*pahad*) der Kinder verweilt dann bei ihrem „körperlichen Selbst“ (*kataotao*). Wenn sich die Bezugspersonen hingegen vom Kind entfernen, besteht die Gefahr, dass die „Kindesseele“ ihnen folgt und dabei „schlechte Dinge“ (*mazahet ta vazvazey*) erblickt. Auch wenn die Mutter ohne ihr Kind aufs Feld geht, besitzt sie eine besondere Verantwortung für dessen „Seele“, die sie immer wieder rufen muss, damit sie sich nicht allzu weit von ihr entfernt und ihr bei der Rückkehr ins Dorf folgt. Es ist nicht gut, wenn eine allzu starke Mutter-Kind-Bindung besteht, weil dann das Kind bei Abwesenheit der Mutter jedes Mal in einen Unruhezustand versetzt wird, der die Fixierung seiner „Seele“ am oder im „körperlichen Selbst“ gefährdet. Auch aus diesem Grund ist es für das Wohlergehen des Kindes förderlich, wenn es von vielen verschiedenen Bezugspersonen betreut wird (vgl. Kap. 11).

Weder meine Frau noch ich haben beobachten können, dass ein Baby übertrieben geherzt, gekitzelt oder zum Lachen gebracht wurde. Es kann natürlich sein, dass sich diese Dinge nur zu Hause und nicht in der Öffentlichkeit abspielen, doch die Fokussierung auf proximale Sozialisationsstrategien bei den Tao lässt ein derartiges Verhalten auch in der Alleinsituation als unwahrscheinlich erscheinen. Säuglinge werden ständig auf dem Arm getragen, der Umgang mit ihnen ist sanft und geduldig, viel Zeit wird für ihre Pflege aufgebracht, alle Bewegungen und Interaktionen mit ihnen sind eher „ruhig“ als aufgeregt. Es geht den Tao keinesfalls darum, in ihren Kindern positive Emotionen hervorzulocken, sondern vielmehr um eine Vermeidung „unangenehmer Körperzustände“ (*yamarahet o kataotao*).

Mahanang kennzeichnet einen positiven Normalzustand, der sich „gut“ und „entspannt“ (*apiya*) anfühlt. Auf diese Weise kann eine Person fühlen, dass ihre „Seele“ bei ihr ruht. Wann immer eine Person „unruhig“ oder „nervös“ (*maozoz*; 緊張 *jinzhang*) wird, muss sie um ihre „Seele“ fürchten, die nun zu „schweben“ (*mangboz*) beginnt und allmählich ihren „Halt verliert“ (*abo so panaptan so pahad*). Wenn ihr in diesem Zustand keine adäquate Emotionsregulation gelingt, „gerät ihre Seele in Panik“ (*maniahey so pahad*) und droht schließlich „wegzufliegen“ (*somalap so pahad*). Nicht nur Kinder müssen sich idealerweise *mahanang* verhalten, auch Erwachsene versuchen diesen Zustand in ihrem Inneren zu erzeugen (*mahanang so onowned*) und jegliche Aufregung zu vermeiden. Das kulturelle Entwicklungsmodell der Tao besagt, dass eine Person mit wachsendem Alter immer besser in der Lage ist, *mahanang* zu bleiben, weshalb die Seelen älterer Personen als vergleichsweise gefestigt gelten. Auch die Intensität der empfundenen „Angst“ (*maniahey*) verringert sich über die Jahre, bei den Tao ist es nicht ungewöhnlich, dass ältere Personen bekunden, überhaupt keine „Angst“ mehr zu verspüren.⁶⁵⁶

⁶⁵⁶ Aus den Interviews zu den Erinnerungserinnerungen älterer Tao geht hervor, dass Episoden, in denen die Befragten „Angst“ (*maniahey*) empfanden, weit in ihrer Kindheit zurücklagen. Es gibt sogar einen signifikant hohen Prozentsatz an (älteren) Personen, die generell abstreiten, jemals in ihrem Leben „Angst“ empfunden zu haben. Etwa 20 % der älteren Tao neigen zu dieser extremen Aussage. Hierbei handelt es sich vor allem um Männer.

Ein 60-jähriger Bekannter von mir verglich das Meer wiederholt mit menschlichen Emotionen: Die großen tosenden Wellen, die spritzende Gischt – all dies entspricht einem „wütenden“ (*somozi*) Menschen. Wenn sich danach die Wellen wieder glätten und das Meer wieder „ausgeglichen“ und „ruhig“ ist (*mahanang*; 平靜 *pingjing*), erreicht es wieder seinen friedlichen (Normal-)Zustand, der zugleich dem emotionalen Idealzustand der Menschen entspricht. Die Tao sagen, dass ein „ruhiges Meer gut ist“ (*mahanang o wawa a apiya*), weil „die menschlichen Herzen⁶⁵⁷ dann die Ruhe des Meeres annehmen“ (心跟海平靜一樣 *xin gen hai pingjing yiyang*). Die Umwelt der Tao übt also einen Einfluss auf deren affektives und emotionales Erleben aus, der auch von den Tao selbst als solcher anerkannt wird.^{658 659}

Das „ruhig Bleiben“ auch in stressigen Situationen oder solchen, die „Ärger“/ „Wut“ bzw. „Angst“ auslösen, kann immer wieder im Alltag der Tao beobachtet werden. Während meines Forschungsaufenthalts auf Lanyu erlebte ich zwei kleinere Autounfälle, bei denen die Fahrer durch unachtsames Fahren mit Betonelementen zusammenstießen und dabei die Karosserien ihrer Fahrzeuge beschädigten. In beiden Fällen blieben alle Anwesenden „ruhig“, sie stiegen lediglich aus, um wortlos den Schaden zu begutachten. Hiernach wurde die geplante Aktion fortgesetzt, ohne auch nur über den Unfall zu reden. Als im Sommer 2011 ein junger Mann aus *Iranmeylek* beinahe beim Schwimmen in der Bucht ertrunken wäre, verhielten sich alle Augenzeugen ausgesprochen „ruhig“. Das Rettungsteam rannte zu den Booten bevor es in einem Motorboot losfuhr, um den jungen Mann zu retten. Alle weiteren Bewegungen wurden schnell, aber sehr bedacht und keinesfalls „hektisch“ ausgeführt. Eine Frau aus dem Dorf, die über eine Ausbildung als Krankenschwester verfügte, versuchte eine Wiederbelebung des jungen Mannes, die aber erfolglos blieb, woraufhin er zum Flugplatz gefahren wurde, um ihn mit einem Hubschrauber ins Kreiskrankenhaus nach Taidong zu bringen. Keine 5 Minuten nach ihrem Wiederbelebungsversuch begegnete ich der Krankenschwester an ihrem Schmuckstand, an dem sie Souvenirs an taiwanesishe Tourist*innen verkaufte. Sie verhielt sich absolut „ruhig“, es war ihr überhaupt nicht anzumerken, dass sich kurze Zeit vorher ein Unglück

⁶⁵⁷ Mit „Herz“ (心 *xin*) wird hier auf das Denk- und Fühl-Organ *nakenakem* referiert.

⁶⁵⁸ Die verstorbene Mutter eines Freundes hatte in Stress auslösenden Situationen immer gesagt: „Mach keinen Wind“ (沒有風 *meiyou feng*). Damit meinte sie, dass man sich nicht „beunruhigen“ (*maozoz*) lassen und stattdessen „entspannt“ (放鬆 *fangsong*) bleiben sollte. Auch hier wird Affektives und Emotionales mit Naturphänomenen, in diesem Fall dem Wind, verknüpft. Der Wind dient als eine Metapher für „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) und ist indirekt eine Anspielung auf die „Wettermacher“, die *tao do to*. Denn wenn die „Götter“ einen Sturm vorbeischieken, dann heißt dies, dass sie über menschliches Fehlverhalten erbost sind. Die „Wut“ der naturräumlichen Umgebung ist eine Reaktion auf menschliches Fehlverhalten (vgl. Kap. 9).

⁶⁵⁹ Das *mahanang* der Tao entspricht in gewisser Weise dem *maluwelu* der Bewohner*innen des gleichnamigen mikronesischen Atolls Ifaluk (LUTZ 1988: 112), das dort eine hohe Tugend darstellt und ebenfalls Charakteristika der Umgebung wie das Ausbleiben des Windes und die ungekräuselte Wasseroberfläche der Lagune beschreibt: „The good person is „calm“ (*maluwelu*) and „afraid/ anxious“ (*metagu*) and is not „hot tempered“ (*sigsig*). ... The highest compliment that can be said to a person is that he is *maluwelu*, or gentle, calm, and quiet. Used to describe either the lagoon or the wind when calm, the term also denotes a personal style unrippled by offensive actions or emotions.“

ereignet hatte. Auch erwähnte sie den Vorfall mit dem jungen Mann mit keinem Wort. Sie plauderte mit mir stattdessen über belanglose Dinge.

Als ich einmal vom Einkaufen zurück nach *Iranmeylek* kam, sah ich ungewöhnlich viele Personen an der *vanwa* stehen und wie gebannt aufs Meer hinausblicken. Wie ich später herausbekam, war zuvor eine Tsunami-Warnung herausgegangen⁶⁶⁰, die mir gegenüber jedoch mit keinem Wort erwähnt wurde. Alle blieben ausgesprochen „ruhig“, niemand „geriet in Panik“ (*maniahey so pahad*). Da die Tao davon ausgehen, dass sich „schlechte Dinge“ (*marahet so vazey*) in ihrer Wirkung verstärken, wenn man darüber spricht, schien es geboten, die aufkommende Gefahr nicht beim Namen zu nennen.⁶⁶¹

Wenn Trinkende selbst merken, dass sie sehr „betrunken“ (*masaki*; 喝醉了 *hezuile*) sind, legen sie für ein paar Minuten ihren Kopf auf die angewinkelten Knie, um in dieser „Ruhe-Position“ wieder zu sich zu finden.⁶⁶² Hierbei handelt es sich um eine selbst verordnete Auszeit, die als ein normales Verhalten angesehen wird (vgl. 11.2.4). Auch Personen, die von starken Emotionen wie z. B. „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) oder „Ärger“ (*somozi*) heimgesucht⁶⁶³ werden, diese jedoch in der Öffentlichkeit nicht zeigen dürfen, verharren in dieser Stellung, um sich wieder soweit zu regulieren, dass sie am sozialen Leben teilhaben können. Es handelt sich hierbei um eine aktive Festigung der „Seele“, um ein Wiedererlangen des *mahanang*-Zustandes, der den Tao Sicherheit gewährt und sie vor den üblen Machenschaften der *Anito* schützt. Denn wer *mahanang* ist, dem können die bössartigen Geistwesen nichts anhaben. Die anwesenden Personen sprechen die sich auf diese Weise regulierenden Individuen weder an „noch beachten sie diese in irgendeiner Weise“ (*jiozayan*). Die Reintegration in die Gruppe gestaltet sich als unproblematisch: Sobald sich eine Person, die eine Auszeit genommen hat, wieder normal verhält, kann eine erneute Kontaktaufnahme erfolgen.

Ältere Personen zeichnen sich bei den Tao durch eine besondere „Ruhe“ aus. Respektable ältere Männer nehmen ohne viel zu reden an der Tafelrunde teil. Sie sitzen ganz „still“ und „bewegen sich kaum“. Sie scheinen emotional in sich zu ruhen. Sie erleben keine starken Gefühlsschwankungen bzw. sind anscheinend in der Lage, diese so zu regulieren, dass sie – komme was wolle – immer „ruhig“ bleiben können.

⁶⁶⁰ Es handelte sich hierbei um denselben Tsunami, der an der japanischen Küste im Frühjahr 2011 die atomaren Anlagen von Fukushima zerstörte und eine regionale Nuklearkatastrophe auslöste.

⁶⁶¹ Letztlich wurde Lanyu nicht von den Tsunami-Wellen erreicht. Die Flutwellen waren lediglich einige Zentimeter höher als normal. In den Dörfern an der Westküste evakuierten sich einige Familien in die Berge; dieses Verhalten war in *Iranmeylek* jedoch nicht festzustellen.

⁶⁶² Ein alternatives Verhalten ist nach Hause zu gehen und sich dort auszuruhen. Wer sich selbst nicht rechtzeitig auf die eine oder andere Weise reguliert, wird von allen Anwesenden „ignoriert“ (*jiozayan*) und so behandelt, als wäre er oder sie nicht vorhanden. Personen, die sich beim Trinken fehl verhalten, erhalten keinen Alkohol mehr nachgeschenkt.

⁶⁶³ Aus der Perspektive der Tao handelt es sich hierbei tatsächlich um eine Heimsuchung, da Emotionen wie „Traurigkeit“, „Ärger“, „Wut“ und „Neid“ als *Anito*-induziert gelten.

Meine eigenen Kinder verhielten sich während der Forschung aus Sicht der Tao auf auffällige Weise „unruhig“ (*jimahanang*). Als ich Theo einmal zur Interviewauswertung in die Verkaufswerkstatt mitgenommen hatte, die meine Assistentinnen und mir in den Wintermonaten als Arbeitsplatz diente, lief er dort ohne Unterlass herum und schaute sich alles an. Meine Assistentinnen bezeichneten ihn deshalb als „neugierig“ (好奇 *haoqi*), was in gewisser Weise das gegenteilige Verhalten eines Tao-Kindes darstellt, das in dieser Situation „ruhig“ und dem Anschein nach „unbeteiligt“ danebengesessen wäre.⁶⁶⁴

Für gewöhnlich konnte Theo bei unseren Spaziergängen im Dorf seinen Interessen nachgehen und z. B. ein Hühnergehege betrachten, wenn er dies wollte. Sofern wir Zeit hatten, ließen wir ihn gewähren und warteten geduldig auch längere Zeit neben ihm. So verfuhrten wir in vielen Situationen: Immer wenn es uns möglich war, ihm diese „schönen“, interessegeleiteten Momente zu ermöglichen, konnte er vorübergehend als „Bestimmer“ auftreten und erwarten, dass wir uns seinem Willen unterordneten.⁶⁶⁵ Das an sich gut gemeinte Alles-erforschen-Können hatte aber auch seine Schattenseite: Nämlich wenn der auf diese Weise geförderte Kindeswille aus irgendeinem Grund nicht ausgelebt werden konnte. Theo, dem die Gründe hierfür nicht verständlich waren, nahm seine Eltern dann als „böse“ wahr, weil sie ihn an der Erfüllung seiner Bedürfnisse hinderten. Während Theo die meiste Zeit „Glück“ empfand, weil er in der Regel das tun konnte, was er wollte, empfand er nun in den Verhinderungssituationen „Ärger“/ „Wut“. Diese Form der Polarisierung von Emotionen ist typisch für die gegenwärtige Sozialisation von Kindern in der deutschen Gesellschaft – zumindest in Kreisen der Mittelschicht (vgl. HOLODYNSKI 2003).

Bei den Tao hingegen wird der Wille der Kindern nicht gefördert. Ihr affektiver und emotionaler Zustand soll möglichst immer gleich sein, ohne größere Schwankungen. Dieser ideale Zustand besteht in einem „ruhigen“ Verharren und sich Zurücknehmen, das von den Tao als *mahanang* bezeichnet wird. Um Kinder und insbesondere Säuglinge möglichst immer in diesem Zustand zu belassen, sind Bezugspersonen bestrebt, ihnen Frustrationserfahrungen jeglicher Art so weit wie möglich zu ersparen bzw. diese zu verhindern. Allerdings konzentrieren sich Tao-Bezugspersonen nicht auf die *psychischen* Bedürfnisse ihrer Kinder, sondern ausschließlich auf deren *physische* Notwendigkeiten. Der emotionale Gegenpol – der „unruhige“, „erregte“ (*mazagzag*) und somit „wütende“ (*somozi*) Zustand – wird auf diese Weise in eine Art unbeschreibbares „geistartiges Off“

⁶⁶⁴ Konfrontiert mit den Verhaltensstandards der Tao fiel mir im Verlauf meiner Forschung vermehrt auf, wie anders sich meine Kinder entsprechend ihrer deutschen Sozialisationserfahrungen verhielten. Ich notierte in meinem Feldtagebuch, dass ich mir wünschte, Johann und Theo würden „nicht immer so wild herumlaufen“, „nicht so viele abrupte, zackige Bewegungen machen“ und „allgemein ruhiger und bescheidener auftreten“. Es fing an mich zu stören, dass Theo so aktiv war, dass er nicht auch mal wie ein Tao-Kind irgendwo „ruhig“ (*mahanang*) sitzen konnte und dass ich ihm stattdessen immer hinterherrennen musste, weil er partout selbst entscheiden wollte, wo er entlang ging.

⁶⁶⁵ Dasselbe galt auch für Johann, der aufgrund seines Alters verbal in Entscheidungen einbezogen wurde.

projiziert, das sich dem konzeptuell Fassbarem weitestgehend entzieht und nur durch diffuse Verweise auf das *onowned* und die *Anito* thematisiert werden kann.⁶⁶⁶

20.3 „Nicht beachten“ (*jiozayan*)

Das „Nicht-Beachten“ bzw. „Ignorieren“ (*jiozayan*⁶⁶⁷) stellt im Alltag der Tao ein recht häufig zu beobachtendes Verhalten dar, das in unterschiedlichen Situationen zum Ausdruck kommt. Zu Beginn meiner Forschung konnte ich mir auf das regelmäßig erfolgende „Wegblicken“ der Tao in vielen Situationen keinen Reim machen. Es verstrichen viele Monate im Feld bis ich die erstaunliche Vielschichtigkeit dieses Phänomens zu verstehen begann. Immer wieder grübelte ich in meinen Feldforschungstagebüchern über dieses Thema nach. Wie konnte es sein, dass mich bekannte Personen im Dorf mal überschwänglich begrüßten und dann wieder, ohne mich wahrzunehmen, wort- und grußlos an mir vorübergingen? Ich konnte mir die Gesetzmäßigkeiten, die hinter diesen Mustern des Zu- und Abwendens lagen, nicht vollständig erschließen. Die Blickvermeidungsstrategien der Tao beunruhigten mich so sehr, dass ich anfing, mich mit anderen Personen hierüber auszutauschen. Doch die Tao, mit denen ich dieses Thema anschnitt, verstanden nicht, was ich meinte. Aus ihrer Sicht verhielten sich die übrigen Dorfbewohner*innen völlig „normal“. Zum Glück nahm aber meine Frau das *jiozayan*-Verhalten der Tao genauso wahr wie ich, sodass ich aufhörte, meine Beobachtungen für Einbildung zu halten. Auch mit einem kanadischen Freund (der unmittelbar vor meinem Forschungsaufenthalt zusammen mit seiner aus Lanyu stammenden Frau ein knappes Jahr in *Iranmeylek* gelebt hatte) tauschte ich mich über das auf Meidung basierende Blickverhalten der Tao aus. Ebenso wie es mir und meiner Frau ergangen war, berichtete er, dass er an manchen Tagen von den Dorfbewohner*innen freundlich begrüßt und an anderen von ihnen vollständig „ignoriert“ (*jiozayan*) wurde („*They won't know me.*“). Den Zustand des kollektiven „Nicht-Beachtens“ bezeichnete er als „*village mass amnesia*“. Er vermutete, dass dieser Wechsel im Verhalten mit dem Wetter zusammenhängen könnte.⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ Die Unterschiede in der Sozialisation von deutschen Mittelschichtskindern und Tao-Kindern führen dazu, dass in ersterem Fall das „Böse“ *internalisiert* wird, wohingegen es in letzterem Fall *externalisiert* wird. Die Koexistenz mit „unseren Geistwesen“ findet innerhalb der Abgeschlossenheit einer autonomen und klar umrissenen Entität statt, die dem westlichen Konzept von Person entspricht, wohingegen die Permeabilität der Person bei den Tao (und in anderen Gesellschaften mit vergleichbaren animistisch geprägten Vorstellungen) ein Eindringen der „Geistwesen“ von außen niemals vollständig verhindern kann. Das „Böse“ bleibt aufgrund der in westlichen Gesellschaften bestehenden Vorstellungen von Person für immer im Inneren eingesperrt, es kann nicht nach draußen gelangen und das eigene Selbst verlassen. Bei den Tao bewirken anders gelagerte Konzeptionen, dass das „Böse“ kommt und geht und selbst im Falle von „Besessenheit“ (*ni kovotan no anito*) niemals ein integraler Bestandteil des Selbst werden kann.

⁶⁶⁷ Ein alternatives, weniger gebräuchliches Wort für „Nicht-Beachtung“ lautet *naziboan*.

⁶⁶⁸ Ich gebe ihm hier recht, denn wie ich bereits in Kapitel 11 erwähnt habe, bringen vor allem ältere Tao den zunehmenden und abnehmenden Mond mit den Zuständen von *apiya* und *marahet* in Verbindung, sodass diesen beiden Mondphasen ganz unterschiedliche Gewichtungen zukommen, die auch in affektiver und emotionaler Hinsicht bedeutsam sind. Denn wenn an Tagen mit *marahet*-Qualität vermehrt *Anito* unterwegs sind, besteht ein erhöhter Bedarf, sich selbst und andere vor deren Machenschaften zu schützen. Auch glaube ich, dass „gutes Wetter“ (*kakawan yapiya*) nicht zuletzt deswegen zu einem „angenehmen“ sozialen Klima im Dorf führt, weil sich dann viele Dorfbewohner*innen außerhalb ihrer Wohnungen

Die Auswertung der Erhebungen des emotionalen Vokabulars des *cirisiring no tao* sowie der von mir angefertigten Beobachtungsprotokolle hat ergeben, dass *jiozayan* einen *psychischen* oder auch *räumlichen Rückzug* bezeichnet, im weitesten Sinne das „Ausblenden“ einer anderen Person oder Sache (wobei dieser Unterschied von den Tao aufgrund ihres animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmens nicht unbedingt vollzogen wird). *Jiozayan* basiert nicht notwendigerweise auf einer physischen Abwendung des Kopfes/ Oberkörpers (und somit des Blickes) oder auf einer Fokussierung des Sehverhaltens, es kann sich hierbei auch um eine innere Einstellung handeln, etwa wenn jemand ein „Tabu“ (*makanyo*) „nicht beachtet“ oder die „Ärger“ (*somozi*) hervorrufende Worte eines anderen „nicht an sich heranlassen möchte“. *Jiozayan* muss als eine Emotionsregulationsstrategie angesehen werden, durch die Kontamination mit „schlechten Einflüssen“ (*marahet ta vazvazey*) verhindert werden soll. Man kann *jiozayan* je nach Situationsspezifika mit „nicht beachten, ignorieren, vergessen, verdrängen, unterdrücken, wegsehen“ oder auch „übersehen“ übersetzen.⁶⁶⁹

Jiozayan ist eng verbunden mit der „Weigerung, mit anderen Personen zu reden“ (*ji da sirsiringan*). Wie ich dargestellt habe, ist Gesprächsverhalten ein zentraler Marker für die Grenzziehung zwischen *in-group* und *out-group* sowie für die Qualität sozialer Beziehungen. Wenn eine „Feindschaftsbeziehung“ (*ikavosoyan*) vorliegt, besteht gegenseitiges Meidungsverhalten, das sich durch „Nicht-Beachtung“ (*jiozayan*), „verbale Kommunikationsabbruch“ (*jimacisirisiring*) und der „Weigerung zusammen zu essen“ (*jimaciakan so kanen*) ausdrückt. „Feinde“ werden auf diese Weise in ihrer Existenz verleugnet und so behandelt, als seien sie nicht vorhanden (vgl. 4.5).

Das „Ignorieren“ und „Nicht-Beachten“ ist außerdem eine wichtige Sozialisations- und Erziehungsstrategie. Bezugspersonen evaluieren fortlaufend das Verhalten ihrer Kinder durch das Senden subtiler Zeichen der *Hinwendung* oder *Abwendung* bzw. durch Verhaltensweisen, die eine soziale Integration fördern oder sozialen Ausschluss androhen. In den Interviews zu den Erziehungsmethoden der Tao sowie auch in den Erhebungen zum emotionalen Vokabular des *cirisiring no tao* gaben einige ältere Personen an, dass unbelehrbare Kinder, die sich ständig fehl verhielten, in der traditionellen Zeit als letztes erzieherisches Mittel von ihren Bezugspersonen durch vollständige „Nicht-Beachtung“ abgestraft wurden. Sie sagten den betreffenden Kindern dann: „Ob du lebst oder stirbst, ist mir egal. Von nun an entscheidest du deine Angelegenheiten selbst.“ Die auf diese Weise sich selbst überlassenen Kinder konnten nach wie vor zum Schlafen nach Hause kommen und an den Mahlzeiten teilnehmen, doch wurden sie weder angeschaut noch sprach man mit ihnen – zumindest so lange, bis eine Besserung erfolgte.

aufhalten und das Treiben der Menschen genaustens mitverfolgen. Bei „schlechtem Wetter“ (*kakawan yamalahet*) fehlt diese „Scham“ basierte Ordnung jedoch, weil generell weniger beobachtende Personen unterwegs sind, sodass andere Verhaltensstandards möglich sind (vgl. 12.5).

⁶⁶⁹ Einer meiner Informanten bei den Erhebungen zu den Emotionswörterbedeutungen, der über ein hohes Maß an Bildung verfügte und zudem Englisch sprach, bezeichnete *jiozayan* als eine (innere wie äußere) Haltung, die er mit „I don't mind“ übersetzte.

Mit dem *jiozayan*-Verhalten der Tao lassen sich eine ganze Reihe verschiedener emotionaler Qualitäten und affektiver Zustände in Verbindung bringen. Häufig tritt in Situationen der „Blickvermeidung“ nicht nur eine einzige klar umrissene emotionale Qualität auf, sondern ein Mix an diversen Gefühlen, die sich gegenseitig bedingen und z. T. überhaupt erst hervorbringen. Die Tao betreiben *jiozayan* wenn

- sie andere „verachten“ (*ikaoya*) und „Ärger“ (*somozi*) sowie „Abscheu“ (*iyakian*) vor ihnen empfinden
- sich ihre „Verachtung“ anderer mit „Überheblichkeit“ (*mazwey*) paart
- sie sich „schämen“ (*masnek*) und daraufhin „Ärger“ (bzw. „Scham-Ärger“) empfinden
- sie ihren „Ärger“ zu regulieren versuchen
- sie „Angst“ (*maniahey*) empfinden.

Die Tatsache, dass all diese Formen der „Nicht-Beachtung“ von den Tao als *jiozayan* bezeichnet werden, deutet darauf hin, dass es sich hierbei um einen deskriptiven Terminus handelt, der weder interpretiert noch wertet. Bevor ich in den Abschnitten 20.4 und 20.5 auf die Induzierung der frühkindlichen affektiven „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) zu sprechen komme und anhand von empirischen Beispielen aufzeigen werde, wie Tao-Kinder als Reaktion auf die Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen eine Vorläuferform des *jiozayan* erlernen, ist es notwendig, das auf „Nicht-Beachtung“ basierende Verhalten der Tao als ein allgemeines gesellschaftliches Phänomen zu betrachten, als ein Ausdrucks- und Emotionsregulationsverhalten, das sich wie ein roter Faden durch die verschiedensten Bereiche des sozialen und kulturellen Lebens der Tao zieht.

20.3.1 *Jiozayan* als ein Ausdruck von „Verachtung“, „Ärger“ und „Abscheu“

Nicht-normatives Verhalten muss in der Gesellschaft der Tao durch „Verachtung“ (*ikaoya*) bestraft werden. Der einzelne hat dabei keine andere Wahl, er muss das Fehlverhalten anderer negativ evaluieren, um auf diese Weise seine eigene „moralische Rechtschaffenheit“ (*apiya so nakenakem*) nach außen hin zu demonstrieren (vgl. 14.1). Es gibt viele Möglichkeiten, andere Personen zu „verachten“, die am häufigsten praktizierte ist „Blickabwendung“ durch *jiozayan*.

Personen, die keiner regelmäßigen Arbeitstätigkeit nachgehen, werden von den Tao als „faul“ (*malma*) angesehen. Sie gelten als „unnützlich“ (*abo so angangayan*; 沒有用 *mei you yong*), da sie weder Nahrung produzieren noch Geld verdienen. Aufgrund ihres geringen sozialen Status werden sie von den Dorfbewohner*innen demonstrativ „übersehen“. Das „Nicht-Beachten“ oder „Wegblicken“ ist zugleich ein Ausdruck ihrer „Furchtlosigkeit“ (*jimaniahey*). Vor statusniedrigen Personen muss niemand „Angst“ (*maniahey*) empfinden, da sie über keinerlei Gefolgschaft verfügen, die ihre Interessen gegenüber anderen verteidigen könnte. Von „nutzlosen“ Personen geht kein Drohpotenzial aus, sie sind nicht in der Lage, in anderen das moralische Gefühl der „Angst“ hervorzurufen.

Die sozio-zentrische Ausrichtung des Lebens an den Werten und Normen des sozialen Gemeinwesens und der animistisch geprägte Denk- und Fühlrahmen der Tao bewirken, dass im emotionalen und affektiven Erleben keine wirkliche Trennung zwischen Gefühlen der „Verachtung“ (*ikaoya*), des „Ärgers“ (*somozi*) und des „Widerwillens“ bzw. der „Abscheu“ (*jyakian*) vollzogen werden kann. Da „Ärger“ bei den Tao idealerweise fokussiert und kontrolliert werden muss, artikuliert er sich in vielen Situationen auf indirekte Weise in Form von „Verachtung“ (vgl. Kap. 12). Verstöße gegen die von den „Ahnen“ und „Göttern“ auferlegte Ordnung führen ferner dazu, dass neben „Ärger“ und „Verachtung“ ein intensiver „Widerwille“, gepaart mit „Abscheu“, empfunden wird. Die physische Abwendung erfolgt in diesem Fall auf besonders heftige Weise, da die Betroffenen die sie ereilenden „schlechten Einflüsse“ (*marahet ta vazvazey*) zusätzlich mit einer fuchtelnden Bewegung ihrer rechten Hand abwehren (vgl. 11.2.2).⁶⁷⁰

Ich möchte das Zusammenspiel der oben genannten Gefühle anhand eines Beispiels illustrieren. Ältere Tao betreiben „Blickabwendung“, wenn jüngere Personen „anzentrale Tabus“ missachten und z. B. während der „Fliegende Fische-Saison“ speerfischen gehen. Das *jiozayan*-Verhalten ist zum einen Ausdruck von „Verachtung“, da durch das unerlaubte Fischen die Werte der sozialen Gemeinschaft verletzt werden. Hinzu kommt aber auch, dass die „Alten“ als Bewahrer der heiligen Ordnung durch den Tabu-Bruch der jüngeren Generation persönlich „beschämt“ (*jvasnesnekan*) werden. Als eine Reaktion auf das „Scham“ (*masnek*)-Gefühl entsteht „Ärger“ in ihnen, der auf indirekte Weise artikuliert wird. Das Ausdrucksverhalten von „Ärger“ und „Verachtung“ ist in diesem Fall dasselbe. Das Begehen eines Tabu-Bruchs stellt außerdem einen „Frevel“ (*miraratenen*) dar, der auch für jemanden, der ihn nur beobachtet, „verunreinigend“ (*matuying*) und somit gesundheitsgefährdend ist, weshalb die durch *jiozayan* erfolgende „Abwendung“ zusätzlich noch durch „Angst“ motiviert wird (s. u.). Diese „Angst“ wird jedoch nicht bewusst erlebt, weil sie von den Tao nicht zugelassen werden kann (vgl. Kap. 15). Stattdessen wird sie in eine Abwehrhandlung transformiert, die mit Gefühlen des „Widerwillens“ und der „Abscheu“ einhergeht.⁶⁷¹

Die in der CAD-Hypothese (ROZIN et al. 1999) geäußerte Annahme, dass „Verachtung“ (C = *contempt*), „Ärger“ (A = *anger*) und „Ekel“ (D = *disgust*) mit der Ebene der Gesellschaft, der Ebene des Individuums und der göttlichen Ordnung korrespondieren, kann somit im Falle der Tao bestätigt werden, wobei jedoch aufgrund des animistisch geprägten Weltbildes der Sonderfall besteht, dass alle diese emotionalen Qualitäten und sozio-kosmologischen Ebenen derart miteinander verwoben sind, dass sie sich zeitweise überlappen und kaum noch voneinander zu trennen sind.

⁶⁷⁰ Die rechte Hand wird mit gespreizten Fingern in ruckartigen Bewegungen hin- und hergeschwenkt.

⁶⁷¹ Gefühlskombinationen aus „Verachtung“, „Ärger“ und „Widerwille“/ „Abscheu“ treten auch im *masozi*-Modus auf, wenn Tao-Männer (und in gewisser Weise auch -Frauen) die *Anito* durch „forschendes Auftreten“ an einem Näherkommen hindern wollen (vgl. Kap. 9). Ein anderes Beispiel, bei dem ebenfalls zeitgleich „Verachtung“, „Ärger“ und „Widerwille“/ „Abscheu“ empfunden wird, ist das „Schütteln der Fäuste“ (*manwawey*) während der Bootseinweihungsrituale. Anders als im *masozi*-Modus erfolgt beim *mawawey* jedoch keine „Blickabwendung“ durch *jiozayan*.

20.3.2 Jiozayan als ein Ausdruck von „Verachtung“ und „Überheblichkeit“

Unter bestimmten Umständen kann „Verachtung“ eine Note der „Überheblichkeit“ und des „Stolzes“ (*mazwey*; *mazwazwazin*) aufweisen – zumindest aus der Perspektive der Unterlegenen und weniger Begünstigten. Dies ist der Fall, wenn eine Verwandtschaftsgruppe Einfluss im Dorf erlangt hat und vor anderen Personengruppen keine „Angst“ (*maniahey*) mehr zu haben braucht. Die einflussreichere Gruppe ist dann aufgrund ihrer „kollektiven Stärke“ (*moyat*) in der Lage, schwächere Gegner in ihre Schranken zu weisen:

Einflussreiche Verwandtschaftsgruppe

Yaro kakteh na yaminazasing sira ori da pakamotdeh so tao.

他們有很多人很多兄弟，所以他們看不起別人。

Sie sind zahlreich und verfügen über viele Brüder und Cousins; deshalb sind sie in der Lage, andere herumzukommandieren.

ta na yamyan so ikaoya jira am jimizeyak

就算他們有讓人討厭的地方不講話

Sie treten in Erscheinung, als ob sie die anderen verachten würden, sie sprechen nicht mit ihnen

Jiozaya sira ta sino makey ya mey da pakakasing?

也不理會他們，誰願意被他們欺負到底？

und beachten sie noch nicht einmal; wer möchte schon von ihnen schikaniert werden?

(EW_132_8)

Das „stolze“ und „überhebliche“ Auftreten einflussreicher Gruppen führt auf längere Sicht zu kosmischer Vergeltung, zu einem „Umschlagen des Schicksals“ (運氣會反過來 *yunqi hui fanguolai*), denn die statistische Wahrscheinlichkeit gebietet es, dass in den Folgegenerationen weniger Männer geboren werden und sich die Vorrangstellung innerhalb der Dorfgemeinschaft nicht mehr aufrechterhalten lässt.

20.3.3 Jiozayan als ein Ausdruck von „Scham“ bzw. „Scham-Ärger“

Personen, die der „Verachtung“ (*ikaoya*) durch andere ausgesetzt sind, neigen ebenfalls zu *jiozayan*-Verhalten. In einigen Fällen – etwa wenn jemand bei einem Fehlverhalten auf frischer Tat ertappt wird – kann die „Blickabwendung“ der Übeltäter eindeutig als „Scham“ (*masnek*) identifiziert werden. Dies ist etwa der Fall, wenn Schneckensammlerinnen auf einem fremden Taro-Feld erwischt werden. Durch ihr „Wegblicken“ geben sie zu verstehen, dass sie „sich schämen“ und „verlegen“ (*manig*) sind. Ihr „Schweigen“ (*jimizyak*) ist ein zusätzliches Eingeständnis ihres Fehlverhaltens, da innerhalb der hierarchischen Ordnung der Tao das *Schweigen* gegenüber dem *Sprechen* (bzw. *Schimpfen*) einen untergeordneten Status anzeigt.

In anderen Fällen ist die Situation jedoch komplexer und somit vieldeutiger. „Faule Personen“ (*malma a tao*), die im Dorf der allgemeinen „Verachtung“ durch *jiozayan* ausgesetzt sind, reagieren auf die erfahrene soziale Ausgrenzung ebenfalls mit „Blickvermeidung“, d. h. auch die Betroffenen selbst

tun so, als ob die sie „verachtenden“ anderen gar nicht vorhanden wären. Wenn im Dorf Personen aufgrund eines fragwürdigen Verhaltens „öffentlich besprochen“ (*ikazyak*) werden, stellen sich die Betroffenen zumeist stur und lassen sich nichts anmerken.⁶⁷² Dergleichen Formen der „Nicht-Beachtung“ werden von den Dorfbewohner*innen für gewöhnlich als „Scham“-Displays aufgefasst. Doch aufgrund der Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit des *jiozayan*-Verhaltens besteht immer auch die Möglichkeit, dass ein „Scham“-Display maskiert oder gar nicht als solches intendiert ist und dass der Sender dieser Ausdruckszeichen in Wirklichkeit eine andere Emotion wie z. B. „Verachtung“ oder „Ärger“ (*somozi*) empfindet. Denn die sehr ähnlichen Ausdruckszeichen des *jiozayan* sowohl im Falle von „Scham“ als auch „Verachtung“/ „Ärger“ erlauben es den Betroffenen, auf der *Ebene des Gefühls* bestimmte emotionale Qualitäten in andere zu transformieren, ohne dass andere Personen dies feststellen und als normatives Fehlverhalten sanktionieren könnten.⁶⁷³

Ich gehe davon aus, dass der Grundstein für die dem *jiozayan*-Verhalten anhaftende Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit bereits in der frühen Kindheit gelegt wird. Der unidirektionale erwachsenenzentrierte Sozialisations- und Erziehungsstil von Tao-Bezugspersonen lässt Kindern keine andere Wahl, als den in ihrem „tiefsten Inneren“ (*onowned*) empfundenen „Ärger“ – wenn überhaupt – auf indirekte und subtile Weise zu artikulieren. Da jegliche kindliche aggressive Äußerung zu einer sofortigen Intensivierung bestimmter, von den Kindern als unangenehm empfundener sozialer Praktiken führt (siehe 20.5 + Kap. 21-25), bleibt älteren Säuglingen und Kleinkindern nur das kulturell erlaubte *jiozayan*-Verhalten, um für ihre „schlechten Gefühle“ (*marahet so onowned*) einen sozial akzeptierten emotionalen Ausdruck zu finden. Was von den Bezugspersonen als „Scham“-Display interpretiert wird, kann in Wirklichkeit Ausdruck diverser anderer kindlicher Emotionen (oder Vorläuferemotionen) sein.

Aufgrund der Polymorphie der Ausdruckszeichen beim *jiozayan*-Verhalten besteht die Möglichkeit, dass bestimmte Personen bei den Tao niemals bewusst „Scham“ empfinden, weil das durch *jiozayan* aufgesetzte „Scham“-Display von ihnen auf der Gefühlsebene als „Ärger“ oder „Verachtung“ erfahren wird. „Scham“ wäre in diesem Fall ein Affekt, der nicht an den Aufmerksamkeitsbereich der Person herangelassen werden darf, weil er die gesamte Person erfassen und somit zerstören würde (vgl. 15.3.1 über das „Scham“-Empfinden der Maori). Die Transformation

⁶⁷² Als die Errichtung einer illegalen Nudelsuppenküche auf einem öffentlichen Parkplatz in *Iranmeylek* für Gesprächsstoff sorgte, „ignorierten“ die Betreiber*innen die allgemeine „Kritik“ (*tamwaden*) der Dorfbewohner*innen an ihrem egoistischen Vorgehen.

⁶⁷³ Das polymorphe Ausdrucksverhalten des „Blickabwendens“ verhindert, dass andere in solchen Situationen jemals Gewissheit über die Gefühle der betreffenden Personen erlangen können. Die subjektiven Welten des *onowned* entziehen sich jeder Interpretation und Spekulation von außen. Nicht der „wahre innere Kern“ einer Person ist aus Sicht der Tao von Interesse, sondern ihr „konkretes Verhalten“ (*iyangey*), das auf eine „gute“ oder „schlechte Denk- und Fühlweise“ (*apiya* bzw. *marahet so nakenakem*) schließen lässt. Die Vielschichtigkeit des Ausdrucksverhaltens beim *jiozayan* begünstigt und verstärkt somit ein Phänomen, das innerhalb der pazifischen Region als *opacity of mind* bezeichnet wurde (vgl. Kap. 9 + 12).

der „Scham“ in „Verachtung“ müsste als ein Abwehrmechanismus verstanden werden, der notwendig ist, um eine globale negative Evaluation der Person zu verhindern.

Es gibt sowohl in den emotionalen Geschichten der Emotionswörtererhebungen als auch in den von mir angefertigten Beobachtungsprotokollen viele Beispiele, in denen das konkrete *jiozayan*-Verhalten der Tao mehrere Interpretationen zulässt. Dabei fällt auf, dass insbesondere „Scham“, „Ärger“ und „Verachtung“ ein sich überschneidendes semantisches Feld bilden:

Älteste Tochter und Vater

Na oya yaken a yajyangey do takey a manzavok.

他（爸爸）罵我（孩子）不到山上除草。

[Mein Vater] beschimpft mich, weil ich nicht aufs Feld gegangen bin, um Unkraut zu jäten.⁶⁷⁴

Ta na yamakdeng na avayan jyaken nam ko to naziboan o avavay na jyaken.

雖然他嚴重侮辱我，但我不在意他對我的侮辱。

Obwohl er mich aufs Heftigste beschimpft, achte ich nicht weiter auf sein Geschimpfe.

*Ta na oya yaken nam yako jingozaya.*⁶⁷⁵

他罵我時，我不理他。

Während er mit mir schimpft, beachtete ich ihn nicht.

Yamarahet onowned na ni yama.

我爸爸心情不好。

Mein Vater fühlte sich schlecht.

(EW_129_18)

Jüngerer und älterer Bruder

Ni manlita si kaka na do dehdeh.

他哥哥騙台灣人。

Sein älterer Bruder betrog einen Taiwaner.

Kowan na do dehdeh am o aleleh a ya da voden am alima ranow.

他哥哥對台灣人說租摩托車要五百塊。

Sein älterer Bruder sagte dem Taiwaner, dass die Leihgebühr für ein Motorrad 500 NTD betragen würde.⁶⁷⁶

Kowan na ni wari na am marahet manivet so tao.

他弟弟（對哥哥）說騙人是不好的事。

Der jüngere Bruder sagte (zum älteren), dass es schlecht sei, andere zu betrügen.

Ji na ozayan si wari na.

他不理會他弟弟。

Der ältere Bruder beachtete daraufhin den jüngeren Bruder nicht mehr.⁶⁷⁷

(EW_129_30)

⁶⁷⁴ Im Original-Text werden nur die Pronomina genannt. Dies ist eine normale Praxis bei den Tao, da soziale Beziehungen in der verbalen Sprache für gewöhnlich verschleiert werden, sodass sie nur von Eingeweihten richtig interpretiert werden können. Nachfragen haben ergeben, dass bei diesen Beispiel das Verhältnis zwischen einem Vater und seiner ältesten Tochter behandelt wird.

⁶⁷⁵ *Jingozaya* kann als eine Variante von *jiozayan* aufgefasst werden.

⁶⁷⁶ Normalerweise bezahlte man zum Zeitpunkt meiner Forschung auf Lanyu für ein Motorrad zwischen 300 und 400 NTD am Tag.

⁶⁷⁷ Wie allgemein bei den Tao üblich, wird die soziale Beziehung der Brüder an dieser Stelle im Originaltext verschleiert, da diese nur als Personalpronomina aufgeführt werden.

Das *jiozayan*-Verhalten der Tochter (im ersten Beispiel) und des älteren Bruders (im zweiten Beispiel) verhindert in beiden Fällen, dass ein offener Streit zwischen Vater und Tochter bzw. zwischen älterem Bruder und jüngerem Bruder ausbricht. Die Tochter darf dem Vater aufgrund der hierarchischen Verwandtschaftsbeziehung keine Widerworte geben; sie muss „still erdulden“ (*pahekheken o onowned*), von ihm ausgeschimpft zu werden. Auch wenn es tatsächlich ihre Verpflichtung gewesen ist, auf dem Feld Unkraut zu jäten, verstößt der Vater jedoch gegen die Regeln der Sittlichkeit, da er die Tochter nach der hier gewählten Terminologie „ernsthaft“ (*makdeng*) „ausschimpft“ (*avayan*). Diese Form des Ausschimpfens ist gleichbedeutend mit „lautem Schreien“ (*amlololos; valvalakan*), das eine Form des nicht-fokussierten „Ärgers“ und somit Kontrollverlusts darstellt (vgl. 11.2.5). Die Tochter empfindet somit berechtigterweise in ihrem „Inneren“ (*onowned*) „Ärger“/ „Wut“ – Gefühle, die sie ihrem Vater gegenüber jedoch nicht direkt zeigen darf. Ich interpretiere ihr „Wegblicken“ deshalb als eine Scham-Ärger-Reaktion im Sinne von LEWIS (1995).

Im zweiten Beispiel tut der „jüngere Bruder“ (*wari*) etwas, das er streng genommen in der Tao-Gesellschaft aufgrund der Regeln der Altershierarchie nicht tun darf: Er kritisiert seinen „älteren Bruder“ (*kaka*), dessen Verhalten er als „amoralisch“ (*marahet*) bezeichnet. Auch wenn der „ältere Bruder“ nun tatsächlich „Scham“ (*masnek*) empfinden mag, weil sein „jüngerer Bruder“ ihm ins Gewissen geredet hat, ist es nach den normativen Regeln des *iawawalam so tao* legitim, auf die Kritik des „jüngeren Bruders“ mit „Ärger“ (*somozi*), „Verachtung“ (*ikaoya*) (und ggf. sogar „Widerwille“/ „Abscheu“ (*iyakian*)) zu reagieren. Es ist unmöglich, in den Kopf bzw. ins „Herz“ (*nakem*) des „älteren Bruders“ hineinzuschauen, doch besteht Grund zur Annahme, dass auch hier eine Regulation des „Scham“-Gefühls durch die oben genannten Emotionen erfolgt.

In partnerschaftlichen Beziehungen werden viele Themen nicht direkt angesprochen, sondern auf indirekte Weise ausgehandelt, von Frauen in der Regel durch „Liebesentzug“, der ebenfalls dem *jiozayan*-Komplex zuzurechnen ist:

Ehepaar

Ji na ozayan o mahakey na aboata o vazey na do vahey da.

她不理會她先生因為她先生都沒有工作。

Sie beachtet ihren Ehemann nicht, weil dieser seit längerem keine Arbeit hat.

Manotong o mavakes na am ji na sirsiringen o mahakey na.

他太太會煮飯但是不太想理她先生。

Sie kocht ihm das Essen, doch redet sie kaum mit ihrem Mann.

Marahet so onowned na no mahakey am tongyan do vahey da.

她先生心情不好就一直待在家裏。

Der Ehemann fühlt sich schlecht und verlässt das Haus nicht mehr.

(EW_129_1)

Die im obigen Beispiel aufgeführte „Nicht-Beachtung“ des Ehemannes, die sich primär darin ausdrückt, dass seine Frau aufgehört hat, mit ihm zu reden, kann als ein Ausdruck „tiefsitzender

Unzufriedenheit“ (*ni kayan*) sowie „Verärgerung“ (*mindok; somozi*) aufgefasst werden. Letztlich basieren diese Emotionen jedoch auf „Scham“, da ein mittelloser Haushalt seinerseits der „Verachtung“ und somit Ausgrenzung durch die Dorfbewohner*innen ausgesetzt ist.

20.3.4 „Ärger“-Regulation durch *jiozayan*

Ich habe bereits an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) von den Tao als eine schädliche Emotion angesehen wird, die von außen durch eine Intervention der *Anito* induziert oder durch Zustände von „Besessenheit“ (*ni kovotan no anito*) hervorgerufen wird. Aus diesem Grund ist es für die Tao wichtig, den krank machenden „Ärger“ gar nicht erst an sich heranzulassen. In vielen Fällen wird der aus dem „tiefsten Inneren“ (*onowned*) aufsteigende „Ärger“ durch „Blickabwendung“ reguliert. Als mir ein 65-jähriger Mann in einem feierlichen Moment die Schöpfungsgeschichte von *Iranmeylek* erzählte und ein betrunkenere Verwandter ihn dabei immer wieder unterbrach, setzte dieser sich schließlich in eine Position, in der er die Wand anblickte, um den Störenfried nicht mehr sehen zu müssen. „Blickabwendung“ impliziert, dass das, was man nicht sehen kann, auch nicht mehr vorhanden ist. Auf diese Weise wird der Auslöser des „Ärgers“ eliminiert.

Auf ein kleines Kind hingegen, das eine Schüssel zerbrochen hat, kann man nicht ernsthaft „wütend“ sein, da das Kind schließlich noch nicht über den notwendigen Wissensstand verfügt, um sein Verhalten besser kontrollieren zu können:

Vater und jüngeres Kind

Ko jingozaya ta kanakan pa ori

我不理會他因為他只是小孩子

Ich beachte ihn nicht, weil er noch ein kleines Kind ist.

(EW_129_2)

Neben den auf Raumverhalten basierenden Strategien der „Ärger“-Regulation gibt es auch solche, die mentalistisch verlaufen, wie das „Vergessen“, „Unterdrücken“ und „Verdrängen“ (*topikabobwa; naziboan; jiozayan*; vgl. Kap. 12). „Ärger“ wird außerdem durch Umdeutung reguliert:

Älterer Bruder und dessen Freund, jüngerer Bruder

Na miwawalam am na ipanci jyaken am ko jyatengneng a yamangahahap.

我跟我的朋友在一起聊天的時候他說我的弟弟沒有用不會打魚。

Als ich zusammen mit meinem Freund beisammensaß und mich unterhielt, sagte dieser, dass (mein jüngerer Bruder) zu nichts nütze sei, weil er nicht wüsste, wie man Fische fängt.

Na jyasekan yaken a kakteh na ori nam kapiliman.

他對我這個弟弟挑釁因此我們打了起來。

Als er meinen Bruder schlecht machte, fühlte ich mich von ihm provoziert, und wir fingen deshalb an, uns zu prügeln.

Da macita yamen nam da piyawahen yamen.

部落的人看見我們打架就勸我們分開。

Als die Dorfbewohner*innen mitbekamen, dass wir uns prügelten, kamen sie herbei und überredeten uns, damit aufzuhören.

Da ka piyawahen rana jyamen namen kowli rana.

他們用手把我們拉開後，我們就各自回家。

Nachdem sie uns an den Armen auseinander gezogen hatten⁶⁷⁸, gingen wir jeder für sich nach Hause.

Madakdak am macisirisingen rana sira.

第二天早上我們就和好。

Am nächsten Morgen redeten wir wieder miteinander.

Ji na ozaya o ipanci na no kagagan na ni wari.

我弟弟不理會他說的話。

Mein jüngerer Bruder beachtete die Worte (meines Freundes) nicht weiter.

(EW_129_13)

Ehemann und Schwiegermutter

Yasomozi ya panci jyaken no kahanghangan ko am: „Asyori? Na jimanjan imo ni kaka ta mangey do keysan na cipavononga imo do sinavat na a yateymararaten si kaka ta.“

丈夫生氣對我說：“怎麼會怎樣？妳姐姐去海邊找海菜都不叫妳，她也不分給妳她找的菜，姐姐真的很小氣。”

Mein Ehemann sagte erbost zu mir: „Wie kann das sein? Deine ältere Schwester ist ans Meer gegangen, um Seegras zu pflücken und hat dir weder Bescheid gesagt noch dir etwas davon abgegeben... Deine ältere Schwester ist wirklich sehr geizig.“

Kowan ni ina am: „Cyaha ta naknakmen na rana ni kaka mo, ji nyo ozaya!“

媽媽（先生的媽媽）說：“沒關係！妳姐姐（太太的姐姐）有她自己的想法，不要去管！”

Da schaltete sich die Schwiegermutter ein und sagte: „Egal! Deine Schwester hat ihre eigene Denkweise, beachte es einfach nicht!“

(EW_129_21)

Im ersten der beiden oben aufgeführten Beispiele verfügt der jüngere Bruder über ein *apiya so nakanakem*, weil er die verletzenden Worte des Freundes seines älteren Bruders „nicht beachtet“. „Schlechte Dinge“ (*marahet so vazey*) dürfen von den Tao nicht ausgesprochen werden, weil sie sich ansonsten in ihrer Wirkung verstärken und ein unkontrollierbares Eigenleben annehmen.⁶⁷⁹

In dem zweiten Beispiel beendet die Schwiegermutter die Anklage des Ehemanns gegen die ältere Schwester seiner Frau, indem sie darauf hinweist, dass diese ihre eigene „Denkweise“ (*pannaknakman*) hat. So könnte es z. B. sein, dass die ältere Schwester viele Kinder zu versorgen hat und das gesammelte Seegras für sich allein benötigt, damit niemand zu Hause „Hunger“ (*makcin*) leiden muss. Es handelt sich hierbei um einen Versuch der Umdeutung, um das Aufbringen von Empathie für die Situation anderer. Letztlich ist es das „Mitleid“ (*ikasi; mangarilow*) gegenüber den

⁶⁷⁸ Kontrahenten werden von den Tao üblicherweise getrennt, indem man, ohne allzu große Kraft aufzuwenden, an den Händen und Armen der Streitenden zieht. Auf diese Weise versucht man, diese dazu zu bringen, sich zu trennen und nach Hause zu gehen. Der letzte Impuls zur Aufgabe muss aber von den Kämpfenden selbst kommen. Aus diesem Grund handelt es sich auch nicht um eine Form der Gewaltanwendung, sondern um ein „Überreden“ (*quan*) (vgl. 14.2).

⁶⁷⁹ Allerdings kann niemand wissen, ob der jüngere Bruder nun einen „Groll“ (*somozi do onowned*) gegen den Freund des Bruders hegt oder nicht. Auch wenn die „schlechten Gefühle“ des jüngeren Bruders auf der Verhaltensebene nicht erkennbar sind, besteht die Möglichkeit, dass sie in einer anderen Situation, eventuell auch viele Jahre später, an die Oberfläche drängen. Unter Alkoholeinfluss oder in Zuständen allgemeiner Gereiztheit trübt sich das „Denken und Fühlen“ (*nakanakem*) der Menschen, sodass eine Person nicht mehr die notwendige „Stärke“ (*movat*) aufbringt, „unhöflichen“ (*jyanninigan*) oder „schamlosen“ (*jyasnesnekan*) Worten zu widerstehen.

„hungrigen“ Kindern der älteren Schwester, das den Ehemann dazu bringen könnte, seinen Vorwurf des „Geizes“ (*miraratenen*) zurückzunehmen.

Einigen älteren Personen sagt man nach, dass sie nicht „wütend“ (*somozi*) werden können. Auch wenn andere sie „beschimpfen“ (*avayan*) bleiben sie „ruhig“ (*mahanang*) und schwiegen, d. h. sie „ertragen“ und „erdulden“ (*pahekheken o onowned*) die „Beleidigungen“ (*jyasnesnekan*) der anderen ohne ihrerseits „überheblich“ (*mazwey*) zu werden. Das Gefühl, das in solchen Situationen von den Tao empfunden wird, ist ein Gefühl der „moralischen Erhabenheit“ (*masarey*). Denn in der Gesellschaft der Tao genießt derjenige einen höheren Status, der seinen „Ärger“ fokussiert und nicht auf unkontrollierte Weise ausbrechen lässt. Je älter eine Person wird, desto mehr stellt sich das Gefühl der „moralischen Erhabenheit“ ein. Eine idealisierte Sicht auf den kulturspezifischen Lebenszyklus der Tao besagt, dass Hochbetagte sich durch nichts mehr aus der Fassung bringen lassen und in allen Situation nur noch *masarey* („Freude“, „Glück“, „moralische Erhabenheit“) empfinden.

20.3.5 *Jiozayan* als ein Ausdruck von „Angst“

Neben „Scham“ (*masnek*) ist außerdem „Angst“ (*maniahey*) als ein weiteres moralisches Gefühl bei den Tao unmittelbar an der Ausprägung und kulturellen Überformung verschiedener emotionaler Qualitäten beteiligt. Wie ich aufgezeigt habe, darf „Angst“ unter keinen Umständen zugelassen werden und muss immer dann, wenn sie aufzutreten droht, sogleich negiert werden (vgl. Kap. 15). Eine typische Abwehrreaktion auf „Angst“ induzierende Dinge oder Ereignisse besteht – ebenso wie bei „Scham“ – im *jiozayan*-Verhalten. Personen mit einem „schlechten Charakter“ (*marahet so iyangey*) sollten möglichst „nicht angeschaut“ werden, um eine Kontaminierung mit „schlechten Dingen“ (*marahet ta vazvazey*) abzuwenden. Die Tao glauben, dass sich die „schlechten Verhaltensweisen“ (*marahet so iyangey*) der Menschen „an andere Personen anheften“ (*paningtán do kadwan tao*) und durch die Sinnesöffnungen in deren „körperliches Selbst“ (*kataotao*) eindringen. Ein „Abwenden des Kopfes oder Oberkörpers“ erfolgt in diesen Situationen, damit „schlechte Dinge“ weder von Auge, Ohr noch Nase erfasst werden können. Aber auch Hautübertragungen können Verunreinigung herbeiführen, die sich durch Jucken bemerkbar macht (vgl. Kap. 11).⁶⁸⁰

„Personen“, die besonders *masozi* sind, sollte man nicht in die Augen blicken. An dieser Stelle ist es notwendig, von einem erweiterten Personenbegriff auszugehen, da auch Geistwesen, Tieren, Pflanzen und bestimmten Objekten quasi-menschliche Eigenschaften zugesprochen werden. Die Tao verfügen über kein anthropozentrisches Weltbild, die „lebenden Menschen“ sind lediglich eine von vielen Daseinsformen, die sich gegenseitig auf vielfältige Weise affizieren. Wenn Tao-Männer beim

⁶⁸⁰ Ebenso wie das Gift einer Pflanze oder eines Tieres zu Schwellungen und Juckreiz führt, übt auch der von den Menschen „freigesetzte“ (發泄 *fashi*) „Ärger“ (*somozi* bzw. 生氣 *shengqi*) eine negative Wirkung auf die von ihm infizierten „Körper“ aus. Wer es schafft, den Juckreiz „nicht zu beachten“ (*jiozayan*) und sich nicht zu kratzen, dem kann dieses Gift nichts anhaben.

Treiben⁶⁸¹ der „Fliegenden Fische“ (*alibangbang*) unvermittelt auf einen „Hai“ (*zokang*) stoßen, „meiden sie direkten Blickkontakt“, um seine „Wut“ (*somozi*) nicht zu entfachen. Der „Hai“ wird als ein gefährlicher Gegner angesehen, den man nur bezwingen kann, indem man erst gar keine Beziehung zu ihm aufbaut und ihn somit in seiner Existenz verleugnet.

Das „Abwenden des Blickes“ aufgrund eines „Angst“ (*maniahey*) auslösenden Ereignisses stellt eine effektive Negation dieser „Angst“ dar. Nach einem Todesfall im Dorf bewaffnen sich Tao-Männer in jungen und mittleren Jahren mit Speeren und Dolchen und ziehen zusammen zum Eingang des in einem Küstenwäldchen gelegenen „Friedhofs“ (*kanitowan*), um den dort residierenden *Anito* zu „drohen“ (*anianniahin*). Durch ihr kriegerisches Verhalten⁶⁸² wollen sie die bössartigen Geistwesen an einem Verlassen ihres angestammten Ortes hindern. Nach dreimaligem Angriff in militärisch anmutender Formation wenden sich die Männer abrupt vom Friedhofseingang ab und gehen schnellen Schrittes, ohne sich noch einmal umzudrehen, zurück ins Dorf. Sie dürfen sich nicht nach den *Anito* umdrehen, weil dies die *Anito* real werden ließe, sie stärken würde. Dadurch, dass sie „nicht zurückschauen“, belassen sie sich selbst in dem Glauben, dass durch ihre Intervention die *Anito* erfolgreich zurückgedrängt wurden und ihnen (vorerst) nichts mehr anhaben können.

Wohingegen das Erleben von „Scham“ (*masnek*) die *soziale Integrität* einer Person bedroht, attackiert „Angst“ (*maniahey*) ihre *spirituelle Integrität*, d. h. die fragile Einheit von „Freiseele“ und „körperlichem Selbst“. Das „Angst“-Gefühl darf niemals zugelassen werden, weil es das klare Denken und Fühlen auflöst und einen gefährlichen Zustand der „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) hervorruft, in dem die „Seele“ orientierungslos ist. Wenn die Tao einer essenziellen Bedrohung ausgesetzt sind, regulieren sie das in ihnen aufkommende „Angst“-Gefühl umgehend durch „Blickabwendung“ und Muskelanspannung. Sie begeben sich in einen anderen emotionalen oder affektiven Modus, der durch Gefühle der „Verachtung“ (*ikaoya*), des „Ärgers“ (*somozi*) sowie des „Widerwillens“/ der „Abscheu“ (*iyakian*) geprägt wird. Tatsächlich ist hier nicht genau zwischen Körperduktus und Emotion zu unterscheiden, weil beide sich gegenseitig hervorbringen. Es bleibt letztlich unklar, ob die Gefühle der „Verachtung“ zu einem Abwenden des Kopfes/ Oberkörpers führen oder ob die körperliche Handlung besagte Gefühle überhaupt erst erzeugt. Beides ist möglich. Das kulturspezifische regulative Verhalten der Tao erfolgt auf aktive Weise und stellt einen Korpus an Verhaltensweisen dar, der in der frühen Kindheit durch entsprechende Sozialisationspraktiken erlernt wurde (siehe Kap. 21-25).

„Angst“ kann am besten überwunden werden, indem man das „Angst“ auslösende Subjekt „verachtet“, also auf demonstrative Weise „keine Angst“ (*jimaniahey*) vor ihm empfindet. Man muss

⁶⁸¹ Es gibt eine Fangmethode, bei der Tao-Männer im Wasser tauchend die „Fliegenden Fische“ in ausgelegte Netze treiben.

⁶⁸² Die Männer produzieren vor dem Friedhofseingang laute Geräusche, werfen mit Steinen nach den *Anito* und setzen sich mit ihren Waffen in Szene.

die Transformation des „Angst“-Gefühls in „Verachtung“ im Zusammenhang mit dem emotionalen Nexus von „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) und „Angst“ (*maniahey*) sehen, denn eine erfolgreiche Negation der „Angst“ (die gleichbedeutend mit „Nicht-Angst“ ist) steht für eine statushöhere Position und somit für vitalen „Ärger“. Der Status einer Person wird durch ihr *Ansehen* bestimmt. Wenn ich selbst „furchteinflößend“ (*masozi*) bin, erhöht sich mein sozialer Status, weil viele Personen vor mir „Angst“ empfinden und mit ihren Augen registrieren, was ich tue. Diese Personen bilden meine Gefolgschaft, denn ich besitze Macht und Einfluss (oder auch *mana*) über sie (vgl. 18.4). Hieraus folgt im Umkehrschluss, dass Personen, die außer Stande sind, „Angst“ zu generieren, getrost „übersehen“ werden können. „Betrunkene Personen“ (*masaki a tao*) werden in der Regel „keines Blickes gewürdigt“ (*jiozayan*), da sie unzurechnungsfähig geworden sind und keinerlei Gefahr mehr von ihnen ausgeht. Sie sind außerstande, das moralische Gefühl „Angst“ in anderen auszulösen und kommen deshalb auch nicht mehr in den Genuss einer bevorzugten Behandlung.⁶⁸³

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Strategie des *jiozayan* einen wichtigen kulturspezifischen Link darstellt, durch den Empfindungen der „Angst“ und „Scham“ in „Ärger“, „Verachtung“ und „Widerwille“/ „Abscheu“ transformiert werden können. Die emotionalen Nexi von „Angst“ und „Ärger“ sowie von „Scham“ und „Verachtung“ manifestieren sich in affektiven Aushandlungsprozessen, an denen verschiedene „soziale“ Akteure beteiligt sind. Darüber hinaus bestehen sie auch auf der Ebene psychophysiologischer Prozesse, denn die Transformation von „Angst“ und „Scham“ in „Ärger“, „Verachtung“ sowie „Widerwille“/ „Abscheu“ erfolgt durch eine Aktivierung des somatischen Nervensystems, durch ein Anspannen der Muskulatur und somit einer Stärkung der Abwehrkräfte (vgl. Kap. 15).

20.4 Induzierung einer einer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*)

Ich habe bislang vor allem Beispiele für *jiozayan*-Verhalten aufgeführt, in denen erwachsene Personen vorkamen. Dies hat den einfachen Grund, dass ich vor einer Darstellung des kindlichen *jiozayan*-Verhaltens die kulturelle Nische beschreiben wollte, in der Tao-Kinder aufwachsen. Die Strategien des *mahanang* und *jiozayan* werden in Tao-Kindern jedoch nicht einfach nur durch entsprechende Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen hervorgerufen; sie agieren als selbstständige Akteure, die genau verfolgen, wie sich Erwachsene um sie herum benehmen. Im Kleinkindalter fangen sie an, deren Verhaltensweisen zu imitieren und sich in den diversen Techniken des „Wegblickens“ zu erproben.⁶⁸⁴

⁶⁸³ Es ist interessant zu beobachten, wie „betrunkene“ (*masaki*) Männer auf symbolische Weise mit angewinkeltem Fuss von den älteren Frauen ihrer Verwandtschaftsgruppe „getreten“ (*mansadsad so tao*) werden. Die Frauen trauen sich in solchen Momenten, ihrer „Verachtung“ (*ikaoya*) vollen Ausdruck zu verleihen, weil die Männer in ihrer Trunkenheit – kleinen Kindern nicht unähnlich – wehrlos geworden sind.

⁶⁸⁴ Die Beschreibung des ganzheitlichen kulturellen Kontextes besitzt den großen Vorteil, dass bestimmte einander ähnelnde Verhaltensmuster in den verschiedenen Entwicklungsaltern ausgemacht und aufeinander bezogen werden können. Die Komplexität und Feinkörnigkeit des Materials erlaubt dabei Spekulationen über mögliche Zusammenhänge, die zwischen

Im Folgenden will ich mich dem kindlichen *mahanang*- und *jiozayan*-Verhalten zuwenden, das durch die sozialen Praktiken der Bezugspersonen bei Kindern im späteren Säuglingsalter und während der Kleinkindphase evoziert wird. Nicht immer, aber recht häufig, treten beide Verhaltensweisen zusammen auf, weswegen ich sie hier als einen Komplex behandel, der einen wesentlichen Bestandteil des Prädispositionalen Primings bei Tao-Kindern ausmacht.

Die Strategie des „Wegguckens“, die vom Säuglingsalter an eingeübt wird, stellt eine Form des *psychischen Rückzugs* dar und entspricht somit einer *intrapersonalen* Regulation. Die von einem Kind in Momenten des *jiozayan* empfundenen Emotionen und affektiven Regungen existieren aus der kulturellen Eigensicht der Tao heraus betrachtet nur innerhalb der subjektiven Erfahrungswelt des *onowned*, die aufgrund ihres idiosynkratischen Charakters kein Bestandteil der in „Sprache“ (*ciring*) formulierbaren Welt des sozialen Gemeinwesens (und somit des *nakenakem*) ist.

In der Zeit des Übergangs vom Kleinkindalter zum Kindesalter wird zusätzlich zum „Weggucken“ die Strategie des „Weglaufens“ (*miyoyohyo*) praktiziert. Die Ausweitung des kindlichen Aktionsradius hat zur Folge, dass Kinder von 3,5 Jahren an eine größere Bewegungsfreiheit genießen und sich ggf. selbst von den erwachsenen Bezugspersonen räumlich entfernen können (vgl. Kap. 16-17). Sowohl räumliches Entfernen als auch psychischer Rückzug dienen dazu, die Quelle der Bedrohung als „nicht vorhanden“ auszublenden. Kindliches „Weglaufen“ wird in der Regel durch „schimpfen“/ „anblaffen“ (*ioya*) der Bezugspersonen verursacht, häufig in Kombination mit der zur Schlag-Geste erhobenen rechten Hand (siehe Kap. 22). Durch das räumliche Entfernen demonstrieren Kinder ihren untergeordneten Status. Sie vollziehen eine Unterwerfungshandlung und tragen somit indirekt zur „Ärger“ (*somozi*)-Regulation der Erwachsenen bei, die sich selber in solchen Momenten als „furchterregend“ (*masozi*) erleben können (vgl. 9.3.2 + 18.6).⁶⁸⁵

Beiden Formen des Rückzugs ist gemeinsam, dass sie Strategien im Umgang mit „Ängstigung“ und „Beschämung“ darstellen, bei denen es sich zugleich um ein Ausdrucksverhalten handelt, das bei den Tao mit „Ärger“ (*somozi*) und/ oder „Verachtung“ (*ikaoya*) assoziiert wird.⁶⁸⁶ Wie ich oben dargestellt habe, besteht der Unterschied zwischen den auf „Angst“/ „Scham“ und den auf „Ärger“/ „Verachtung“ basieren Verhaltensweisen des *jiozayan* (die in ihrem Ausdrucksverhalten kaum voneinander zu unterscheiden sind) vor allem in einer Aktivierung des somatischen Nervensystems, in einer Anspannung der Muskeln, in einer Stärkung der Abwehrkräfte. Die Überwindung der

„primären Institutionen“ und „sekundären Institutionen“ bestehen *könnten* (WHITING & CHILD 1953). Die Fähigkeit zur Kontextualisierung ist eine der herausragenden Eigenschaften der Sozial- und Kulturanthropologie und stellt zugleich ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zu anderen Wissenschafts(sub)disziplinen, wie z. B. der Kulturpsychologie oder Interkulturellen Psychologie, dar.

⁶⁸⁵ Bei den „anblaffenden“ Erwachsenen handelt es sich in der Regel um Männer.

⁶⁸⁶ Beim räumlichen Rückzugsverhalten muss zwischen einem „Wegrennen“ und „Weggehen“ unterschieden werden. Beide Handlungen werden von den Tao als *miyoyohyo* bezeichnet. Wohingegen „Wegrennen“ auf das Empfinden von „Angst“ (*maniahey*) hindeutet, ist dies beim „Weggehen“ nicht der Fall. Trotzdem müssen beide Verhaltensweisen aus der Akteursperspektive heraus betrachtet als *aktive* Handlungen verstanden werden, die mit Empfindungen des „Ärgers“/ der „Wut“ (*somozi*) und/ oder „Verachtung“ (*ikaoya*) einhergehen.

frühkindlichen affektiven „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) erfolgt durch eine mehr oder weniger prompt einsetzende Transformation von „Angst“ und „Scham“ in „Ärger“ und/ oder „Verachtung“, wobei die Überwindung eines *passiven* (kindlichen) Zustandes durch körperliches *Aktiv*werden herbeigeführt wird.

Die frühkindliche affektive „Angst- und Scham-Disposition“ kann nicht (oder nur teilweise) überwunden werden, wenn Kinder anstelle von „Ärger“ (*somozi*)/ „Verachtung“ (*ikaoya*) mit „Traurigkeit“/ „Niedergeschlagenheit“ (*marahet so onowned*) auf zugefügte „Ängstigungen“ und „Beschämungen“ reagieren. Wie ich in Abschnitt 8.2.5 über die *Genderspezifische Emotionalität* aufgezeigt habe, handelt es sich bei den *passiven* Emotionsregulationsstrategien um ein tendenziell weibliches Verhalten. Aufgrund kulturspezifischer Ansichten über die geringere Widerstandsfähigkeit weiblicher „Körper“ (*kataotao*), der „Weicheit und Schwäche [weiblicher] Seelen“ (*jimoyat o pahad*), bestimmter sozial-räumlicher Interaktionsmuster sowie auch der bei den Tao anzutreffenden genderspezifischen Arbeitsteilung gelingt es den meisten Tao-Mädchen und -Frauen nicht, die ihnen in der frühen Kindheit evozierte „Angst- und Scham-Disposition“ im gleichen Maße wie Tao-Jungen und -Männer zu überwinden.

Kleine Kinder werden, insbesondere wenn sie noch sehr jung sind, ständig von ihren Bezugspersonen (d. h. Erwachsenen, aber auch älteren Kindern) „geängstigt“, „eingeschüchtert“ oder „beschämt“. Die in den Kindern hierdurch hervorgerufenen affektiven Zustände erstrecken sich entlang eines Kontinuums, das alle Schattierungen zwischen den beiden moralischen Gefühlen „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) annehmen kann, weswegen ich von der Induzierung einer frühkindlichen affektiven „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) bei den Tao spreche.

Es ist wichtig zu betonen, dass es sich hierbei nicht immer um „reine“ und somit deutlich voneinander abgrenzbare Formen der „Ängstigung“ bzw. „Beschämung“ handelt. Auch die induzierten Gefühle der „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) lassen sich in vielen Situationen kaum voneinander trennen, in anderen aber sehr wohl. Aufgrund des Weltbildes und der kosmologischen Vorstellungen der Tao gehören „Scham“ und „Angst“ ebenso zusammen wie auch die (sichtbare) Menschenwelt und die (unsichtbare) Welt der Geistwesen unauflösbar miteinander verstrickt sind – auch wenn die Tao selbst alles daran setzen, „Gutes“ (*apiya*) und „Schlechtes“ (*marahet*) voneinander zu trennen.

„Angst“ ist hierbei das dominierende moralische Gefühl, weil es ontogenetisch der Entwicklung von „Scham“ vorausgeht, aber auch weil es nicht an ein sicht- und tastbares „körperliches Selbst“ (*kataotao*) gebunden ist und die Möglichkeiten seiner Kontrolle in bestimmten Situationen nur bedingt gegeben sind. „Angst“ ist eine Spezies-übergreifende Emotion, von der Tiere und selbst Geistwesen ergriffen werden können: Wenn die Männer des Dorfes „furchterregend“ (*masozi*) auftreten, trauen sich die böartigen *Anito* nicht, näher heran zu kommen. Da Geistwesen jedoch im Gegensatz zu den

„lebenden Menschen“ normalerweise über keinen eigenen „Körper“ mehr verfügen, empfinden sie in der Regel auch keine „Scham“ mehr.⁶⁸⁷

Auch in der Menschenwelt ist „Scham“ nur so lange ein moralisches Schutzschild, wie andere Personen anwesend sind und ihre schützenden Augen auf alles richten. Bei der Behandlung der allgemeinen Interaktionsmuster habe ich dargestellt, dass die Dorfföfentlichkeit ein Garant für schambewusstes Verhalten der Menschen ist und dass die Tao sich in die schützende Nähe anderer begeben, um „schlechten Einflüssen“ zu entgehen (vgl. Kap. 18). Während „Angst“ ohne „Scham“ existieren kann, ist dies anders herum nicht möglich. Denn „Scham“ ist an sich eine Form der Sozialangst, der Angst vor sozialem Ausschluss.

Teilweise „amüsieren“ (*yapiya piyalalamen*) sich die Bezugspersonen über die „unreifen“ kindlichen Reaktionsweisen, die sie ebenso abstoßend wie faszinierend finden. Die Bezugspersonen agieren häufig ambivalent, da ihr objektifizierendes Verhalten und ihre Form der Machtausübung über die Kinder sowohl bedrohlich-feindliche als auch fürsorgliche Elemente aufweist. So kommt es öfter vor, dass eine Bezugsperson ein Kind zunächst absichtlich „ängstigt“, „beschämt“ oder auf sonst eine Weise „irritiert“, um ihm dann, wenn es fast zu „weinen“ (*amlavi*) anfängt, eine „Süßigkeit“ (*ikasi*) zu reichen, „durch die es getröstet und durch die seine Seele wieder gefestigt werden soll“ (*ipowringen*). Diese Ambivalenz im Verhalten gegenüber Kindern kommt u. a. im taiwanesischen Konzept des „Niedlich-Seins“ (可愛 *ke'ai*) zum Tragen, das ich weiter oben behandelt habe.

Die frühkindliche affektive „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) bei den Tao muss im Laufe des Lebens sukzessiv überwunden werden. Für heutige Kinder und Jugendliche stellt dies eine große Herausforderung dar, weil ihnen das Einschlagen des hierfür notwendigen traditionellen kulturellen Entwicklungspfad aufgrund ihres Eingebundenseins in das allgemeine Schulsystem verwehrt bleibt (siehe 26.4.3). Viele Gefühle sind nach wie vor an die traditionelle Lebensweise gebunden, da sie unmittelbaren Bezug auf die Produktion und Erbeutung von Nahrung sowie auch deren Redistribution nehmen. Heranwachsende müssen lernen, ihre „Furchtlosigkeit“ (*jimaniahey*) in vielen Situationen demonstrativ zu Schau zu stellen. Sie unterbinden das Erleben von „Scham“, indem sie ihr Denken, Fühlen und Handeln an den Werten und Normen des *iwawalam so tao* ausrichten. Eine

⁶⁸⁷ Die Körperlichkeit der *Anito* ist eine schwer zu definierende Angelegenheit. Sie läuft herkömmlichen westlichen Vorstellung eines Cartesianischen Dualismus zuwider, da die Trennung von „Körper“ und „Geist“ bei den Tao keine absolute ist. Denn unter bestimmten Voraussetzungen erscheinen bösertige Geistwesen als Tiere oder Pflanzen. So werden von den Tao eine bestimmte Schmetterlings- (*pahad no anito*) und Eulen-Art (*totoo*), aber auch Raupen, Ameisen, „Geister-Fische“ (*among no anito*) sowie einige des Nachts ihre Kelche öffnende Pflanzen als Manifestationen der *Anito* betrachtet (vgl. 9.2.3). Diesen Erscheinungen ist jedoch gemeinsam, dass man sie normalerweise kaum zu Gesicht bekommt, weil sie umherflattern (Schmetterling), im Küstenwald verborgen sind (Eule), verschwindend klein sind (Insekten), ausschließlich in der Tiefsee anzutreffen sind („Geister-Fische“), oder nur in der Dunkelheit der Nacht in Erscheinung treten (bestimmte Pflanzen-Arten). Die Tao lösen die europäische Trennung von „Körper“ und „Geist“ auf, indem sie eine ambivalente Grauzone zwischen Materie und Nicht-Materie zulassen. Die *Quasi-Unsichtbarkeit* der *Anito* ist ausreichend, um die bösertigen Geistwesen außerhalb der auf *Sichtbarkeit* basierenden menschlichen Moral zu stellen. Da niemand ihr schändliches Tun beobachten kann, müssen sich die *Anito* auch nicht „schämen“.

„moralisch rechtschaffende Orientierung“ (*apiya so nakenakem*) versetzt sie in die Lage, lebensnotwendiges „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) zu erlangen, das ihnen u. a. als Wegweiser bei der Regulation ihrer Emotionen und affektiven Zustände dienen kann (vgl. Kap. 13). „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) können auf Lanyu nur überwunden werden, wenn eine Person durch beständiges fleißiges Arbeiten ihre Teilnahme am System des Nahrungstausches gewährleistet. Durch die Bildung einer Gefolgschaft sichert sie zugleich ihre eigenen Interessen sowie auch die ihres Haushaltes ab. Ein ultimatives Ziel ist der Erwerb „kultureller Reichtümer“ (*meynakem*), zu denen heute auch „Geld“ (*nizpi*) und ein großes Auto zählen (vgl. 6.5).

In der späteren Kindheit, wenn eine Übernahme kultureller Werte und Normen weitestgehend erfolgt ist, werden „Angst“ und „Scham“ in vielen Situationen allmählich durch „Respekt“ (*ikaglow*) ersetzt, der eine reifere Form affektiven und emotionalen Erlebens darstellt. Wer sich auf „moralisch rechtschaffende“ (*apiya so nakenakem*) Weise verhält, kennt die kulturellen Regeln der „Höflichkeit“ (*'anig*) und handelt dementsprechend.

20.5 Beispiele für kindliches *mahanang*- und *jiozayan*-Verhalten

Im Folgenden möchte ich einige Beispiele für das *mahanang*- und *jiozayan*-Verhalten von Säuglingen, Kleinkindern und Kindern geben. Es handelt sich hierbei um ein Verhalten, das mir nach einigen Monaten im Feld kaum noch auffiel, da es sehr häufig bei Tao-Kindern aller Entwicklungsstufen zu beobachten war und sich schließlich auch mir als ein „normales“ kindliches Verhalten einprägte. Die aufgeführten Episoden wurden von mir auf systematische Weise beobachtet und gewähren einen Überblick über die Entwicklung des kindlichen *mahanang*- und *jiozayan*-Verhaltens in den jeweiligen Entwicklungsaltern. In meiner Darstellung folge ich dem chronologischen Entwicklungsalter der von mir beobachteten Kinder, das sich über eine Zeitspanne von 10 Monaten bis 5 Jahren erstreckt. Während Säuglinge durch „Einschüchterung“ „ruhig“ gestellt werden (siehe Kap. 21-22), kommt bei Kleinkindern vermehrt „Beschämung“ als eine soziale Praktik der Bezugspersonen (und später der Peers) hinzu (siehe Kap. 23). Bestimmte affektive emotionale Zustände von Tao-Kindern, wie z. B. „weinen“ (*amlavi*) oder „wütend werden“ (*somozi*), werden durch das Verhalten der Bezugspersonen kulturell überformt (siehe Kap. 24-25).

Baby (10 Monate)

Am Vorabend des „Chinesischen Frühlingsfestes“ (過年 *guonian*)⁶⁸⁸ gehen zwei Mädchen im Alter von 13 und 15 Jahren mit einem in der Karre sitzenden 10 Monate alten Baby spazieren. Das Baby kann aufgrund einer Bügelvorrichtung die Karre nicht verlassen. Das ältere der beiden Mädchen verschwindet hinter einem Auto, um sich eine Afro-Perücke aufzusetzen. Sie benutzt den Außenspiegel, um zu überprüfen, ob die Perücke gut sitzt. Dann kommt sie wieder hinter dem Auto hervor und gesellt sich zum jüngeren Mädchen hinter die Karre. Beide

⁶⁸⁸ Die meisten der in Taiwan lebenden Tao kehren zum „Chinesischen Frühlingsfest“ für einige Tage nach Lanyu zurück, weil dann alle Arbeitnehmer*innen in Taiwan Urlaub gewährt bekommen. Das Dorf ist voller Menschen, alle sind in einer betont freudigen Stimmung.

Mädchen kringeln sich vor lachen und „grinsen“ (*mamin*) meiner Frau und Theo zu, als diese ihnen auf der Straße begegnen. Das Baby kann die ganze Zeit nicht sehen, was sich hinter ihm abspielt, es sitzt regungslos in der Karre. Auf einmal nimmt die 15-Jährige die Perücke ab und setzt sie dem Baby von hinten auf. Das Baby fängt sogleich an zu protestieren. Aber das Mädchen drückt ihm die Perücke regelrecht auf den Kopf, sodass es sie nicht abschütteln kann. Es „weint“ (*amlavi*) leise und versucht, sich die Perücke abzustreifen – jedoch ohne Erfolg. Die Mädchen „lachen“ (*maznga*) und beugen sich von hinten über die Karre. Das Baby kann zunächst nichts sehen, weil ihm die Perücke über die Augen gerutscht ist. Es „weint“ mit geöffnetem Mund und strampelt mit Armen und Beinen.

Die Mädchen schieben das leise „weinende“ Baby bis zur Hauptstraße in der Nähe des Ladens. Dort treffen sie auf etwa zehn Männer mittleren Alters, die in einer gelockerten Stimmung sind, weil sie Alkohol getrunken haben. Als die Männer das Baby mit der Afro-Perücke sehen, brechen sie in Gelächter aus. Ein Mann tritt aus der Gruppe hervor und nimmt dem Baby die Perücke ab, um sie sich selbst aufzusetzen. Er führt lustige Posen vor den anderen Männern auf. Alle brüllen und kreischen vor Lachen. Das Baby sitzt derweil unbeachtet in der Karre und „weint“. Es dauert etwa 2-3 Minuten, bis es sich von allein wieder beruhigt hat und sein Wimmern verstummt. Sein „Blick ist ins Nichts gerichtet“ (*jiozayan*).⁶⁸⁹
(BeoPro_108)

Das Baby in der oben aufgeführten Episode ist mit 10 Monaten noch zu jung, um sein Bedürfnis zu „weinen“ (*amlavi*) zu unterdrücken. Die Mädchen, aber auch die Männer, behandeln das Baby wie ein Objekt, was u. a. daraus ersichtlich wird, dass die Perücke ihm von hinten aufgesetzt wird und niemand einschreitet, als es „weint“. Sein „Weinen“ wird nicht als Appell wahrgenommen, es aus dieser misslichen Situation zu befreien. Es hat anscheinend die Erfahrung gemacht, dass niemand auf seinen Protest reagiert; sein „Weinen“ (oder besser gesagt „Wimmern“) ist deshalb nicht auf andere gerichtet, sondern dient vielmehr der eigenen Beruhigung. Es hat nicht gelernt, sein „Weinen“ instrumentell einzusetzen⁶⁹⁰, wodurch sich auch die geringe Lautstärke erklären lässt. Bald wird es in vergleichbaren Situationen gar nicht mehr „weinen“, sondern sie „ruhig“ (*mahanang*) über sich ergehen lassen. Sein ins „Nichts“ gerichteter Blick, der von den anderen Personen abgewendet ist, ist bereits eine Vorläuferform des *jiozayan*-Verhaltens.

Mädchen (12 Monate)

Ich passe für einen Moment auf ein 12 Monate altes Mädchen auf, weil die Großmutter, die es betreut, etwas zu erledigen hat. Das Mädchen steht auf der Plattform des *tagakal* und hält sich mit beiden Händen an einem quer liegendem Brett fest, das als Rückenlehne benutzt wird. Sie schaut ununterbrochen in die Richtung, in die ihre Großmutter verschwunden ist, verhält sich aber ganz „ruhig“ (*mahanang*) und gibt keinen Ton von sich. Ich sitze einen Meter entfernt von ihr auf der Plattform und habe sie im Blick.

Da kommt ein in der Nähe des *tagakal* wohnender Mann und Vater von vier Kindern herübergelaufen und setzt sich neben das kleine Mädchen. Er geht mit dem Gesicht ganz nah an sie heran und guckt dabei abwechselnd freundlich und grimmig. Wenn er „grimmig guckt“ (*marahet so moin; masozi so moin*), hat er die Augenbrauen zusammengezogen. Das Merkwürdige an seinem „Ärger“-Display ist jedoch der lächelnde Mund. Er geht so nah an das kleine Mädchen heran, dass sich ihre beiden Köpfe an der Stirn berühren. Das kleine Mädchen lässt alles mit sich machen, verhält sich „ruhig“ (*mahanang*) und gibt nach wie vor keinen Laut von sich. Es starrt den Mann mit großen Augen an. Kurz bevor die Großmutter wiederkommt, lässt der Mann vom Mädchen ab.

(BeoPro_260)

⁶⁸⁹ Diese Episode wurde von meiner Frau beobachtet und mir unmittelbar danach in allen Einzelheiten geschildert.

⁶⁹⁰ Ein gänzlich anderer Entwicklungspfad wurde dagegen von meinem Sohn Theo beschritten, der zu diesem Zeitpunkt 1;9 Jahre alt war. Ich schrieb als Anmerkung an das oben aufgeführte Beobachtungsprotokoll: „Wenn ich mir dagegen Theo vor Augen halte: Er weiß genau, dass er durch seine „Eeh!“s sein Ziel erreichen kann. Wenn er lauter und energischer wird, werden wir auf seinen Willen aufmerksam und müssen raten, was er meint.“

Das kleine Mädchen kannte mich, aber ich war keine Bezugsperson im eigentlichen Sinn. Es fiel ihm sichtlich schwer, mit mir allein ohne die Großmutter zurückzubleiben. Diese war einfach verschwunden, ohne sich noch einmal nach der Enkelin umzusehen. Die Kleine hatte aber bereits gelernt, dass sie sich „ruhig“ verhalten musste, dass sie in dieser Situation nicht „weinen“ durfte.

Auch als der Nachbar⁶⁹¹ unmittelbar vor ihrem Gesicht Grimassen schnitt, verhielt sie sich vollkommen „ruhig“. Natürlich stellt sich die Frage nach dem Sinn des Sendens widersprüchlicher oder ambivalenter mimischer Ausdruckszeichen. Warum zog der Mann seine Augenbrauen zusammen, sodass sich zwei senkrechte Furchen zwischen seinen Augen bildeten und setzte gleichzeitig mit dem Mund zu einer Art Lächeln an? Ich vermute, dass er dem Mädchen – bewusst oder unbewusst – vermitteln wollte, dass sie den Emotionen der Menschen nicht trauen kann. Dass Emotionen etwas „Falsches“ sind, dass sie einem beim alltäglichen Überleben nicht behilflich sein können. Somit gelange ich an dieser Stelle zu einer ähnlichen Aussage wie BRIGGS (1970; 1998) über die nordkanadischen Inuit. Ich glaube auch, dass er durch seine offensiven Grimassen – die eindrucksvoller und einprägsamer kaum sein konnten – dem Mädchen das Bedrohliche des direkten Blickkontaktes vermitteln wollte. Das dichte Heranrücken des Mannes, die Berührung seiner Stirn mit der des kleinen Mädchens, verhinderte ein Abwenden des Kopfes ihrerseits. Dergleichen soziale Praktiken können erfolgen, weil Kinder mit 1 Jahr bereits gelernt haben, sich „ruhig“ zu verhalten: Sie protestieren nicht, zucken nicht zusammen und führen mit ihren Armen und Beinen keine Abwehrreaktionen aus.

Mädchen (18 Monate)

Meine Familie und ich sind die einzigen Gäste in dem Restaurant in *Yayo*.⁶⁹² Wir haben unser Essen bereits serviert bekommen und zu Ende gegessen. Die Familie des Restaurantbetreibers hat sich vorne im Restaurant an einen runden Tisch gesetzt und isst Reis mit Krebsen und Schweinefleisch. Ein 18 Monate altes Mädchen wird von ihrer Mutter auf einen Stuhl an den Tisch gesetzt. Es schmeißt jedoch sofort das vor ihm liegende Essbesteck auf den Boden. Die Mutter „blafft“ (*ioya*) das Mädchen kurz und laut an. Die Tochter gibt jedoch keinen Laut von sich und fängt auch aufgrund der Schelte nicht an zu „weinen“ (*amlavi*). Als die Mutter das Kind nun füttert, „wendet dieses seinen Kopf wiederholt ab“ (*jiozayan*). Daraufhin gibt die Mutter dem Mädchen eine Backpfeife. Sie stellt es auf den Stuhl und schimpft mit ihm. Dann setzt sie es wieder zurück auf seinen Platz, wo es „mit einem ins Nichts gerichteten Blick“ (*jiozayan*) „ruhig“ (*mahanang*) sitzen bleibt, bis wir das Restaurant verlassen haben.

(BeoPro_147)

Offensichtlich wollte das kleine Mädchen nicht essen, dies geht aus seinem Verhalten hervor, das darin bestand, das Essbesteck vom Tisch zu werfen und den Kopf beim Füttern abzuwenden. Aus Sicht der Mutter ist jedoch eine ausreichende Nahrungsaufnahme für das physische Überleben der Tochter unabdingbar, weshalb deren Verhalten eine Form des Ungehorsams darstellt. Die Tochter muss sich dem Willen der Mutter beugen, eine alternative Lösung ist nicht gegeben. Jegliches „Trotzen“

⁶⁹¹ Soweit ich weiß, gehörte er nicht zum Personenkreis, mit dem das kleine Mädchen häufig verkehrte.

⁶⁹² In den Dörfern an der Westküste Lanyus existieren mehr Einrichtungen für Touristen als an der Ostküste, die vom Hafen und Flugplatz weiter entfernt gelegen ist. In *Yayo* gibt es mehrere Restaurants, die sowohl von Chines*innen als auch einheimischen Tao geführt werden.

(*masosolien*) wird prompt und auf harsche Weise von der Mutter sanktioniert: Entweder „schimpft“ (*ioya*) sie mit dem Kind oder bringt es durch „klapsen“ (*kabagbag*) zur Raison. Wie ich weiter oben dargestellt habe, muss bei den Tao während der gemeinsamen Essenseinnahme aufgrund von kulturspezifischen Vorstellungen von Reinheit und Verunreinigung jegliche Form des „Herumlärmens“ (*valvalakan*; *amlololos*) und „Streitens“ (*macigalagalagal*; *macisangasangas*) unterbunden werden. Aus diesem Grund verhalten sich die Bezugspersonen während der Nahrungsaufnahme besonders kompromisslos.

Das kleine Mädchen hat bereits gelernt, dass es sich „ruhig“ (*mahanang*) verhalten muss und dass ein „Herumlärmen“ seinerseits zu wiederholtem „Ausschimpfen“ (*ioya*) verbunden mit Backpfeifen und Schlägen auf die Hand führen würde. Deswegen protestiert es nur relativ kurz gegen die von ihm unerwünschte Nahrungsaufnahme. An diesem Beispiel lässt sich ebenfalls eine Vorläuferform des *jiozyan* ausmachen, die darin besteht, dass das kleine Mädchen seinen Kopf ruckartig „abwendet“ und den „Blick ins Nichts schweifen lässt“. Wo soll es schließlich auch hinschauen, wenn seine Mutter feindselig reagiert und Appelle an andere sinnlos sind?

Junge (18 Monate)

Die Kinder in *Iranmeylek* haben „Winterferien“ (寒假 *hanjia*) und sind jetzt vermehrt tagsüber draußen anzutreffen. Ich gehe mit Theo spazieren. Wir treffen auf einen 18 Monate alten Jungen, der von einem 10-jährigen Mädchen betreut wird. Der Junge hat ein Spielzeugauto in der Hand, nach dem Theo (der zu diesem Zeitpunkt 21 Monate alt ist) seine Hand ausstreckt. Der kleine Junge macht auf einmal eine gegen Theo gerichtete ruckartige Schlagbewegung mit der Hand, in der er das Auto hält. Das Mädchen sagt bestimmt, aber freundlich: „Das geht nicht!“ („不行!“ „*Bu xing!*“).

Einige Minuten später schaut Theo im Abstand von 3-4 Metern immer wieder zu dem Jungen herüber, weil er nach wie vor gerne das Auto haben würde. Dies ist auch dem kleinen Jungen klar, der nun die Hand, in der er das Auto hält, nach oben streckt, um es so außerhalb von Theos Reichweite zu bringen. Schließlich gibt das 10-jährige Mädchen Theo das Spielzeugauto. (Ich habe jedoch nicht gesehen, wie sie es dem kleinen Jungen entwendet hatte.) Der kleine Junge steht in der Nähe des Mädchens und macht große Augen – manchmal guckt er zu Theo hinüber, aber nicht die ganze Zeit. Er spielt nicht, sondern steht einfach nur da.

Es ist nichts zu machen, Theo ist auch nach 5 Minuten nicht bereit, dem kleinen Jungen sein Spielzeugauto wiederzugeben. Ich gehe zwischenzeitlich nach Hause, um eines von Theos Spielzeugautos zu holen, das ich dem Jungen als Ersatz geben möchte. Doch als ich mich vor ihm hinsetze, um es ihm zu überreichen, schüttelt er nur stumm den Kopf. Irgendwie schaffe ich es schließlich doch, Theo das Auto zu entwenden, ohne dass er protestiert. Der kleine Junge nimmt sein Auto entgegen, ihm ist allerdings keine „Freude“ (*masarey*) anzumerken.

Ein paar Minuten später stehe ich mit Theo bei einer Gruppe Drittklässlerinnen, die aus einer Styroporverpackung eine Art „Lotterie“ gebastelt haben, bei der man kleine Gegenstände gegen ein geringes Entgelt gewinnen kann. Dort steht auch das 10-jährige Mädchen mit dem kleinen Jungen auf dem Arm. Einem spontanen Impuls folgend strecke ich meine Arme nach dem Jungen aus und sage: „Kleiner Bruder!“ („弟弟!“ „*Didi!*“). Das Mädchen gibt mir den Jungen auf den Arm. Kaum habe ich ihn genommen, verzieht sich sein Gesicht zu einem weinerlichen Mund; er bleibt jedoch „regungslos“ (*mahanang*) und lässt keinen Ton entweichen. Ich merke, wie der Körper des Jungen erstarrt, wie er alle seine Muskeln angespannt hat. Er weicht weder vor mir zurück noch strampelt er oder drückt mich weg. Er „schaut mich nicht an“ (*jiozyan*), sein „Blick ist zur Seite ins Nichts gerichtet“. Ich breche aus ethischen Gründen das „Experiment“ ab und gebe den kleinen Jungen dem Mädchen wieder zurück auf ihren Arm.

(BeoPro_102)

Bei diesem Beispiel habe ich mich aus zwei Gründen entschlossen, die recht lange Vorgeschichte mit dem Spielzeugauto aufzuführen: Zum einen geht aus ihr hervor, dass der kleine Junge sich auch in für ihn stressigen oder als bedrohlich empfundenen Momenten „ruhig“ verhält; zum anderen wird dadurch deutlich, dass Theo und ich aus seiner Sicht potenzielle Aggressoren sind, vor denen man sich in Acht nehmen muss. Sein „stumm erduldet“ (*pahekheken o onowned*) Unwille, als ich ihn auf den Arm nehme, muss auch im Kontext dieser Vorgeschichte betrachtet werden.

Der kleine Junge verhält sich die gesamte Episode über „ruhig“ und „zurückhaltend“ (*mahanang*), nur einmal versucht er, Theos aufdringliches Einfordern des Spielzeugautos durch einen Schlag abzuwehren. Schläge dieser Art stellen ein Verhaltensmuster älterer Säuglinge und Kleinkinder dar, die auf diese Weise Gefühle der „Wut“ (*somozi*) gegenüber nicht-verwandten anderen (*kadwan tao* bzw. *dehdeh*) nach außen hin ableiten. Diesen Schlagbewegungen ist gemeinsam, dass sie jäh und unvermittelt erfolgen und zuvor und danach von einem „ruhigen“ und indifferenten Verhalten der kleinen Kinder (in der Regel Jungen) begleitet werden (siehe Kap. 22; vgl. auch 18.1).

Für sein Alter hat der kleine Junge sein Bedürfnis zu „weinen“ bereits recht gut unter Kontrolle. Nur einmal, als ich ihn auf den Arm nehme, verziehen sich seine Mundwinkel nach unten. Er schafft es jedoch, sich *durch Muskelanspannung* zu regulieren und den Impuls zu „weinen“ zu unterdrücken. Es handelt sich hierbei um eine Muskelanspannung, die den gesamten Körper umfasst und in ähnlicher Form auch bei der weiter oben besprochenen „Angststarre“ (*maniahey so pahad*) auftritt (vgl. 18.7).

Der kleine Junge hat bereits gelernt, dass „weinen“ (*amlavi*), „protestieren“ und „wütend werden“ (*somozi*) sowie das Zeigen von „Angst“ (*maniahey*) von den anwesenden Personen – Erwachsenen wie älteren Kindern – durch „Auslachen“ (*maznga*) „beschämt“ wird. Das ausgelacht Werden durch die Bezugspersonen sowie auch zufällig anwesende Dorfbewohner*innen wird von Tao-Kindern als unangenehm empfunden, da es – zumindest aus ethischer Sicht – „Scham“ (*masnek*) induziert (siehe Abschnitt 23.5 über die *Diversen Bedeutungen des Lächelns/ Lachens*). Die Antizipation des „Ausgelachtwerdens“ verhindert, dass der kleine Junge sich körperlich wehrt, als er von mir auf den Arm genommen wurde. Denn sein gesamtes soziales Umfeld hätte darin ein unreifes und unwillkürliches Verhalten gesehen, eine ungefilterte Entleerung seines *onowned*, eine Gefühlsreaktion ohne Sinn und Verstand, einen Ausdruck seines mangelhaft entwickelten *nakenakem*.

Auch in diesem Beispiel tritt *jiozayan*-Verhalten auf, weil dem kleinen Jungen – ebenso wie dem kleinen Mädchen im Restaurant – gar nichts anderes übrig bleibt, als „den Blick ins Nichts zu richten“. Ich selbst bin dem kleinen Jungen suspekt, ich wirke nicht zuletzt aufgrund meines andersartigen Äußeren fremd auf ihn, außerdem bin ich der Vater und somit ein naher Angehöriger eines antagonistischen Gleichaltrigen, der ihm sein Auto „rauben“ (*mamehes; magom*) wollte. Die Situation bei mir auf dem Arm ist besser auszuhalten, wenn er mich „nicht anschaut“. Auf diese Weise kann er sich selbst suggerieren, dass ich gar nicht vorhanden bin. Auch gibt es keinen Grund, den Blick

Hilfe suchend auf das 10-jährige Mädchen zu richten, das ihn zur Zeit betreut. Da ihm in dieser Situation keine *physische* Gefahr droht, ist das Mädchen auch nicht bereit einzuschreiten. Im Gegenteil, wenn er zu „weinen“ oder auch nur zu „wimmern“ (*amlavi*) angefangen hätte, würde seine gegenwärtige Hauptbezugsperson genauso wie alle anderen Anwesenden zu „lachen“ (*maznga*) anfangen. Die in dieser Situation von dem Jungen empfundenen affektiven Zustände/ Emotionen stoßen auf keinerlei soziale Resonanz.

Junge (18 Monate)⁶⁹³

Im Laden an der Hauptstraße von *Iranmeylek* werde ich Zeuge einer Auseinandersetzung zwischen zwei kleinen Jungen (2,5 und 1,5 Jahre), die zur Verwandtschaftsgruppe des Ladenbesitzers gehören und sich ständig im Laden aufhalten bzw. dort betreut werden. Ohne einen mir ersichtlichen Grund schlägt der ältere der beiden dem jüngeren mit einer leeren Plastikflasche auf den Kopf. Der jüngere „erschrickt“ (*maogto*), fängt aber nicht an zu „weinen“ (*amlavi*). Er blickt nach vorne und dreht sich nicht zu seinen hinter ihm sitzenden Bezugspersonen – darunter seine Mutter, seine Tante, seine Großmutter sowie ein 17-jähriger Onkel – um. Seine Körperhaltung ist erstarrt, was auf eine Anspannung seiner Muskeln hindeutet.

Der Onkel springt von seinem Stuhl auf, reißt dem älteren die Flasche aus der Hand und streichelt dem jüngeren über den Kopf. In dem Moment, als die Flasche den Kopf des jüngeren traf, gab der Onkel einen entsetzten Ruf von sich: „Aaaaah!“ Auch die Großmutter, die Tante sowie die Mutter des kleinen Jungen kommentieren diese Handlung durch einen leisen Ausruf der Missbilligung. Nach wenigen Sekunden hat sich die Lage wieder normalisiert und alle kehren zu ihrer vorherigen Beschäftigung zurück.

(BeoPro_168)

Interessant ist, dass der jüngere der beiden Jungen nach dem Schlag auf den Kopf weder aufschreit noch sich nach dem Aggressor umschaute; er wendet noch nicht einmal den Kopf, um einen Appell an seine hinter ihm sitzenden Mutter oder eine andere Bezugsperson zu senden. Stattdessen verfällt er in eine Art Starre, die durchaus mit der Muskelanspannung des kleinen Jungen, den ich in der vorangegangenen Episode auf den Arm genommen hatte, vergleichbar ist. Schläge auf den Kopf gelten bei den Tao – vielleicht wenig überraschend – als besonders problematisch, da in dieser Körperregion die Freiseele *pahad* (bzw. ein zentraler Aspekt derselben) residiert (vgl. Kap. 11).

Die bereits im späten Säuglingsalter auftretende Körperstarre stellt den Versuch dar, die „Seele“ an das „körperliche Selbst“ zu binden und somit die Kontrolle über die vitalen Funktionen des Lebens aufrecht zu erhalten. Derart komplexe kulturelle Zusammenhänge werden natürlich von einem 18 Monaten alten Kind kognitiv nicht durchdrungen; doch die fortlaufende Einübung dieser Verhaltensweise durch die Anwendung bestimmter sozialer Praktiken der Bezugspersonen (und später der Peers) bewirkt, dass Kinder für den Rest ihres Lebens muskuläre Verhärtung und „ruhiges Verharren“ (*mahanang*) sowie „Blickabwendung“ (*jiozayan*) als geeignete Schutzmechanismen begreifen, um durch böswillige Geistwesen induzierte „Schreck“ (*maogto*)-Momente ohne Schaden für Leib und Seele zu überstehen.

⁶⁹³ Der Junge in dieser Episode ist nicht mit dem exakt gleichaltrigen Jungen aus der zuvor aufgeführten Episode identisch.

Theo (20 Monate)

Ich gehe mit Theo, der Enkelin unseres Vermieters (10 Jahre) und ihrer gleichaltrigen Freundin im Dorf und seiner näheren Umgebung spazieren. Die Mädchen wollen Theos Karre schieben. Die ganze Zeit fummeln sie an ihm herum und sagen ständig mit süßer Säuselstimme seinen Namen. Eine neue Variante ihres Spiels ist es, dass sie ihn umarmen wollen; doch Theo will das nicht. Auch wenn sie ihn in der Karre schieben, treiben sie ihre Späße. Sie fahren dann absichtlich ein bisschen ruckartig, was Theo nicht gefällt. Deshalb sitzt er seit einer Weile auf meinem Arm bzw. meiner Schulter, wo er vor ihren fummelnden Händen relativ sicher ist.

Theo will auf einmal von meinem Arm herunter und selbst gehen. Meine Hand will er – wie so oft – nicht greifen. Der Weg, auf dem er geht, ist etwa drei Meter breit. Links und rechts wächst Gestrüpp, auf dem er nicht gut laufen kann. Die Mädchen hocken sich breitbeinig vor ihm auf den Boden und strecken die Arme in „Fänger-Pose“ weit von sich. Dabei säuseln sie immer wieder: „Theo!“ („特奧!“ „Te'ao!“). Theo schaut nach vorne und sucht einen Weg, wie er an ihnen vorbeigehen kann. Seine Augenbrauen sind dabei leicht zusammengezogen. Er versucht, den ausgestreckten Armen der Mädchen auszuweichen, doch diese versperren ihm immer wieder aufs Neue den Weg, indem sie sich immer dorthin bewegen, wo er an ihnen vorbeigehen will. Ich bin ein paar Schritte weitergegangen und entdecke nun, in welcher Zwickmühle Theo steckt. Ich gehe zurück und strecke die Arme nach ihm aus, sodass er wieder auf meinen Arm kommen kann. Die Enkelin meines Vermieters springt auf und drückt Theo einen Kuss auf die Wange. Theo lässt den Kuss ohne Abwehr über sich ergehen.

(BeoPro_57)

Sicherlich ist es nicht ohne weiteres möglich, meinen Sohn Theo in eine Beschreibung und Analyse kindlichen *mahanang*- und *jiozayan*-Verhaltens bei den Tao aufzunehmen. Da er jedoch während seines Aufenthaltes auf Lanyu immer wieder sozialen Praktiken ausgesetzt war, die eben dazu dienten, ein entsprechendes Verhalten in den Tao-Kindern hervorzulocken, ist seine Reaktion auf diese Verhaltensweisen dennoch interessant und aufschlussreich.⁶⁹⁴

Das Besondere an der oben aufgeführten Episode ist das, was *fehlt*. Denn im Gegensatz zum Beginn unseres Aufenthaltes bei den Tao (der zu diesem Zeitpunkt ca. 2,5 Monate zurücklag) ließ Theo die beiden Mädchen nun weitestgehend gewähren, er hatte also gelernt, das ständige Befummeln seiner Beine und anderer Körperteile, ohne „wütend“ (*somozi*) zu werden, „still“ und „ruhig“ (*mahanang*) über sich ergehen zu lassen und „nicht weiter zu beachten“ (*jiozayan*).

Vor nicht allzu langer Zeit war von ihm in solchen Situation noch ein „wütendes“ „Eeeeh!“ zu vernehmen, das von abwehrenden Handbewegungen begleitet wurde. Beides wurde von den Tao (sowohl von Kindern als auch Erwachsenen) als ein Ausdruck nicht-fokussierten und somit ungerechtfertigten „Ärgers“ gedeutet. Wenn Theo auf diese Weise versuchte, die anderen auf Abstand zu halten, fingen umherstehende Tao mit großer Regelmäßigkeit an zu „lächeln“ (*mamin*) oder zu „lachen“ (*maznga*), und manchmal konnte ich leise dahergesagte Kommentare wie „Er wird wütend“ („他會生氣.“ „*Ta hui shengqi.*“) vernehmen (siehe auch 25.2.1).⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ Ich habe ebenso wie meine Frau während der Forschung versucht, unsere beiden Kinder möglichst nicht in Situationen geraten zu lassen, in denen sie den von mir weiter unten beschriebenen „beschämenden“ Sozialisationspraktiken ausgesetzt waren. Ein völliges Abschirmen vor den Tao-Kindern war von unserer Seite allerdings weder erwünscht noch in irgendeiner Weise praktikabel.

⁶⁹⁵ Mir fiel bei der Protokollierung der oben aufgeführten Episode das nun einsetzende qualitativ andere Verhalten meines Sohnes regelrecht auf, denn ich notierte hierzu in meinem Feldtagebuch: „Wenn ich es genau betrachte, dann ist Theo bereits eine Stufe weiter: Er lässt die beiden Mädchen an seinen Beinen herumfummeln und versucht nicht mehr, ihre zwickenden Finger abzuwehren. Als wir vor dem Schweinegatter stehen, auf dem Georgs Füße guten Halt haben, blickt er

Das ständige Befummeln oder Kneifen/ Zwicken stellt eine weit verbreitete Strategie dar, älteren Säuglingen und Kleinkindern beizubringen, „Unangenehmes zu ertragen“ und „stoisch zu erdulden“ (*pahekheken o onowned*) (siehe 21.2). Sie erlernen dabei wichtige kulturelle Techniken wie das Unterdrücken von Schmerzen und das Nicht-Zulassen von „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*). Außerdem erfahren sie, dass sie als jüngste Mitglieder der Gemeinschaft andere über sich (d. h. ihren „Körper“) bestimmen lassen müssen. Auf diese Weise wird eine psychische Disposition sozialisiert, die darin besteht, sich selbst nicht so wichtig zu nehmen und „Schlechtes“ (*marahet*) möglichst nicht an sich heranzulassen, indem man es „unterdrückt“, „verdrängt“ oder sich sonst wie davon „ablenkt“ (*topikabobwa; naziboan; jiozayan*). Denn ältere Säuglinge und Kleinkinder haben bei den Tao – so wie auch Theo – keine andere Wahl: Nur wenn sie das Betatschen und Befummeln „ruhig“ (*mahanang*) über sich ergehen lassen, wird es irgendwann aufhören.⁶⁹⁶

Doch wenn Kinder sich gegen die von ihnen erfahrene Behandlung auflehnen und körperlich zur Wehr setzen, wenn sie nach dem Selbstverständnis der Tao „wütend“ werden, fangen alle Anwesenden zu „lachen“ an. Sie lassen die Episode länger andauern und treiben weitere aus ihrer Sicht „amüsante Scherze“ (*yapiya piyalalamen*) mit den Kindern. Kindliche Demonstrationen von „Ärger“/ „Wut“ laufen somit ins Leere, sie führen keineswegs dazu, dass die unangenehme Behandlung aufhört. Früher oder später machen Tao-Kinder – und anscheinend auch Theo – die Erfahrung, dass „Weggucken“ und „ruhiges Verharren“ unter den gegebenen Umständen die taktisch beste Lösung darstellt.

Mädchen (ca. 3 Jahre)

Ich gehe mit Theo spazieren, wir begegnen einem ca. 3-jährigen Mädchen und einem 4-jährigen Jungen, die uns fortan bei unserer Tour durch das Dorf begleiten. Der in der Karre sitzende Theo (zu diesem Zeitpunkt 19 Monate alt) wehrt alle Annäherungsversuche der beiden Kinder mit einer Handbewegung ab, wobei er „Nei-nei“ (Nein) sagt. Die Tao-Kinder sind von Theos Verhalten irritiert, der Junge bezeichnet sein Gebaren als „unhöflich“ (沒有禮貌 *mei you limao*). Das kleine Mädchen und der Junge stehen verwundert um Theo herum; sie haben keine Erklärung für seine Reaktion.

Als wir unsere Wohnung erreichen, bleibt der Junge draußen vor der Haustür stehen, wahrscheinlich ist ihm die Situation unheimlich. Doch das Mädchen folgt uns nach drinnen. (Es war bereits vor einigen Tagen bei uns und aß dort sogar zusammen mit meiner Frau und Theo zu Mittag.) In der Wohnung greift Theo dem kleinen Mädchen immer wieder an die Brust.⁶⁹⁷ Seine Greifbewegungen gleichen einem Grabschen oder Kneifen. Dem Mädchen ist Theos „Attacke“ sichtlich unangenehm. Es „schaut konzentriert nach oben in die Luft“, setzt sich aber nicht zur Wehr und „verharrt bewegungslos“ (*mahanang*). Es geht erst ein paar Schritte rückwärts (bzw. wird von Theo nach hinten gedrängt) und verschwindet dann durch unsere Haustür nach draußen. Durch das Mückengitter schaut sie Theo noch einmal drei Sekunden lang an, bevor sie die Treppe heruntergeht.

(BeoPro_31)

die Schweine an und lässt die Mädchen gewähren. Er hat gelernt, dass es nichts bringt, gegen das permanente Befummeln aufzubegehren und dass stattdessen ignorieren die einzige Lösung darstellt (FTB_3_263).“

⁶⁹⁶ Natürlich besteht auch die Möglichkeit, dass Tao-Kinder diese Art der körperlichen Zuwendung in bestimmten Situationen durchaus als angenehm empfinden.

⁶⁹⁷ Im Vergleich zu den Tao-Kindern war Theo von ungewöhnlich großer Statur. Von erwachsenen Tao wurde sein Alter mitunter auf 3 Jahre geschätzt, obwohl er erst zum Ende seines Aufenthaltes auf Lanyu 2 Jahre alt wurde. Aus diesem Grund stellte es trotz des beachtlichen Altersunterschiedes für ihn kein Problem dar, sich körperlich gegenüber dem Mädchen durchzusetzen.

Theo bringt mit seinem Verhalten die Erwartungshaltung der beiden Tao-Kinder durcheinander, denn aus ihrer Sicht müsste er sich den älteren Kindern gegenüber eigentlich „ruhig“ und „still“ (*mahanang*) verhalten. Als er nicht von den beiden Kindern befummelt werden wollte, protestierte er lautstark mit abwehrenden Handbewegungen. Der Junge kommentierte dieses aus seiner Sicht merkwürdige Verhalten sogleich als „ unhöflich“. Als das Mädchen uns in die Wohnung folgte, war Theo offensichtlich nicht damit einverstanden. Anstatt sich jedoch wie die Tao-Kinder in seinem Alter zurückzunehmen und „ruhig“ und „passiv“ zu bleiben (*mahanang*), bedrängte er durch sein Grabschen und Kneifen das kleine Mädchen, das anscheinend kein kulturelles Skript für eine derartige Situation bereit hielt und seinerseits in eine passive, „ruhige“ Starre verfiel, wobei es nach *jiozayan*-Art den „Blick abwandte“ bzw. „nach oben in die Luft schaute“.

Ich möchte noch eine von mir beobachtete Episode aufführen, in der ein Tao-Kind mit einem Geistwesen interagiert. Eine plausible Interpretation des *mahanang*- und *jiozayan*-Verhalten des betroffenen Kindes in der vorliegenden Situation kann allerdings nur erfolgen, wenn man um die kulturelle Bedeutung des „Ritualdolches“ (*savali*; *takzes*) bei den Tao Bescheid weiß.

Junge (5 Jahre)

Die GYB-Klasse der DQGX ist auf Exkursion in den Nachbarort *Ivalino*, einem der beiden Dörfer Lanyus, in dem auch heute noch traditionelle Häuser existieren. Die beiden chinesischen Erzieherinnen der GYB-Klasse haben mich gebeten, sie auf dem Ausflug zu begleiten, da sie aufgrund von Sprach- und Verständigungsproblemen unsicher im Umgang mit Johann sind. Ein 40-jähriger Mann aus dem Dorf zeigt den Kinder die *vahey* seiner Eltern, in der er selbst aufgewachsen ist. Die Eltern des Mannes sind gerade nicht anwesend, da sie auf den Feldern arbeiten. Die meisten der Kinder waren noch nie zuvor in einer traditionellen *vahey*. Wir alle sitzen im Schlafgemach der *vahey*. Die Decke ist so niedrig, dass man sich nur kriechend darin fortbewegen kann. Selbst die Kinder können nicht aufrecht stehen.

Ein 5-jähriger Junge sitzt im Schneidersitz in der Nähe des Mannes, der gerade dabei ist, den Kindern das Leben in der *vahey* zu erklären. Die Kinder dürfen die „Rattan-Helme“ (*sakop*; *vinaovaod*) seines Vaters aufsetzen und auch die „Zeremonial-Dolche“ (*savali*; *takzes*) der Familie in die Hände nehmen und berühren. Auf einmal stößt der Junge aus Versehen mit dem Kopf an einen über ihm an der Decke hängenden „Dolch“. Er „bleibt bewegungslos sitzen“ (*mahanang*) und senkt den Kopf. Er verbirgt das Gesicht mit beiden Händen. Der Mann „lächelt“ (*mamin*) und schaut zu dem Jungen herüber. Dann streichelt er ihn mit ausgestrecktem Arm den Kopf und fährt mit seinen Erklärungen fort. Auch ein neben dem Jungen sitzendes Kind aus der GYB streichelt den Jungen an der Schulter. Nach etwa 15 Sekunden hört der Mann auf, den Jungen zu streicheln. Der Junge beruhigt sich wieder und nimmt eine normale Sitzhaltung ein.

(BeoPro_140)

„Dolche“ gelten bei den Tao als magische Sanktionierungsinstanzen. Sie werden auch heute noch von Tao-Männern getragen, wenn es im Dorf einen Todesfall zu beklagen gibt. Man sagt, dass die *Anito* vor den Metall-Klingen der „Dolche“ „Angst“ (*maniahey*) empfinden.⁶⁹⁸ „Dolche“ gehören ebenso wie „Helme“, „Brustpanzer“ (*kalokal*) und „Speere“ (*cinalolot*) zu Objekten, welche die Zeiten überdauern und von Vätern an ihre Söhne vererbt werden. „Dolche“, mit denen „getötet“ (*mizakazakat*) wurde,

⁶⁹⁸ Da es sich bei den *Anito* um intellektuell minderbemittelte Geschöpfe handelt, ist es hierbei unerheblich, ob das Eisen scharf oder stumpf ist.

verfügen über besondere magische Kräfte. Sie sollten besser nicht angefasst werden, da sie Krankheiten übertragen können (DE BEAUCLAIR 1958).⁶⁹⁹

Ich nehme an, dass der 5-jährige Junge zumindest vage über die Bedeutung des „Ritualdolches“ Bescheid wusste.⁷⁰⁰ In (beinahe) allen Tao-Haushalten hängen „Ritualdolche“ von der Decke, um die Bewohner*innen vor einem Eindringen der *Anito* zu schützen. Kinder nehmen diese Objekte wahr, dürfen sie jedoch unter keinen Umständen berühren. Väter und Großväter legen Ritualwaffen niemals in Anwesenheit jüngerer Kinder an, weil ansonsten die Gefahr besteht, dass ihre unwissenden „Seelen“ durch die bedrohliche Präsenz der Waffen „erschreckt und verängstigt“ (*ni nyaniahey*) werden würden. Auf alle Fälle soll verhindert werden, dass kindliche „Seelen“ Tao-Männern bei „gefährlichen“ (*ikeynanawa*) Aktivitäten wie z. B. der Bestattung eines Leichnams folgen (vgl. 11.1.2). Denn jegliche Begegnung mit den *Anito*-Geistwesen führt dazu, dass diese entweder von den böartigen Geistwesen gefangen genommen werden oder aber „panikartig davonfliegen“ (*somalap so pahad*) und ihren Weg nicht mehr zurück ins Dorf finden.⁷⁰¹

Besonders problematisch ist es, wenn eine außenstehende Person die „Dolche“ anderer Familien berührt. „Dolche“ können mit Zaubersprüchen versehen sein (vgl. 11.1.2). Ruht ein Todesfluch auf einem „Dolch“, können fremde Personen, die diesen berühren, auf magische Weise ums Leben kommen. Vor diesem Hintergrund ist es nachvollziehbar, dass der Junge beim unabsichtlichen Berühren des von der Decke hängenden „Dolches“ einen großen Schrecken bekam und „um Leib und Seele fürchtete“ (*maniahey so pahad*).

⁶⁹⁹ DE BEAUCLAIR (1958: 99) schreibt: „Such a weapon was considered animated, the owner could talk to it, and use it for the purpose of black magic, i.e. send it to his enemies. The curved upper bar of the handle is looked upon as wings, by means of which the dagger can fly.“ Hieraus geht hervor, dass die „Ritualdolche“ (*savali; takzes*) der Tao Parallelen zu malaiischen Schwertern und indonesischen *kris* aufweisen, denen ähnliche Eigenschaften nachgesagt werden.

⁷⁰⁰ Hierfür spricht auch die Tatsache, dass er bei seinem Großvater aufwuchs, der (wie allgemein bei Angehörigen dieser Generation üblich) über eine konservative Werteorientierung verfügte.

⁷⁰¹ Väter von Säuglingen und Kleinkindern nehmen deshalb aus Sicherheitsgründen nicht an den Bestattungen von Angehörigen teil. Auch wenn Väter Speerfischen gehen, dürfen ihre Kinder die Harpunen nicht zu Gesicht bekommen.

21 Sich wie ein Anito verhalten

Jüngere Tao-Kinder werden von ihren Bezugspersonen (sowie gelegentlich auch von älteren Peers) bewusst „geängstigt“ (*anianniahin*) und außerhalb ihres Gesichtsfeldes an diversen Körperteilen berührt. Im Säuglingsalter können Kinder diese Berührungen noch nicht zuordnen. Die lokalen Modelle von Person, Emotion und Entwicklung machen es aus Sicht der Tao erforderlich, dass der von Geburt an bestehende Schreck-Reflex (*startle response*) unterbunden und kulturell überformt wird. Ältere Säuglinge und Kleinkinder müssen lernen in Momenten des „Erschreckens“ (*maogto*) „ruhig“ (*mahanang*) zu bleiben, damit ihre „Seele“ (*pahad*) keinen Schaden nimmt.

Die in diesem Kapitel vorgestellten Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen sind inszenierte Dramen, in denen Tao-Kindern von ihren Bezugspersonen eine Begegnung mit böswilligen Geistwesen vorgetäuscht wird. Ich gelange zu dieser Einschätzung auf der Grundlage systematischer Beobachtungen von Bezugspersonen-Kind-Interaktionen, die erstaunliche Ähnlichkeiten zu den Machenschaften der Anito aufweisen. Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass es sich um eine ethische Interpretation handelt, die von den Tao selbst so nicht hergestellt oder zumindest nicht verbalisiert wird.

Nach meinem Verständnis wird der Anito-Glaube der Tao in jeder Generation erneut durch bestimmte frühkindliche Sozialisationserfahrungen hervorgerufen. Die Anito werden als real existierende Gestalten erlebt, weil sie bereits in einem sehr frühen Entwicklungsalter auf affektiv-phänomenologische Weise von Tao-Kindern erfahren werden. Sie sind nach dieser Lesart eine Projektion unangenehmer und angsteinflößender Kindheitserfahrungen, die in Form einer affektiven Disposition weiterbestehen und in spezifischen Situationen immer wieder aufs Neue reaktiviert werden können.

Den von mir mit den Anito assoziierten Praktiken ist gemeinsam, dass sie auf einer Induktion des moralischen „Angst“ (*maniahey*)-Gefühls basieren. Sie treten zu einem ontogenetisch frühen Zeitpunkt im Leben von Tao-Kindern auf, in dem das Erleben von „Scham“ (*masnek*) aufgrund mangelnder kognitiver Reife noch nicht möglich ist (etwa zehn Monate bis 1,5 Jahre). Die frühkindliche „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) der Tao muss bei genauerer Betrachtung als ein Prozess angesehen werden, bei dem „Angst“ induzierende Praktiken den „Scham“ induzierenden Praktiken in zeitlicher Abfolge vorausgehen. Das Gefühl der „Angst“ wird durch die nachfolgend induzierte „Scham“ kulturell überformt. Auf diese Weise entsteht eine Mischung aus beiden emotionalen Qualitäten, die nun in vielen Situationen nicht mehr eindeutig voneinander zu unterscheiden sind. Ich werde zunächst in den Kapiteln 21 + 22 Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen behandeln, die primär auf einer Induzierung von „Angst“ basieren, um dann in den Kapiteln 23 bis 25 auf primär „Scham“ induzierende Praktiken zu sprechen zu kommen.

Meine Darstellung *Anito*-ähnlicher Sozialisationspraktiken bei den Tao beginnt mit einer Schilderung diverser Strategien des „Bedrohens“ und „Ängstigen“ (*anianniahin*), die ich überblicksartig vorstelle. Danach gehe ich auf eine Sonderform des „Ängstigen“ ein, die in einem systematischen *Zwicken, Kneifen und Piken* jüngerer Kinder besteht. Als letztes wende ich mich den sogenannten Abhärtungsübungen der Tao zu, die allesamt auf den Schutz der kindlichen „Seelen“ ausgerichtet sind.

21.1 „Bedrohen“ und „ängstigen“ (*anianniahin*)

Viele der von den kindlichen Bezugspersonen und später den Peers angewandten Sozialisationspraktiken sind potenziell „bedrohlich“ und somit „Angst“ (*maniahey*) induzierend. Da Tao-Kinder aufgrund des harschen unidirektionalen und erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstils ihrer Bezugspersonen dazu angehalten werden, sich auch in Stress-Situationen „ruhig“ (*mahanang*) zu verhalten, können sie sich bestimmten „Angst“ (*maniahey*) einflößenden Quellen nicht ohne Weiteres entziehen. Bezugspersonen und ältere Peers nutzen diese Situation aus, indem sie jüngere Kinder mit angsteinflößenden Objekten und/ oder Handlungen konfrontieren. Da Tao-Kinder sich in diesen Situationen nicht auf direkte Weise zur Wehr setzen können – jegliches „Herumlärmen“ (*valvalakan; amlololos*) oder Strampeln wird sogleich durch „böse Blicke“ (*marahet so moin*) und „Klapse“ (*kabagbag*) auf die Hände von den Bezugspersonen sanktioniert – lernen sie Angsteinflößendes durch „Nicht-Beachten“ bzw. „Ignorieren“ (*jiozayan*) zu unterdrücken oder zu verdrängen.

Episoden des „Ängstigen“ (*anianniahin*) werden für gewöhnlich von einem „Lächeln“ (*mamin*) oder „Lachen“ (*maznga*) der Bezugspersonen begleitet, was auf einen frühen Beginn der „Scham“-Sozialisation verweist. Tao-Kinder werden auf diese Weise bereits als Säuglinge von ihren Bezugspersonen „beschämt“. Da sie in diesem Entwicklungsalter noch keine mentalen Konzepte für das Empfinden von „Scham“ (*masnek*) herausgebildet haben, stellt sich eine „Scham“ induzierende Wirkung zunächst noch nicht ein. Dennoch kann dies als eine Form des Prädispositionalen Primings angesehen werden.

Viele der von mir im Feld beobachteten „Angst“ einflößenden Episoden gleichen der von Robert I. LEVY (1973: 448) beschriebenen systematischen „Ängstigung“ tahitianischer Kinder, die dadurch herbeigeführt wird, dass Säuglingen und Kleinkindern von ihren Bezugspersonen wiederholt „Angst“ induzierende Objekte (z. B. Puppen) vors Gesicht gehalten werden. Sowohl Tahitianer*innen als auch Tao sind bei der Auswahl der zum „Ängstigen“ verwendeten Objekte sehr kreativ; entscheidend ist, dass jüngere Kinder davor „Angst“ empfinden.

Ich habe das „Ängstigen“ von jüngeren Tao-Kindern mehrere Male im Zusammenhang mit „Einsiedlerkrebsen“ (寄居蟹 *jijuxie*) erlebt, die an den Küsten Lanyus sehr häufig anzutreffen sind. Diese Krebsart versteckt sich gerne in Schneckenhäusern. Wenn man eine davon ruhig in der Hand

behält, kommt der Einsiedlerkrebs langsam herausgekrochen. Er sieht aus wie eine kleine Spinne mit dicken Beinen. Es gibt aber auch bedeutend größere Exemplare, sogar solche, welche die Größe einer Faust erreichen. Fast alle kleinen Kinder reagieren auf Einsiedlerkrebse zunächst mit „Angst“ – oder zumindest Skepsis – und nur selten mit „Neugier“ (好奇 *haoqi*).

Ich kann die auf „Ängstigung“ basierenden Sozialisationspraktiken der Tao besonders gut am Beispiel meines Sohnes Theo aufzeigen, der sich während meiner Feldforschung genau in dem Alter befand, in dem Kinder auf Lanyu einer derartigen Behandlung unterzogen werden. Ein weiterer Grund, weshalb ich Theo als „Protagonisten“ ausgewählt habe, besteht in der besonderern Detailfülle der ihn betreffenden Episoden: Da ich als betreuende Bezugsperson immer unmittelbar anwesend war, konnte ich besonders gut beobachten, was sich bei ihm und um uns herum abspielte.

Theo (19 Monate)

Ich bin mit Theo, Johann und meiner Frau zum *Dongqing*-Fluss (東清溪 *Dongqing xi*) gegangen, der z. Zt. Niedrigwasser führt. Auf dem Weg dorthin haben wir ein 5-jähriges Mädchen aus der GYB mitsamt ihrer 8-jährigen Schwester getroffen, die uns dorthin begleitet haben.⁷⁰² Wir versuchen, mit Steinen einen Staudamm zu bauen.

Die 8-Jährige hat einen Krebs gefangen und hält ihn Theo vors Gesicht. Dieser schaut mit großen Augen den Krebs an und versucht, sich von ihm abzuwenden. Er hat jedoch keine Chance, denn egal wohin er seinen Kopf dreht, befindet sich der Krebs sogleich wieder vor seinem Gesicht. Das Mädchen „lächelt“ (*mamin*) Theo dabei an.

Als Theo verzweifelt zu „wimmern“ (*amlavi*) anfängt, nehme ich ihn auf den Arm. Seine Augenbrauen sind innen hochgezogen, die Mundwinkel nach unten. Doch die 8-Jährige findet auch jetzt einen Weg, um Theo zu „ängstigen“ (*aniannahin*): Sie nestelt mit dem Krebs an Theos Bein herum. Hiergegen kann Theo nichts ausrichten, da er seine Beine nicht aus ihrer Reichweite entfernen kann. Ich sage dem Mädchen, dass es damit aufhören soll: „Er will das nicht! Kleiner Bruder will das nicht!“ („他不要! 弟弟不要!“ „*Ta bu yao! Didi bu yao!*“).

(BeoPro_33)

Das Mädchen unternahm trotz meiner Intervention noch mehrere Versuche, Theo zu „ängstigen“. Dabei probierte es Verschiedenes aus: Zunächst presste es das Wasser aus einigen am Strand herumliegenden Wasserpflanzen, sodass eine grünliche, schleimige Kugel entstand, die es Theo an Gesicht, Arme und Beine hielt. Als Theo sich hiervon wenig beeindruckt zeigte, stopfte es ihm den grünen Ball spontan unters Hemd. Einmal erhob das Mädchen einen größeren Stein und tat so, als würde es ihn auf Theo werfen. Am Strand fand es später einen Stoffhandschuh mit dem es auf Theo zukam und ihm damit vor dem Gesicht herumfuchtelte.⁷⁰³ Als Theo keinerlei Anzeichen von „Angst“ zeigte, ließ es von ihm ab.

⁷⁰² Das Schwesternpaar wuchs in *Iranmeylek* unter prekären Verhältnissen auf. Sie waren die einzigen Kinder aus dem Dorf, die sich traute, am Fluss zu spielen, der gemeinhin als Grenze zwischen der menschlichen Siedlung und den in einem Küstenwäldchen auf dem *kanitowan* residierenden *Anito*-Totengeistern aufgefasst wurde. Ich habe die beiden Kinder weiter oben schon einmal erwähnt (vgl 18.7).

⁷⁰³ Die allgemeine Verschmutzung der Meere (und insbesondere des Pazifischen Ozeans) führt dazu, dass bei jeder Sturmflut größere Mengen an Zivilisationsmüll an die Küsten Lanyus geschwemmt werden.

Wenn erwachsene Bezugspersonen oder ältere Peers jüngere Kinder „ängstigen“ (*aniannahin*), besteht eine gewisse Ambivalenz zwischen *bedrohlich-feindseligem* und *fürsorglich-freundlichem* Verhalten:

Theo (21 Monate)

Die Ladenbesitzerin (ca. 35 Jahre) steht auf und streckt ihre Hände nach Theo aus, wobei sie in die Hocke geht. Doch von Theo kommt keine Reaktion. Die Frau nimmt Theo auf den Arm. Theo fängt leise an zu „weinen“ (*amlavi*). Ich „lächel“ (*mamin*) ihm zu und sage beruhigende Worte. Nichts zu machen: Theo drückt sich mit den Händen von der Frau weg und schaut mich hilfeschend mit nach unten gezogenen Mundwinkeln und innen hochgezogenen Augenbrauen an. Die Ladenbesitzerin gibt mir Theo zurück. Dabei sagt sie „lächelnd“: „Kleiner Bruder!“ („弟弟!“ „*Didi!*“).

Theo steht neben mir und beruhigt sich schnell wieder. Die Ladenbesitzerin hockt sich in einem Meter Abstand vor ihm hin und schneidet Grimassen, wobei sie ihre Hände links und rechts an die Ohren hält und mit den Fingern zappelnde Bewegungen ausführt. Sie rollt ihre Augen eindrucksvoll, ihr Blick ist funkelnd.⁷⁰⁴ Theo schaut die Frau wie gebannt an. Ich merke, wie er zurückweicht und sich gegen meine Beine lehnt.

Jetzt streckt die Frau Theo ihre rechte Hand entgegen und lässt darauf Zeige- und Mittelfinger der linken Hand tanzen. Nachdem die beiden Finger eine Weile auf und ab gehüpft sind, nähern sie sich Theo in der Luft mit krebs- oder spinnenbeinartigen Bewegungen. Ich spüre den Druck an meinen Beinen, Theo sind die „Krebsbeine“ nicht geheuer.

Die Verkäuferin geht nun dazu über, Theo am Bauch zu kitzeln. Theo entspannt sich wieder und „lacht“ (*maznga*) vergnügt.
(BeoPro_107)

Theo (18 Monate)

Die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre), ihre gleichaltrige Freundin, Johann und Theo toben unbeaufsichtigt im *keting* (客廳) unserer Wohnung. Ich sitze mit meiner Frau in der Küche, wir hören Theo immer mal wieder kurz „weinen“ (*amlavi*).

Der „weinende“ Theo kommt zu uns in die Küche gerannt, ich bücke mich und nehme ihn auf den Arm. Ich sage tröstende Worte zu ihm, er beruhigt sich schnell und rennt wieder in den *keting* zurück.

Da wir zuvor immer mal wieder Theos „Weinen“ gehört haben, laufe ich hinterher. Ich sehe, dass er zusammen mit den anderen Kinder „lachend“ (*maznga*) im Kreis herumläuft. Plötzlich werfen die Kinder eine Decke über ihn. Sie finden das augenscheinlich sehr „lustig“ (*yapiya piyalalamen*), denn sie kreischen vor „Lachen“. Nachdem Theo wieder zu „weinen“ angefangen hat, befreien sie ihn von der Decke.

Theo beruhigt sich schnell. Nach ein paar Sekunden fängt er auch wieder an, wie die anderen Kinder im *keting* herumzutoben. Ich schreite an dieser Stelle ein und untersage den Kindern, die Decke noch einmal über Theo zu werfen.

(BeoPro_12)

In der ersten Episode agiert die Ladenbesitzerin ambivalent, weil sie zunächst mithilfe mimischer und gestischer Ausdruckszeichen eine von Theo als *bedrohlich* empfundene Situation kreiert, sich dann ihm gegenüber aber plötzlich als *fürsorglich* erweist, indem sie ihm durch das Streicheln seines Bauches Freude bereitet.

Die zweite Episode ereignete sich zu Beginn meiner Feldforschung und somit auch zu Beginn meines Lernprozesses über einen geeigneten Umgang mit den Tao-Kindern. Heute weiß ich, dass unsere freundliche und verständige Art, unsere Behandlung der Tao-Kinder auf Augenhöhe, maßgeblich dazu führte, dass diese sich in unserem *keting* (客廳) so ausgelassen aufführten. Meine Anwesenheit war unbedingt erforderlich, um das „schikanierende Verhalten“ (*jyasnesnekan*) der Tao-Mädchen (sowie auch von Johann) zu unterbinden. Der besondere Reiz bei ihrem Decken-Spiel mit

⁷⁰⁴ Das Rollen der Augen ist typisch für die Darstellung eines böswärtigen *Anito*-Geistwesens.

Theo bestand im ständigen Wechsel von *bedrohlich-feindseligem* und *fürsorglich-freundlichem* Verhalten: Das Herumlaufen im Kreis zusammen mit den anderen Kindern bereitete ihm so große „Freude“ (*masarey*), dass er seine „negativen Gefühle“ (*marahet so onowned*) beim Überwerfen der Decke immer wieder aufs Neue „vergaß“. Aus eigener Kraft konnte er sich aus dieser Endlos-Schleife nicht befreien, er war dem Treiben der älteren Kinder ausgeliefert.

Die meisten Tao-Kinder empfinden „Angst“ (*maniahey*) vor Personen im Greisenalter, deren körperliche Gebrechen bereits sichtbar geworden sind und deren Leben kurz vor dem Abschluss steht. Die „Angst“ vor „alten Leuten“ (*rarakeh*) drückt sich in räumlicher Distanzierung aus, die zugleich eine Form der „Respekt“ (*ikaglow*)-Bekundung darstellt. Nach den traditionellen Vorstellungen der Tao ist es notwendig, Angehörige der Urgroßelterngeneration von ihren Urenkeln zu trennen, da erstere einen kontaminierenden Einfluss auf letztere ausüben (vgl. Kap. 7 + 10).⁷⁰⁵

„Alte Leute“ mit einem „guten Charakter“ (*apiya so iyangey*) treiben „Späße“ mit Kindern auf eine Art und Weise, die diese zum „Lachen“ (*maznga*) bringt. Wenn kleine Kinder sich fehl verhalten, setzten sie auf übertriebene und parodistische Weise zur Schlag-Geste an, die aber im Gegensatz zur ernst gemeinten Geste mit abgewinkelter Hand und seitlich ausgeführt wird. Kinder können diese Ausdruckszeichen differenzieren und empfinden in solchen Situationen ebenso wie der spaßhaft schlagende Alte *apiya so onowned* („positives Grundgefühl“) sowie *masarey* („Freude“). „Alte Leute“ mit „schlechtem Charakter“ (*marahet so iyangey*) treiben ihre „Späße“ hingegen auf derbe und verstörende Weise, es geht ihnen nicht darum, Kinder zum „Lachen“ zu bringen, sondern vielmehr um die Induktion von „Angst“. Sie treten auf „aggressive“ und „furchteinflößende“ (*masozi*) Weise auf, es ist ihnen daran gelegen, sich selbst gegenüber Schwächeren als Statushöhere zu erleben. „Alte Leute“ zeigen kleinen Kindern bisweilen ihre Geschwüre, um diese zu gruseln. Ältere Frauen tun so, als würden sie jüngeren Kindern ihre Sachen wegnehmen (siehe 25.1.1). Ältere Männer mit einem *marahet so iyangey* zwicken und kneifen den auf ihrem Arm sitzenden Säuglingen bisweilen in Arme und Beine, ohne dass diese etwas dagegen ausrichten könnten (s. u.). Die von „alten Leuten“ ausgehende „Angst“ ist eine diffuse, da sie kein bestimmtes Objekt kennt, sondern in verschiedenen Situationen auf diverse Arten und Weisen immer wieder neu induziert und reaktiviert wird.⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ Einige „ältere Personen“ – vor allem Männer – genießen es, die ihnen verbliebene körperliche Überlegenheit an kleinen Kindern auszuleben. Wenn sie „Späße“ (*yapiya piyalalamen*) mit jüngeren Kindern treiben, erleben sie sich selbst als „wirkungsmächtig“ (*moyat*) – ein Gefühl, das sich mit zunehmendem Alter immer seltener einstellt (vgl. 18.6).

⁷⁰⁶ Der Wunsch „angsteinflößend“ und somit „wirkungsmächtig“ zu sein, zieht sich wie ein roter Faden durch alle Entwicklungsalter. Wenn „betrunkene Personen“ (*masaki a tao*) in ihrem Alkoholrausch „verrückt“ (*zomyak*) werden – was gleichbedeutend mit einer „Besessenheit durch *Anito*-Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) ist – neigen sie häufig dazu, sich als „mächtig“ und „gefährlich“ darzustellen. Zu diesem Verhalten gehört das „Drohen“ (*aniannahin*) mit einem in der rechten Hand gehaltenen Stein, das Schwenken eines Messers oder auch das Heranhaltens eines Feuerzeuges an die Gasflasche einhergehend mit der „Drohung“, den gesamten Haushalt mitsamt seiner Bewohner*innen in die Luft zu sprengen.

Anders als in der nach Alter strukturierten Verwandtschaftsgruppe muss eine auf sozialem Status basierende Hierarchie in den kindlichen Peer-Gruppen erst noch ausgehandelt werden. Tao-Kinder tun dies, indem sie durch „Körperkraft“, „Geschicklichkeit“, „schnelle Auffassungsgabe“ und „emotionale Kompetenz“ (*moyat*) Statuspositionen innerhalb ihrer Gruppen ausbilden. Auf diese Weise entwickelt sich bereits im GYB-Alter ein System der Gefolgschaften: Einige wenige Anführer geben in der Peer-Gruppe den Ton an, während die anderen sich nach ihnen richten (vgl. 18.4). Ein entscheidendes Kriterium bei dem Gerangel und Gebuhle um Status innerhalb der Kindergruppen ist die *psychisch-emotionale Disposition* eines Kindes. Kinder, die „furchtlos“ und „aggressiv“ (*masozi*) auftreten, haben bessere Aussichten, die Position eines Anführers einzunehmen. Ich möchte dies am Beispiel eines 10-jährigen Jungen illustrieren, der seine „Angst“ (*maniahey*) vor einer giftigen Seeschlange (*Laticauda laticaudata; blue-lipped sea krait*) überwindet, diese in die Hand nimmt und damit auf jüngere Kinder aus seiner Peer-Gruppe zugeht. Der Junge kann den jüngeren Peers mit der gefährlichen Schlange „drohen“ (*anianniahin*), er macht ihnen „Angst“, was sich darin äußert, dass diese vor ihm „davonlaufen“ (*miyoyohyo*). Der 10-jährige Junge erfährt sich nun als „wirkungsmächtig“ (*moyat*) und zugleich als *statushöher*, was bei den Tao ein „angenehmes Gefühl“ (*apiya so onowned*) hervorruft, das zugleich auch mit „Freude“ (*masarey*) verbunden ist.⁷⁰⁷

Sicherlich handelt es sich bei dem Beispiel mit der giftigen Seeschlange um ein besonders extremes Beispiel, doch das generelle Muster der als bedrohlich empfundenen und „Angst“ einflößender Sozialisationspraktiken unter den Peers ist immer dasselbe. Im Folgenden möchte ich einige weitere Beispiele für das „Bedrohen“ und „Ängstigen“ unter Peers aufführen, die von der Überschreitung persönlicher Grenzen handeln und dazu führen, dass die körperliche Unversehrtheit jüngerer Kinder infrage gestellt wird. Hierbei handelt es sich sowohl um Beispiele, an denen mein Sohn Theo beteiligt war als auch um Beispiele, die Tao-Kinder betreffen.

Theo (18 Monate)

Meine Frau ist mit Theo an die *vanwa* gegangen. Drei 4-jährige Tao-Kinder sind ebenfalls anwesend. Sie gehen mit dem Kopf ganz nah an Theo heran. Theo ist das unangenehm. Er hat die Augenbrauen zusammengezogen und versucht die Gesichter mit der Hand wegzuschieben. Dabei sagt er laut: „Eeeeh!“. Als Theo sichtlich „wütend“ (*somozi*) wird, weichen die Kinder zurück. Meine Frau nimmt ihn auf den Arm, wo er sich schnell wieder beruhigt.

Wenig später fuchteln dieselben Kinder mit Stöckern vor Theos Gesicht herum. Sie schauen ihn dabei an und „lachen“ (*maznga*). Theo versucht vergeblich, den Kindern auszuweichen. Er macht mit seinen Armen Abwehrbewegungen, um sich vor den Stöckern zu schützen. Nachdem er wieder „wütend“ (*somozi*) geworden ist, lassen die Kinder von ihm ab und „lächeln“ (*mamin*) ihn an.

(BeoPro_10a + 10b)

⁷⁰⁷ Bei den Befragungen zum emotionalen Wortschatz des *ciriciring no tao* wurde mir diese emotionale Geschichte von zwei Frauen (44 und 47 Jahre) erzählt um mir die kontextspezifische Verwendung des Emotionswortes *masarey* („Freude“) zu illustrieren. Da das Verhalten des 10-Jährigen meinen eigenen Gefühlsregeln zuwiderläuft und ich mich nicht auf Anheiß in den als Aggressor auftretenden Jungen hineinversetzen konnte besprach ich dieses Beispiel mit weiteren Informant*innen aus *Iranmeylek* um mehr Klarheit hierüber zu gewinnen. Alle Personen, mit denen ich diese Episode besprach, bestätigten mir, dass es sich hierbei um ein typisches Verhalten älterer Jungen handelt, das mit den oben aufgeführten Gefühlsregungen einhergeht.

Das Überschreiten von Theos Intimsphäre durch extrem nahes Heranrücken sowie das Fuchteln mit Stöckern vor seinem Gesicht zielt auf das Hervorlocken negativ evaluierter Emotionen wie „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) und „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) ab, die von jüngeren Tao-Kindern (ebenso wie von Theo) durch „weinen“ (*amlavi*) oder „herumlärmen“ artikuliert werden. Bei kindlichem „Ärger“ und der kindlichen „Traurigkeit“ handelt es sich um emotionale Reaktionen auf die Induktion von „Angst“ (*maniahey*) und/ oder „Scham“ (*masnek*). Beiden moralischen Gefühlen ist gemeinsam, dass sie nur schwer auszuhalten sind und in den meisten Fällen einer sofortigen Transformation in andere emotionale Zustände bedürfen (vgl. 8.2.5, 15.3.1 + 20.3.3).

Für ältere Tao-Kinder ist es ein „gelungener Spaß“ (*yapiya piyalalamen*), wenn sie durch entsprechende Sozialisationspraktiken „unwissende“ (*abo so katentengan*) emotionale Reaktionen in älteren Säuglingen und Kleinkindern erzeugen können. Schließlich ist es noch gar nicht so lange her, dass andere mit ihnen selbst derartige Spiele getrieben haben. Der Wechsel vom *passiven Objekt* hin zum *aktiven Subjekt* erfüllt sie mit „angenehmen Gefühlen“ (*apiya so onowned*), da sie nun selbst die Wirkmächtigen sind, durch deren Verhalten ein Gefühl der „Bedrohungen“ und „Gefahr“ (*ikeynanawa*) in anderen hervorrufen wird.

Mädchen (12 Monate)

Ein 1-jähriges Mädchen sitzt in einer Karre am Anfang der Hauptstraße, die in die höher gelegenen Dorfteile hinaufführt. Einige erwachsene Personen befinden sich in seiner Nähe. Drei etwa 8-jährige Kinder (2 Jungen, 1 Mädchen) ärgern das kleine Mädchen, indem sich zunächst ein Kind von hinten über das Mädchen beugt und mit geöffnetem Mund: „Ahhgghh!“ macht. Das Mädchen verhält sich *mahanang* und macht große Augen. Das Kind, das sich über die Karre gelehnt hat, „lacht“ (*maznga*). Jetzt kommt ein anderes Kind von vorne und macht dasselbe. So geht es eine Weile weiter, kein Erwachsener schreitet ein. (BeoPro_256)

Kindergruppe (4-6 Jahre)

Ein ca. 8-jähriger Junge fährt mit dem Fahrrad im normalen Tempo die abschüssige Straße herunter. Als er eine Gruppe jüngerer Kinder im GYB-Alter bemerkt beschleunigt er und fährt direkt auf sie zu. Sein Oberkörper ist nach vorne gebeugt, er hat die Augenbrauen zusammengezogen und seine Muskeln angespannt. Im letzten Moment weicht er aus fährt an ihnen vorbei. (BeoPro_64)

Wie ich bereits bei der Beschreibung des genderspezifischen Verhaltens bei den Tao dargestellt habe, besteht für Männer die kulturelle Notwendigkeit im Vergleich zu Frauen deutlich „aggressiver“, „mutiger“ und „furchterregender“ (*masozi*) aufzutreten (vgl. 8.2). Man kann verallgemeinernd sagen, dass „Angst“ (*maniahey*) induzierende Verhaltensweisen in einem höheren und intensiveren Maße bei Jungen auftreten – was aber nicht bedeutet, dass Mädchen hierzu nicht auch in der Lage wären.

21.2 Zwicken, Kneifen und Piken

Eine häufig zu beobachtende Verhaltensweise in der Interaktion mit jüngeren Kindern bei den Tao ist das Zwicken, Kneifen und Piken mit dem Finger. Manche „respektable alte Personen“ (*rarakeh*) zwicken Säuglingen in die Beine, wenn diese von ihnen auf den Arm genommen werden. Das

„Amüsante“ (*yapiya piyalalamen*) und Faszinierende beim Kneifen oder Zwicken besteht in der „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) des kleinen Kindes, das die Zusammenhänge noch immer nicht schnell durchschauen kann und nicht sofort versteht, wo die als „unangenehm“ und „bedrohlich“ (*marahet*) empfundene Sensation herrührt. Wenn eine „ältere Person“ aus der Verwandtschaftsgruppe ein bestimmtes Kind schon öfter gekniffen hat, kann es sein, dass dieses „Ablehnung“ (*iyakian*) und „Angst“ (*maniahey*) vor der entsprechenden „respektablen älteren Person“ empfindet und diese fortan zu meiden versucht. Da Kinder sich gegenüber älteren respektablen Personen der *in-group* „höflich“ (*'anig*) und „respektvoll“ (*ikaglow*) benehmen müssen, ist ein offenes Protestieren jedoch unmöglich. Im Säuglings- und Kleinkindalter müssen die „Späße“ der anderen „stillschweigend“ (*mahanang*) „erduldet“ (*pahekheken o onowned*) werden.

Zu Beginn meines Forschungsaufenthaltes auf Lanyu waren unsere beiden Kinder permanentem Kneifen und Zwicken durch Kindergruppen ausgesetzt, die uns bei unseren Spaziergängen im Dorf und seiner Umgebung verfolgten und Theo und Johann immer wieder mit ihren grabschenden Handbewegungen attackierten. Damals notierte ich in meinem Feldtagebuch:

Theo (18 Monate)

Wenn Theo dabei ist, fängt er sofort an zu „weinen“ (*amalvi*), weil die Kindergruppen um uns herumschwirren und ihn zwicken und kneifen. Nehme ich Theo auf den Arm, ziehen sie ihm von hinten an den Beinen. (FTB_2_88)

Es waren vor allem jüngere Kinder, solche, die sich erst vor kurzem aus der Kleinkindphase verabschiedet hatten und nun mit 4 oder 5 Jahren die Freiheiten des „ungehinderten Herumlaufens“ (*miyoyohyo*) auskosteten. Endlich waren sie in einer Position, um die ihnen durch diverse soziale Praktiken evozierte „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) als aktive Akteure zu überwinden und ihrerseits als Überlegene und Stärkere gegenüber Schwächeren aufzutreten. Den Kindern war klar, dass wir als „Außenstehende“ (*dehdeh*) gegen die durch sie erfahrene „schlechte Behandlung“ (*jyasnesnekan*) nichts ausrichten konnten, da wir keinerlei Verwandte im Dorf hatten, die ihr Treiben hätten unterbinden können. Unser mangelndes Potenzial, in jüngeren Tao-Kindern „Angst“ (*maniahey*) zu induzieren, führte dazu, dass diese vergleichsweise „furchtlos“ (*jimaniahey*) und fordernd auftraten.⁷⁰⁸

Tao-Kinder im Kleinkindalter, die bei der allmählichen Ausweitung ihres Aktionsradius auf Kindergruppen treffen, müssen von ihren Müttern (oder sonstigen Bezugspersonen) vor kneifenden und zwickenden Attacken geschützt werden. Die Mütter tun dies, indem sie den älteren Kindern z. B. belehrend zurufen: „Bring ihn nicht zum Weinen, kleiner Bruder ist noch zu klein!“ („別讓他哭，弟弟小小的!“ „*Bie rang ta ku, didi xiao xiao de!*“). Die anderen Kinder lassen dann für kurze Zeit von

⁷⁰⁸ Unter Peers wird kneifen auch als eine Form des „Späßemachens“ betrieben. Ich konnte wiederholt beobachten, wie sich Kinder im GYB-Alter gegenseitig in die Brust zwickten und dabei „lachten“ (*maznga*). Bei meinem Sohn Johann erfolgte das gegenseitige Kneifen als eine Strategie der Kontaktaufnahme zu den Tao-Kindern in der GYB-Klasse.

ihrem „schikanierenden Verhalten“ (*jyasnesnekan*) ab, um wenige Augenblicke später, wenn die Mutter sich wieder abgewandt hat, erneut damit anzufangen.

Ein ähnliches Verhalten stellt das Piken mit dem Finger dar. Ein häufiger „Spaß“ (*yapiya piyalalamen*) besteht darin, ein kleines Kind immer wieder von hinten am Rücken oder Bein zu berühren und dann, wenn es sich umdreht, so zu tun, als hätte man gar nichts gemacht. Diese Form des Pikens erfolgt oftmals im Kreise der engsten Bezugspersonen, die sich über seine langsamen Reaktionen und seine sichtliche Irritation „amüsieren“. Auch Theo wurde in den Gassen von *Iranmeylek* wiederholt von hinten mit dem Finger gepikt. Einmal umringten ihn drei Mädchen im Teenager-Alter, die ihn „total süß“ (真可愛 *zhen ke'ai*) fanden. Sie schossen mit ihren Mobiltelefonen Fotos von Theo und brachen in „lautes Kichern“ (*maznga*) aus, wenn er sich mit verwundertem Blick nach einer ihrer Berührungen umdrehte.

Kneifen, Zwicken und Piken ist bei den Tao mit Bedeutung aufgeladen, denn so stellt man sich die unsichtbaren Attacken der *Anito* vor. Wenn es irgendwo im „Körper“ (*kataotao*) schmerzt, haben einen die *Anito* gekniffen. Sie trachten nach dem Leben der Menschen und zwicken oder beißen in deren „Körper“, um diese stückchenweise zu zerstören. Ihr Beißen und Stechen ist gleichbedeutend mit dem „Verzehr“ oder „Diebstahl“ der „Seele“ (*pahad*), denn diese erhält die vitalen Funktionen des „körperlichen Selbst“ aufrecht und ermöglicht sein längerfristiges physisches Überleben.⁷⁰⁹

Auch im Erwachsenenalter ist Kneifen in bestimmten Situationen zu beobachten. Als ich einmal auf dem Flughafen in Taidong auf einen Rückflug nach Lanyu wartete, beobachtete ich, wie beim Vorlesen der Passagierliste⁷¹⁰ als letztes ein junger Mann aufgerufen wurde, woraufhin ihm ein älterer neben ihm stehender Mann in die Brust kniff. Der ältere Mann konnte sich diesen „Spaß“ (*yapiya piyalalamen*) erlauben, weil er mutmaßlich ein Verwandter des jungen Mannes war und aufgrund der Altershierarchie bei den Tao über dergleichen Freiheiten verfügte.

21.3 Abhärtung und Fixierung der Seele am „körperlichen Selbst“

Unter *Abhärtungsübungen* verstehe ich bestimmte soziale Praktiken, die explizit dazu dienen, die vorerst noch fragile „Freiseele“ (*pahad*) im oder am „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) des Kindes zu verankern. Kinder werden auf systematische Weise von ihren Bezugspersonen abgehärtet, bis sie in

⁷⁰⁹ Wenige Tage nachdem sich ein Todesfall in *Iranmeylek* ereignet hatte, unterhielt ich mich auf dem *tagakal* mit einem betrunkenen Mann, der von sich aus dieses Thema anschnitt und mir erzählte, dass sich die *Anito* des menschlichen „Körpers“ (*kataotao*) bemächtigen wollen. Sie wollen den „Körper“ „kontrollieren“ (把持 *bachi*), was zur Folge hätte, dass man sich ohne die eigene beschützende „Seele“ (*pahad*) wie eine „geisteskranke“ (神經病 *shenjingbing*) Person verhalten würde. Dabei machte er – und dies ist das Entscheidende! – eine greifende, grabschende Bewegung mit der Hand Richtung Oberkörper, um das Treiben der *Anito* zu illustrieren.

⁷¹⁰ In den stürmischen Wintermonaten müssen Flüge von und nach Lanyu häufig spontan abgesagt werden, weil die Winde auf Lanyu sehr häufig drehen und Flugaktivitäten unmöglich machen. Die auf dem Flughafen wartenden Passagiere können sich auf eine Warteliste setzen lassen und auf diese Weise nachrücken, wenn freie Plätze vorhanden sind.

ihrem äußerlich sichtbarem Ausdrucksverhalten keine Anzeichen des „Erschreckens“ (*maogto*) oder „Frustriertseins“ (*marahet so onowned*) mehr aufweisen.

Letztlich ist es nicht möglich, *Sozialisationspraktiken* und *Abhärtungsübungen* säuberlich voneinander zu trennen, da auch die „Beschämung“ kindlichen „Weinens“ (*amlavi*) ein „Wegfliegen der Seele“ (*somalap so pahad*) verhindern soll (siehe Kap. 24). Die Art und Weise, wie eine Festigung der kindlichen Seele erzielt werden soll, ist bei *Sozialisationspraktiken* und *Abhärtungsübungen* jedoch nicht dieselbe: Wohingegen erstere primär daran beteiligt sind, eine *psychisch-emotionale* „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) bei-Tao-Kindern zu evozieren, bewirken letztere eine kulturelle Modulierung des „körperlichen Selbst“ und somit eine Modifizierung *bio-physischer* Prozesse. Durch die allmähliche Akkumulation „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) im sich herausbildenden kindlichen *nakenakem* durchlaufen sowohl „Denk- und Fühlweise“ als auch der „Körper“ einen kulturspezifischen Sozialisationsprozess. Ein wesentliches Entwicklungsziel besteht darin, dass der „Körper“ als ein wissender Träger der ihm zugeordneten „Freiseele“ agieren kann (vgl. Kap. 13).

Ich habe mich immer gewundert, wie sehr die meisten Tao ihren Schreckreflex (*startle response*) unter Kontrolle haben. Wenn Personen sich „erschrecken“ (*maogto*), erfolgt in der Regel keine sichtbare Reaktion, ich habe während meines Aufenthaltes auf Lanyu kein einziges Mal gesehen, dass eine erwachsene Person in solchen Momenten mit ihren Achseln gezuckt hätte. Auch entfährt den Tao beim „Erschrecken“ kein Ton, sie bleiben für gewöhnlich „ruhig“ (*mahanang*). Zumindest auf den ersten Blick ist ihnen nichts anzumerken.

Meine Assistentin Laiyu (38)

Ich sitze von montags bis freitags in der Verkaufswerkstatt⁷¹¹ mit meinen beiden Assistentinnen Laiyu (38) und Yingzhen (39) zusammen, um Interviews zu transkribieren. Beide haben Hunde, die sie dorthin begleiten. Die Hunde fangen mehrmals täglich unvermittelt laut an zu bellen. Ich „erschrecke“ (*maogto*) mich dann immer und zucke zusammen. Bei Laiyu lässt sich hingegen nicht die geringste Regung feststellen. Sie ist noch nie zusammgezuckt. Sie dreht sich auch nicht um, wenn hinter ihrem Rücken ein lautes Geräusch zu hören ist. Wenn der Betonmischer mit lautem Geratter direkt an der Verkaufswerkstatt vorbeifährt, verzieht sie weder eine Miene noch wendet sie den Kopf. Ich stelle mir sogar vor, dass sie sich selbst bei einer Explosion, die sich hinter ihr ereignet, nicht sofort umdrehen würde.
(BeoPro_182)

Beim Arbeiten in der Verkaufswerkstatt wurde ich Zeuge, wie eine Frau mittleren Alters den Laden betrat und bei dem darauffolgenden jäh einsetzenden Hundegebell einen „Schreck“ bekam. Sie zeigte keine für mich wahrnehmbaren Anzeichen des „Erschreckens“, musste die entsprechenden Symptome aber in sich selbst gespürt haben. Denn sie verschränkte beide Arme vor dem Brustkorb und murmelte „*senap-senap*“, was man in etwa mit „Seele, komm zurück!“ übersetzen könnte.

⁷¹¹ Der Ort, an dem ich mit meinen Assistentinnen zusammenarbeitete, war eine Werkstatt mit angegliedertem Café, in der traditionelles Kunsthandwerk der Tao (z. B. Perlenarmbänder und Holzschnitzereien) an Tourist*innen verkauft wurden.

Da das menschliche motorische System im Gegensatz zu den viszeralen Prozessen des *onowned* volitional gesteuert werden kann, ist eine erfolgreiche Unterdrückung des Schreckreflexes prinzipiell möglich. Durch dessen Verhinderung erlangen die Tao Kontrolle über ihre „Seelen“, die nun nicht mehr durch ein als *fremdverursacht* empfundenes schreckhaftes Zucken vom „Körper“ abgeschüttelt werden können. Bei den Tao ist die affektiv-phänomenologische Wahrnehmung körperlicher Prozesse von zentraler Bedeutung, denn das Gefühl des „Erschreckens“ (*maogto*) wird bereits als einsetzender „Seelenverlustes“ (*somalap so pahad*) erfahren. Schulterzucken wird von den Tao auf die Machenschaften der böartigen *Anito*-Geistwesen zurückgeführt, die danach trachten, der menschlichen Seelen habhaft zu werden. Eine wichtige Strategie, sich die *Anito* vom Leibe zu halten, besteht deshalb in einer kulturellen Modifizierung motorischer Prozesse.

Die Verhaltensweisen des *masozi*-Komplexes basieren auf einer inneren Haltung, einer gesteigerten Achtsamkeit und Fokussierung der Sinneswahrnehmung auf die zu erledigende Tätigkeit und auf einer Anspannung des Muskelapparates, einer Verhärtung der menschlichen Oberfläche und Außengrenze, um feindliche externe Einflüsse abzuwehren. Durch die Aktivierung der Muskeln kann deren Steuerung optimiert werden, die von den Männern intendierten Handlungen können somit zielsicherer ausgeführt werden. Zugleich haben Tao-Männer, wenn sie im *masozi*-Modus in die Bergwälder aufbrechen oder auf das offene Meer hinausrudern (bzw. heute auch mit modernen Booten hinausfahren) durch ihre Muskelanspannung eine bessere Kontrolle über ihren Schreck-Reflex. Sie sind geistig ebenso wie körperlich für unvermittelte Begegnungen mit böartigen *Anito*-Geistwesen gewappnet (vgl. 9.3.2).⁷¹²

Die muskuläre Anspannung umfasst den gesamten „Körper“. Das muss sie auch, denn wie ich in Kapitel 11 dargestellt habe, gliedert sich die „Freiseele“ *pahad* in (mindestens) sieben Aspekte auf, die von den Tao in den Schulter-, Ellenbogen- und Kniegelenken sowie im Kopf bzw. der Brust lokalisiert werden. Dieses „Orchester“ aus menschlichen Gliedmaßen und spirituellen Zentren bedarf eines „Dirigenten“, der das Zusammenspiel all dieser Entitäten ermöglicht. Bei diesem „Dirigenten“ handelt es sich um das *nakenakem*, also desjenigen kulturellen Organs, das „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) in sich aufnehmen und speichern kann (vgl. Kap. 13).

Aus Sicht der Tao erfolgt eine Überwindung des „Erschreckens“ (*maogto*) und der mit ihm im Zusammenhang stehenden „Angst“ (*maniahey*) durch den sukzessiven Erwerb „kulturellen Wissens“. Eine „wissende“ Person besitzt eine rationale Sichtweise, sie weiß, dass ein bellender Hund ihr nichts anhaben kann, dass das Zeigen von „Angst“ das Bellen des Hundes nur noch intensivieren würde. Ein

⁷¹² Man muss sich vor Augen halten, dass die Tao bis vor wenigen Jahrzehnten kaum Kleidung trugen. Ohne schützende Kleidung kommt der Haut und den unter ihr verlaufenden Muskeln eine viel größere Bedeutung bei der Abwehr „schlechter Einflüsse“ (*marahet to vazvazey*) zu. Stechende Insekten, beißende Tiere und Juckreiz auslösende Pflanzen haben eine viel unmittelbarere Wirkung auf die Haut, als dies beim Tragen von Kleidung der Fall ist. Ich gehe davon aus, dass auch in anderen kulturellen Settings der Aspekt des Tragens bzw. Nicht-Tragens von Kleidung eine große Auswirkung auf die kulturellen Vorstellungen von Emotion und Person einer Gruppe besitzt.

„wissende“ Person „fürchtet“ sich nicht vor einer Schlange, schon gar nicht „rennt“ sie vor ihr „davon“ (*miyoyohyo*), da Schlangen nicht über die Eigenschaft verfügen, andere zu „verfolgen“ (*ni kaciwciw*).

Die Unterdrückung des Schulterzuckens ist ein Ausdruck von erworbenem „Wissen“ und Reife, letztlich eine der Voraussetzungen, um als Mensch ohne die schützende Intervention anderer existieren zu können. Denn wenn eine Person allein aufs Feld geht – was früher vom *makaveyyo*-Alter an der Fall war (vgl. 11.1.2, 12.5.3 + 13.2) – muss sie sich selbst um ihre „Seele“ kümmern können. Ihre „Seele“ muss bei ihr ruhen, sie muss durch volitionale Kontrolle des Muskelapparates am oder im „körperlichen Selbst“ befestigt werden. Auch ist es in gewissen Situationen erforderlich, die eigene „Seele“ zurückzurufen (s. o.). Diese kulturellen Fertigkeiten müssen erlernt und eingeübt werden, sie entwickeln sich nicht auf natürliche Weise.

Bereits im späten Säuglingsalter, mit etwa 10 Monaten, beginnen Tao-Bezugspersonen mit den als überlebenswichtig empfundenen Abhärtungsübungen, durch die eine Fixierung der kindlichen „Seele“ erfolgen soll. Zum Ende des ersten Lebensjahres beginnen sie mit der Produktion irritierender Geräusche, die teilweise mit plötzlich erfolgenden Berührungen kombiniert werden. Später, wenn Tao-Kinder eigenständig laufen können, werden sie immer wieder von Verwandten und Bekannten von hinten am Rücken oder an den Extremitäten berührt. Wenn sie sich dabei „erschrecken“ (*maogto*) oder verwundert umdrehen, werden sie von allen anwesenden Personen „ausgelacht“ (*maznga*). Vom Kleinkindalter an ist vermehrt ein Anschleichen von hinten – verbunden mit einem Schultergriff – zu beobachten. Sofern Kinder in dieser Situation mit den Schultern zucken oder sich irgendeine Reaktion anmerken lassen, werden sie ebenfalls von ihrer gesamten sozialen Umgebung „ausgelacht“. Durch die systematische Anwendung dieser Praktiken erlernen Tao-Kinder in der Regel bis zum Alter von 2-3 Jahren ihren Schreck-Reflex erfolgreich zu unterdrücken. Im Folgenden werde ich für jede Altersphase Beispiele aufführen, um so den Prozess des Erlernens einer volitionalen Kontrolle über den Muskelapparat zu illustrieren.

21.3.1 Produktion irritierender Geräusche

Mädchen (11 Monate)

Die Enkelin ist „unruhig“ (*mazagzag*) geworden, weil sie müde ist. Sie sitzt nun nicht mehr „ruhig“ (*mahanang*) da, sondern gerät in Bewegung. Die Großmutter hält die stehende Enkelin mit ihrer linken Hand fest. Sie macht ein „finsternes Gesicht“ (*marahet so moin*) und schlägt eindrucksvoll ihre Augen auf und zu. Dabei schlägt sie mit der rechten Hand⁷¹³ auf den hölzernen Boden des *tagakal*. Das auf diese Weise entstehende Geräusch ist erstaunlich laut. Die Enkelin schaut der Großmutter gebannt ins Gesicht als diese die Augen auf und zu schlägt. Der Abstand zwischen ihren Gesichtern beträgt 50 cm. Sie hört die klopfenden Geräusche der Hand, schaut aber nicht, was diese Hand macht. Sie bekommt nicht mit, dass die klopfende Hand nach sieben oder acht

⁷¹³ Es ist kein Zufall, dass die Großmutter die Schlagbewegungen mit der *rechten* Hand ausführt, da diese von den Tao als „sanktionierende Hand“ eingesetzt wird. So erfolgt auch die in Kombination mit dem „Anblaffen“ (*ioya*) auftretende Schlag-Geste ausschließlich mit der rechten erhobenen Hand (vgl. 11.2.2; siehe Kap. 22).

rhythmischen Schlägen auf den Boden auf einmal zu einem kleinen Schlag gegen ihr Bein ausholt. Das kleine Mädchen verhält sich nun ganz still, es ist für einen Augenblick wie „erstarrt“ (*mahanang*).
(BeoPro_238)

Junge (12 Monate)

Die Großmutter vom „Waffel-Imbiss“ betreut ihren 12 Monate alten Enkel auf dem Parkplatz in der Nähe der *vanwa*. Sie sitzt auf einem Stuhl, der Enkel auf dem Boden zwischen ihren Beinen. Auf einmal macht der kleine Junge beim Spielen ein undefinierbares länger andauerndes Geräusch. Die Großmutter nimmt den Fächer, mit dem sie dem Jungen die ganze Zeit Luft zu gewedelt hat und schlägt ihn auf die Außenseite ihres rechten Schenkels, was ein lautes klatschendes Geräusch verursacht. Sie schlägt knapp an den Fingern des Jungen, der seine Hand an die Innenseite ihres rechten Oberschenkels gelegt hat, vorbei. Erst als die Großmutter weitere Male mit dem Fächer gegen die Außenseite ihres rechten Oberschenkels schlägt, ist der Junge schließlich „ruhig“ (*mahanang*).
(BeoPro_249)

Bei der *Produktion irritierender Geräusche* handelt es sich um den ersten Schritt einer kulturspezifischen Modulation des „Erschreckens“, die bereits vor dem Erreichen des ersten Lebensjahres des Kindes beginnt. Irritierende Geräusche sind Teil eines Bündels an Maßnahmen, die von den Bezugspersonen durch entsprechende soziale Praktiken eingeleitet werden. Hierzu zählen u. a. auch das „Klapsen“ (*kabgbag*) und das „Androhen“ (*anianniahin*) von Schlägen, die nachfolgend in Kapitel 22 behandelt werden.

In der Säuglingsphase sind Kinder noch auf eklatante Weise „unwissend“ und nicht in der Lage, ihren „Seelen“ eigenständig Halt zu geben. Sobald jüngere Kinder vom „ruhigen“ (*mahanang*) Idealzustand abweichen und sich merklich „unruhig“ oder gar auf „erregte“ (*mazagzag*) Weise verhalten, ist es aus Sicht von Tao-Bezugspersonen zum Schutze der Kinder notwendig einzuschreiten. Das 11 Monate alte Mädchen in der zuoberst aufgeführten Episode ist müde geworden. Es bleibt nun nicht mehr „still“ sitzen, sondern bewegt sich auffällig mehr, alle möglichen Objekte in seiner Umgebung will es anfassen und in die Hand nehmen. Sein veränderter Zustand wird von der betreuenden Großmutter als problematisch aufgefasst, weil die beim kleinen Mädchen verweilende „Seele“ nun zu „schweben“ (*mangboz*) beginnt. Als Bezugsperson muss sie diesem Prozess unbedingt Einhalt gebieten, weil sich die Kindesseele ansonsten immer weiter vom „körperlichen Selbst“ lösen würde. Die von ihr angewandten Praktiken führen dazu, dass das kleine Mädchen „eingeschüchtert“ (*kanig*) wird und sich wieder auf erwünschte Weise „ruhig“ verhält.

Eine ähnliche Situation besteht in der zweiten Episode: Der 1-Jährige macht auf einmal ein unvermitteltes merkwürdiges Geräusch, das von der ihn betreuenden Großmutter⁷¹⁴ als „unnormale“ (不正常 *bu zhengchang*) angesehen wird. Da alle Sprechakte, die nicht den normalen Gepflogenheiten entsprechen, als Machwerke der *Anito* verstanden werden (vgl. Kap. 9; siehe 23.2.), darf die Großmutter bei ihrem Enkel kein „beliebiges“ (*pizavozavoza*) Sprechen zulassen. Sie schreitet ein,

⁷¹⁴ Großmütter fungieren als Kulturbewahrerinnen, die eine Brücke zur Vergangenheit schlagen. Die Tatsache, dass viele Tao-Kinder von ihren Großmüttern betreut werden, bewirkt, dass die mit der Kindersozialisation und -erziehung verbundenen Werte und kulturellen Praktiken sich insgesamt weniger schnell verändern, als dies bei anderen kulturellen Inhalten der Fall ist.

indem sie ihren Fächer gegen ihren nackten Schenkel schlägt, wobei ein lautes und klatschendes Geräusch entsteht. Außerdem lässt sie den Fächer auf bedrohliche Weise unmittelbar an den Fingern des kleinen Jungen vorbeifahren. Durch ihr Handeln gelingt es der Großmutter, das „unkontrollierte“ Sprechen des Enkels zu unterbinden und ihn in einen „ruhigen“ (*mahanang*) Zustand zurückzusetzen.

Da Säuglinge, die das erste Lebensjahr noch nicht erreicht haben, in ihrer kognitiven Wahrnehmung noch relativ begrenzt sind, ist es den Bezugspersonen nicht möglich, durch „Belehrungen“ (*nanaon*) auf deren Verhalten einzuwirken. Aufgrund der in diesem Alter noch fehlenden „Scham“ (*masnek*)-Sensibilität führt die Strategie des „Beschämens“ ebenfalls ins Leere. Aus Sicht von Tao-Bezugspersonen besteht die einzige Möglichkeit das Verhalten jüngerer Kinder zu kontrollieren in der Anwendung „Angst“ (*maniahey*) induzierender und somit von den Kindern als „bedrohlichen“ empfundener sozialer Praktiken. Sie nutzen dabei bewusst aus, dass Kinder unter 12 Monaten noch nicht mehrere Sinnesreize gleichzeitig zuordnen können. Das 11 Monate alte Mädchen blickt wie gebannt in die eindrucksvoll auf- und zugeschlagenen Augen seiner Großmutter. Es kann nicht nachvollziehen, auf welche Weise sich plötzlich laute klatschende Geräusche ereignen, auch die Berührung am Bein ist überraschend und kann von ihm nicht vorhergesehen werden.

Ich gehe davon aus, dass die in diesem Abschnitt vorgestellten sozialen Praktiken maßgeblich dazu beitragen, dass Tao-Säuglinge und -Kleinkinder eine Vorstellung von den *Anito* entwickeln und deren schändliches Tun am eigenen Leib spüren. Bereits in einem sehr frühen Kindesalter wird so der Grundstein für eine kulturspezifische Mensch-Umwelt-Relation geschaffen, die darin besteht, dass die Tao ihre Umgebung als prinzipiell „gefährlich“ (*ikeynanahet*) wahrnehmen, weil sie mit „negativen Attributen“ (*marahet ta vazvazey*) angefüllt ist.

21.3.2 Unvermittelte Berührungen von hinten

Junge (18 Monate)

Der kleine Junge läuft im *keting* umher. Die Tochter unseres Vermieters (die zugleich die Tante des kleinen Jungen ist) schleicht sich von hinten an den Jungen heran und schlägt ihn von hinten mit hochschnellenden Fingern gegen den Oberarm. Dabei „lächelt“ (*mamin*) sie. Der kleine Junge kann nicht zuordnen, woher die Bedrohung kommt. Er „schaut ins Nichts“ (*jozayan*). Nach dem zweiten Schlag, der wieder von hinten erfolgt, fängt der kleine Junge kurz an zu „weinen“ (*amlavi*). Er beruhigt sich jedoch sofort wieder. Nach dem dritten Schlag schöpft er Verdacht, dass die Schläge etwas mit seiner Tante zu tun haben könnten. Er „weint“ wieder kurz. Nach jedem erfolgten Schlag „lachen“ (*maznga*) die danebenstehenden Personen, die nun sogar ihr Computeranimationsspiel unterbrochen haben. Das „Aufziehen“/ „Ärgern“ (*pasozì*) des kleinen Jungen trägt offensichtlich zur allgemein „Belustigung“ (*yapiya pivalalamen*) bei. Der kleine Junge flüchtet sich aufs Sofa, wo ein 13-jähriges Mädchen sitzt. Auf diese Weise kann er sich (fürs erste) der bedrohlichen Situation entziehen. (BeoPro_111)⁷¹⁵

⁷¹⁵ Diese Episode wurde von meiner Frau beobachtet.

Theo (19 Monate)

Weil Teenager-Mädchen Theo so „süß“ (可愛 *ke'ai*) finden, piken sie ihm mit den Fingern von hinten in den Rücken.

(BeoPro_48)

Der zweite Schritt bei der kulturellen Überformung des Schreck-Reflexes besteht in *unvermittelten Berührungen von hinten*, also am Rücken und den Extremitäten der Kinder. Diese Form der Behandlung beginnt an der Schwelle zum Kleinkindalter (also mit etwa 1,5 Jahren), wenn Tao-Kinder das autonome Laufen gelernt haben und sich bis auf wenige Meter von ihren Bezugspersonen entfernen (vgl. 16.2.1). Die Bezugspersonen führen derartige Abhärtungsübungen oftmals ohne konkreten Anlass aus, d. h. es liegt kein spezielles Fehlverhalten der Kinder vor. Es genügt zumeist, dass weitere Bezugspersonen oder Bekannte anwesend sind, die sich am nachfolgenden „Auslachen“ (*maznga*) beteiligen. Die Motivation für das *Berühren von hinten* besteht einerseits in allseitiger „Belustigung“ (*yapiya piyalalamen*) und andererseits in der Notwendigkeit kindlicher Abhärtung. Die systematischen *Berührungen von hinten* verlaufen auf kontrollierte Weise, die Bezugspersonen tragen dafür Sorge, dass sich keines der Kinder allzu stark „erschreckt“ (*maogto*). Die soziale Situation gilt als vergleichsweise sicher, da die *Anito* größere Menschenansammlungen meiden und sich dann nicht näher herantrauen (vgl. 19.2.2).

Das *Berühren von hinten* mit anschließendem „Auslachen“ (*maznga*) der „verwunderten“ (*iyak*) oder auch „verärgerten“ (*mindok*) kindlichen Reaktionen nimmt für gewöhnlich erst ein Ende, wenn die betroffenen Kleinkinder ihren „Blick abgewandt“ (*jiozayan*) haben und „bewegungslos verharren“ (*mahanang*). Oder den Kindern gelingt es, sich auf andere Weise der Situation zu entziehen (wie bei der Flucht aufs Sofa in der ersten Episode). Für Tao-Kleinkinder ist es eine äußerst unangenehme und einprägsame Erfahrung, dass sich plötzlich ihre gesamte soziale Umgebung gegen sie wendet (vgl. auch Abschnitt 18.3 *Wechselnde Allianzen in der Peer-Gruppe: Alle gegen einen*). Ich gehe davon aus, dass sie diese verstörenden Erlebnisse von sich weisen müssen, um ihre psychische Integrität zu bewahren. Erwachsene Tao sind nicht in der Lage, in diesen „Späßen“ (*yapiya piyalalamen*) eine psychische Belastung für Kleinkinder zu erkennen. Sie nehmen eine sozio-zentrische Perspektive ein, bei der die inneren Welten des *onowned* sich jeder Reflexion von außen entziehen und zu einer Privatangelegenheit werden, die niemandem mitteilbar ist.

21.3.3 Der Schultergriff

Junge (2 Jahre)

Auf dem Parkplatz vor der Polizeiwache haben sich etwa 30 Männer versammelt, um das „große Boot“ (*cinedkeran*) in die Luft zu werfen.⁷¹⁶ Auch ich nehme an dieser Aktion teil. Ein 2-jähriger Junge steht in

⁷¹⁶ Während meiner Forschung auf Lanyu ließ die Gemeindeverwaltung (鄉公所 *xianggongsuo*) ein großes Boot (*cinedkeran*) in Auftrag geben, das im Juni 2011 eingeweiht wurde. In der Woche unmittelbar vor der Bootseinweihung

der Nähe des Parkplatzes und schaut dem Treiben der Männer zu. Hinter ihm kommt ein 8-jähriger Junge angelaufen, der mich komplizenhaft anlächelt und mit dem Zeigefinger zur Pssst!-Geste ansetzt. Der 8-Jährige berührt den 2-Jährigen von hinten mit ausgestreckten Händen unter der Schulter. Der kleine Junge bleibt jedoch „ruhig“ (*mahanang*). Obwohl er den älteren Jungen nicht hat kommen sehen, ist ihm kein „Erschrecken“ (*maogto*) anzumerken. Er zuckt nicht zusammen.
(BeoPro_209)

Eine prototypische Form des systematischen „Erschreckens“ ist das unvermittelte Berühren eines Kleinkindes am Rücken unter den Schultern. Diese Strategie habe ich einige Dutzend Male während meiner Forschung beobachtet. Sie wird sowohl von erwachsenen Bezugspersonen als auch älteren Kindern und Jugendlichen aus der Verwandtschafts- und Freundesgruppe bei Kleinkindern im Alter zwischen 2-3 Jahren angewandt. Kleinkinder dieser Altersgruppe werden in sehr regelmäßigen Abständen einer solchen Behandlung unterzogen. Der kleine Junge im oben aufgeführten Beispiel verhält sich bereits normkonform, da er weder zusammenzuckt noch sich irgendeine Reaktion anmerken lässt. Wenn er auch nur kleinste sichtbare Anzeichen des „Erschreckens“ (*maogto*) gezeigt hätte, wäre ein beschämendes „Lachen“ (*maznga*) des 8-Jährigen (sowie der sich in der Nähe befindlichen Dorfbewohner*innen) zu vernehmen gewesen.

Mit etwa 2,5 Jahren haben Tao-Kinder gelernt, ihren Schreck-Reflex zu unterdrücken. Oftmals drehen sie sich nach einer unerwarteten Berührung an ihrem Rücken durch andere noch nicht einmal mehr um. Tao-Kinder akzeptieren, dass es „*unsichtbare* Kräfte“ gibt, denen sie ausgesetzt sind und gegen die sie nichts anderes unternehmen können, als „ruhig“ (*mahanang*) zu bleiben.

Im Erwachsenenalter ist zu beobachten, dass verwandte oder befreundete gleichaltrige Personen sich mit kleinen Kieselsteinchen bewerfen. Dies geschieht häufig dann, wenn man sich einer Person aus der eigenen *in-group* annähert und diese so in eine Tätigkeit vertieft ist, dass sie das Näherkommen des anderen nicht bemerkt. Durch das Werfen kleiner Steinchen werden drei Ziele verfolgt: 1. Der Schreck-Reflex wird trainiert, um eine Fixierung der „Seele“ (*pahad*) am „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) zu erreichen. 2. Die Tao erlernen, ständig achtsam zu sein und ihre Umgebung im Blick zu behalten. 3. Das Gefühl der „Verärgerung“ (*somozi*) – das durch das Bewerfen mit den Steinchen in den meisten Tao entsteht – wird sogleich „zum Verschwinden gebracht“ (*topikabobwa*).

21.3.4 Körperanspannung

Bei den Tao ist die affektiv-phänomenologische Wahrnehmung körpereigener „Angst“ (*maniahey*)-Symptome mit der Einschätzung verbunden, dass die „Freiseele“ den „Körper“ verlässt, wodurch ein unkontrollierbarer, als passiv empfundener Zustand einsetzt, in dem sich Personen normalerweise nicht mehr bewegen können, weil sie in eine Art „Angst“-Starre verfallen. Die „Angst“ wird für gewöhnlich so lange unterdrückt bzw. verdrängt, bis sie die Tao mit Gewalt überkommt und „ihre Seele ergreift“

übten Männer aus *Iranmeylek* das Hochstemmen und Hochwerfen des Bootes, das einen wesentlichen Bestandteil des Einweihungsrituals darstellt.

(*maniahey so pahad*) – ein Zustand, in dem kein klares Denken mehr möglich ist. Wenn eine „Angst“-Starre auftritt, ergreifen böartige fremde Mächte (vorübergehend) vom „körperlichen Selbst“ Besitz, um Schaden anzurichten (vgl. 11.2.4 + 18.7).

Die „Angst“-Starre der Tao kann als eine übersteigerte Abwehrreaktion des Muskelapparates aufgefasst werden, der sich bis zur Bewegungsunfähigkeit verkrampft hat. Die Tao versuchen auf diese Weise, „schlechte Einflüsse“ (*marahet ta vazvazey*) an einem Eindringen in den menschlichen „Körper“ zu hindern. In den von mir protokollierten Emotionsepisoden kommt es nicht selten vor, dass Personen – darunter auch Kinder – ihre Muskeln anspannen.

Junge (21 Monate)

Der Vater sitzt zusammen mit seinem 21 Monate alten Sohn und fünf erwachsenen männlichen Verwandten auf einem *tagakal* in der Nähe der *vanwa*. Die Männer trinken *Paolyta* (ein auf Lanyu beliebter Kräuterlikör). Als ein Laster die Inselrundstraße entlangfährt, entsteht auf einmal ein lautes knatterndes Geräusch. Der kleine Junge „erschrickt“ (*maogto*) und fängt an zu „weinen“ (*amlavi*). Sein „Blick ist ins Nichts gerichtet“ (*jiozayan*). Er hat die Augenbrauen innen hochgezogen, seine Mundwinkel weisen nach unten. Der Vater und die anderen Männer schauen den kleinen Jungen an und fangen an zu „lachen“ (*maznga*). Ihr „Lachen“ klingt belustigt, es ist relativ laut. Der Vater sagt zu seinem Sohn: „Du hast dich erschreckt.“ (,你嚇到了.“ „*Ni xiadao le.*“). Dann nimmt er den „weinenden“ Sohn in den Arm. Doch der Körper des Jungen ist angespannt. Er bleibt mit dem Bauch zum Vater gewandt zwischen dessen Beinen stehen, er schmiegt sich nicht Trost suchend an ihn an. (BeoPro_165)

In der oben aufgeführten Episode versteift der 21 Monate alte Junge nach dem „Erschrecken“ (*maogto*), was daran ersichtlich ist, dass er die Berührung des ihn umarmenden Vaters nicht erwidert.

Gelegentlich habe ich das muskuläre Verkrampfen auch selbst bei Tao-Kindern zu spüren bekommen. In der Anfangsphase meiner Forschung genoss Johann es, wenn ich ihn mir über die Schulter warf und dann nach einer Drehung wieder mit beiden Beinen auf den Boden aufkommen ließ. Die meisten Tao-Kinder, die uns dabei beobachteten, wollten ebenfalls von mir auf diese Weise durch die Luft gewirbelt werden. Ich kam ihren Wünschen nach und vollzog dieselben Bewegungen mit ihnen. Über einige Wochen etablierte sich der „Schulterwurf“ zu einem Spiel, das immer wieder durchgeführt wurde. Wenn ich Tao-Kinder im Alter zwischen 4-8 Jahren durch die Luft wirbelte und an meinem Rücken abrollen ließ, verfügten sie in der Regel über eine lockere Körperspannung. Doch als ich einmal zu Gast in der Wohnung unseres Vermieters war und dessen Enkel auf oben beschriebene Weise herumwirbelte, waren seine Muskeln extrem angespannt, sodass es beinahe zu einem Unfall gekommen wäre:

Enkel unseres Vermieters (8 Jahre)

Die Körperspannung des 8-jährigen Jungen ist total unterschiedlich, wenn ich ihn über meine Schultern abrollen lasse und diesen Vorgang a) in unserer Wohnung und b) unten bei unserem Vermieter durchführe. Bei uns ist er locker und kommt behände wieder auf die Füße. In der Wohnung seines Großvater ist er total angespannt und lässt sich fallen, sodass ich aufpassen muss, dass ihm nichts passiert. (FTB_2_164)

Durch das Herumtoben mit dem Jungen in zwei verschiedenen Settings begriff ich, dass er sich zu Hause in der Interaktion mit seinen familiären Bezugspersonen in einem anderen körperlichen

Aufmerksamkeits- und Achtsamkeits-Modus befand, als dies beim Spielen mit den gleichaltrigen Peers in unserer Wohnung der Fall war. In der hierarchisch geprägten Verwandtschaftsgruppe spürte er anscheinend die Auswirkungen der frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*), die sich u. a. durch eine erhöhte Muskelanspannung bemerkbar macht.

22 Vom „Klapsen“ (*kabagbag*) zur drohenden Schlag-Geste

Die in diesem Abschnitt beschriebene Sozialisationspraktik des „Klapsens“ (*kabagbag*) kommt bereits in einem vergleichsweise frühen Entwicklungsalter zur Anwendung. Das jüngste Kind, bei dem ich ein „Klapsen“ durch Bezugspersonen beobachten konnte, war 11 Monate alt. Beim „Klapsen“ handelt es sich um schnell ausgeführte und zumeist von „bösen Blicken“ (*marahet so moin*) begleitete Schläge auf Hände, Arme, Beine sowie das Gesäß des Kindes. Bezugspersonen „klapsen“ Kinder, wenn diese ohne kulturell akzeptablen Grund „herumlärmen“ (*amlololos*; *valvalakan*), sich moralisch fehl verhalten oder den ihnen zugestandenen Aktionsradius überschreiten. Die ausgeteilten Schläge sind normalerweise relativ leicht und wenig schmerzvoll. Sie dienen dazu, Kinder „einzuschüchtern“ (*anianniahin*) und auf diese Weise wieder „gefügig“ (*kanig*) zu machen. Tao-Kinder, die „geklapst“ wurde, verhalten sich in der Regel „ruhig“ (*mahanang*) und „schauen ins Nichts“ (*jiozayan*).

Das „Klapsen“ (*kabagbag*) jüngerer Kinder geht häufig von den Großeltern aus, die traditionelle Werte hochhalten und den unidirektionalen und erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstil viel vehementer betreiben, als dies bei den meisten gegenwärtigen Eltern der Fall ist.⁷¹⁷ Im Gegensatz zum „Ängstigen“ und „Bedrohen“ (*anianniahin*) und den weiter unten vorgestellten Sozialisationspraktiken des *Aufziehens*, *Ärgerns* und *Irritierens* sowie der auf diverse Anlässe ausgerichteten „Beschämungen“ wird das „Klapsen“ in der Regel nur von Bezugspersonen (Erwachsenen oder älteren Kindern) ausgeführt. Fremde Kinder zu „klapsen“ oder zu „schlagen“ gilt als eine unerlaubte Einmischung in die Angelegenheiten anderer.

Ich fasse das „Klapsen“ im Gegensatz zum „Schlagen“ (ebenfalls *kabagbag*⁷¹⁸) nicht als eine Erziehungsmethode im engeren Sinn auf, da Kinder im späten Säuglingsalter kognitiv noch nicht in der Lage sind, die ihnen erteilten Lektionen zu verstehen. Aufgrund seines ontogenetisch frühen Auftretens muss das „Klapsen“ vielmehr als eine Form des Prädispositionalen Primings verstanden werden, als eine Strategie unter vielen, durch welche die frühkindliche „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) bei den Tao hervorgerufen wird. Das „Klapsen“ geht zeitlich den „Beschämungen“ nicht-normkonformen Verhaltens durch „auslachen“ (*maznga*) voraus, die erst mit ca. 1,5 Jahren einsetzen (siehe Kap. 23-25). Der Wechsel vom „Bedrohen“/ „Ängstigen“ und „Klapsen“ hin zum „beschämenden“ Verhalten markiert somit den Übergang von der Säuglings- in die Kleinkindphase.

⁷¹⁷ Es besteht eine Korrelation zwischen dem Bildungsgrad von Tao-Eltern und ihren Einstellungen gegenüber dem „Klapsen“ (*kabagbag*): Wenn Eltern in Taiwan eine höhere Bildungseinrichtung besucht haben, „klapsen“ sie ihre Kinder entweder gar nicht oder aber weniger häufig. Dies kann dadurch erklärt werden, dass innerhalb der urbanen taiwanesischen Mittelschicht in den vergangenen beiden Jahrzehnten westliche (speziell: US-amerikanische) Vorstellungen von Kindererziehung populär geworden sind, die heute von einer Mehrheit als wegweisend für eine „gesunde“ Kindesentwicklung angesehen werden. Hierzu zählt u. a. auch eine gewaltfreie Erziehung.

⁷¹⁸ Die Tao differenzieren terminologisch nicht zwischen „klapsen“, „schlagen“ und „prügeln“. Leichte Schläge ebenso wie eine harte körperliche Züchtigung werden von ihnen als *kabagbag* bezeichnet. Es besteht an dieser Stelle also eine Parallele zum „Ärger“-/ „Wut“ (*somozi*)-Begriff, der ebenfalls stark verallgemeinernd gebraucht wird und nicht in der Lage ist, feinere Nuancen des Verhaltens auf der linguistischen Ebene widerzuspiegeln.

Die im Säuglingsalter zur Anwendung kommenden sozialen Praktiken sind primär „Angst“ (*maniahey*) induzierend, wohingegen die im Kleinkindalter auftretenden Sozialisationspraktiken hauptsächlich auf einer Evozierung von „Scham“ (*masnek*) basieren.

Beim Übergang zum Kleinkindalter haben Tao-Kinder für gewöhnlich gelernt, das „Klapsen“ ihrer Bezugspersonen zu antizipieren. In Stress-Momenten beginnen sie nun von allein, sich „ruhig“ zu verhalten, um ihren Bezugspersonen keine Angriffsfläche zu bieten. Sie haben verstanden, dass ihr Fehlverhalten in keinsten Weise von den Bezugspersonen toleriert wird und dass es unverhandelbare Grenzen gibt, die von ihnen nicht überschritten werden dürfen.

Von diesem Alter an ist es für Tao-Bezugspersonen nicht mehr erforderlich, „Klapse“ auf Hände und Beine weiterhin auszuführen, ihre bloße Andeutung genügt, um sofortigen kindlichen Gehorsam zu erzwingen. Bezugspersonen „drohen“ ihren Kindern von nun an vermehrt „Schläge“ an, indem sie ihre rechte Hand⁷¹⁹ zur Schlag-Geste erheben. Die Schlag-Geste wird bereits im späten Säuglingsalter eingeführt und tritt zunächst ausschließlich in Kombination mit dem „Klapsen“ auf. Auf diese Weise lernen Tao-Säuglinge und -Kleinkinder einen kausalen Zusammenhang zwischen den von ihnen erhaltenen „Klapsen“ und „Schlägen“ und den drohend erhobenen rechten Händen ihrer Bezugspersonen herzustellen.

Bei der Schlag-Geste handelt sich um eine ausholende Bewegung, bei der die flache Hand mit nach oben zeigenden Fingern auf dem Zenit ihrer Bahn kurz angehalten wird. Sie wird häufig von einem kurzen und energischen „Anblaffen“ (*ioya*) begleitet, wodurch die Situation noch bedrohlicher erscheint. Sofern keine augenblickliche Korrektur kindlichen Verhaltens auftritt, werden die angedeuteten „Schläge“ umgehend ausgeführt. Dieses Verhalten bewirkt, dass die frühkindliche affektive „Angst- und Scham-Disposition“ der Tao immer wieder aufs Neue in den betreffenden Kindern reaktiviert wird.

Ein weiterer Grund, weshalb das „Klapsen“ beim Eintritt in die Kleinkindphase nach und nach zum Erliegen kommt, ist die nun erfolgende allmähliche Erweiterung des kindlichen Aktionsradius (vgl. 16.3.1). Kleinkinder wissen natürlich, dass allzu große Nähe zu ihren Bezugspersonen die Gefahr des „Geklapstwerdens“ in sich birgt; sobald sie hierzu in der Lage sind, versuchen sie deshalb, eigene

⁷¹⁹ Das „Klapsen“ (*kabagbag*) ebenso wie die „drohend“ (*aniannahin*) vollzogene Schlag-Geste werden ausschließlich mit der rechten Hand ausgeführt, die mit den „Ahnen“ (*inapowan*) verbunden ist und für das moralisch „gute“ (*apiya*) Prinzip steht (vgl. 11.2.2). Hieraus ergibt sich, dass das „Drohen“ mit der rechten erhobenen Hand nicht ausschließlich aus der Blockade persönlicher Ziele resultiert und somit als „Ärger“ im klassischen Sinn aufzufassen wäre, sondern vielmehr eine Art Stellvertreterhandlung darstellt, mit der sich die sanktionierenden Bezugspersonen in den spirituellen Reigen der strafenden „Ahnen“ einreihen. Das Erheben der rechten Hand zur Schlag-Geste ist die Ausweitung der Sanktionierung in den Bereich des Spirituellen und zugleich eine Legitimierung des von den Bezugspersonen empfundenen „Ärgers“, der dadurch als „gerechtfertigt“ aufgefasst werden kann. Das „Klapsen“, „Drohen“ und „Schlagen“ mit der rechten Hand stellt eine Form des *Sanktionsärgers* dar, der – wie so oft bei den Tao – keinerlei terminologische Differenzierung erfährt und ebenso wie auch andere Formen des „Ärgers“ bzw. der „Wut“ als *somozi* bezeichnet wird. Ein wesentliches Merkmal des Sanktionsärgers ist seine Fokussierung, die ihn (idealerweise) nicht außer Kontrolle geraten lässt. Denn die Bestrafung einer sich fehl verhaltenden Person muss angemessen sein, sie darf nicht in blinde und unverhältnismäßige „Wut“ ausarten (vgl. 11.2.5).

Freiräume zu erobern, an denen sie von den strafenden Händen nicht mehr erreicht werden können. Hinzu kommt, dass Tao-Bezugspersonen, die einen erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstil pflegen, es in der Regel vermeiden, sich selbst zu ihren Kindern hin zu bewegen, weil dies ihren höheren sozialen Status gegenüber den Kindern nicht adäquat darstellen würde. Folglich werden nur Kinder von ihnen durch „Klapsen“ diszipliniert, die unmittelbar neben ihnen stehen oder sitzen. Befinden sich Kinder hingegen außerhalb der Reichweite ihrer Bezugspersonen, ist ein „Klapsen“ unwahrscheinlich. Bezugspersonen bleibt in solchen Momenten nichts anderes übrig als sich fehl verhaltenden Kindern mit der Schlag-Geste „Schläge“ „anzudrohen“. Bis zum Alter von ca. 10 Jahren ist zu beobachten, dass Tao-Kinder beim Anblick dieser Geste „Reißaus nehmen“ und „davonrennen“ (*miyoyohyo*). Die Sozialisationspraktiken des „Klapsens“ und „Schlägeandrohens“ haben Auswirkungen auf das Bindungsverhalten älterer Säuglinge und Kleinkinder, die dadurch zu einem möglichst frühen autonomen, aber auch distanzierenden Verhalten motiviert werden (siehe Kap. 26). Der Übergang vom „Klapsen“ zur Schlag-Geste stellt zugleich einen Wechsel von einer proximalen hin zu einer distalen Sozialisationspraxis dar.

Im Folgenden werde ich einige von mir beobachtete Episoden aufführen, aus denen die Entwicklung vom „Klapsen“ hin zur Schlag-Geste beispielhaft hervorgeht. Ich habe die Episoden nach dem chronologischen Alter der Kinder geordnet, um den Entwicklungsaspekt besser erörtern zu können:

Mädchen (12 Monate)

In der Bucht von *Iwatas*⁷²⁰ findet ein Ruderwettbewerb statt, bei dem junge Männer aus den Dörfern Lanyus im *tatala* und *cinedkeran* gegeneinander antreten. Viele Zuschauer*innen sind gekommen. Die meisten sitzen unter den weiter vorne am Strand aufgebauten Zelten. Auch ein Großelternpaar (beide Anfang 50) verfolgt zusammen mit ihrer 12 Monate alten Enkelin den Event von einem schattigen Platz in der Nähe der Treppe, die zur Inselrundstraße hinaufführt. Das kleine Mädchen verhält sich „ruhig“ (*mahanang*). Es steht zwischen den Beinen des Großvaters und hält sich an einem seiner Knie fest. Es gibt keinen Ton von sich.

Der Großvater schaut auf die um die Wette rudern Boote. Nach etwa 10 Minuten steht er auf und geht mit der Kleinen zurück zum Treppenansatz, wo die Großmutter neben der Karre wartet. Die Großmutter steht auf, der Großvater reicht ihr das kleine Mädchen in den Arm. Es fängt nun an „herumzulärmen“ (*amlololos; valvalakan*). Es „weint“ (*amlavi*) ein bisschen, irgendetwas passt ihm nicht. Sofort erhebt der Großvater seine Hand zur Schlag-Geste. Er hat die Augenbrauen zusammengezogen und „sieht sehr grimmig aus“ (*marahet so moin*). Doch die Kleine hört nicht auf zu „weinen“. Jetzt „klapst“ (*kabagbag*) ihr der Großvater leicht gegen den Unterschenkel. Danach gibt er ein kurzes und energisches „Ahhhhhh!“ von sich. Er droht dem kleinen Mädchen mit den Worten: „Ich werde dich schlagen!“ („我會打妳!“ „*Wo hui da ni!*“).⁷²¹

Auch die Großmutter „guckt grimmig“. Sie setzt die Kleine zurück in die Karre. Das Mädchen ist nun ganz „still“ (*mahanang*) geworden, es sitzt in der Karre und gibt keinen Laut von sich. Sein Blick ist nach vorne gerichtet, es besteht jedoch kein direkter Blickkontakt zu den Großeltern. Die Großeltern haben nun wieder „freundliche Mienen“ (*apiya so moin*) aufgesetzt. Sie bereiten ihren Aufbruch vor und tragen das Mädchen in der Karre sitzend die Treppenstufen hinauf.

(BeoPro_258)

⁷²⁰ Das Dorf *Iwatas* wurde vor etwa 80 Jahren durch Feuer zerstört und nicht wieder besiedelt. Der sich an dieser Stelle befindliche Strandabschnitt wird nach wie vor als die *vanwa* oder die Bucht von *Iwatas* bezeichnet.

⁷²¹ Der Spruch „Ich werde dich schlagen!“ ist bei den Tao im Umgang mit älteren Säuglingen und Kleinkindern häufig zu vernehmen.

Normalerweise werden Tao-Kinder im Säuglingsalter nicht mit an die Küste genommen. In *Iranmylek* dürfen Kinder erst zum Ende der Kleinkindphase (d. h. mit ca. 3 Jahren) unter Aufsicht ihrer Bezugspersonen den Bereich der *vanwa* betreten. Es ist anzunehmen, dass die Großeltern in der oben stehenden Episode eine Ausnahme gemacht haben, weil sie dem Bootsrennen zwischen den Insel-Dörfern unbedingt beiwohnen wollten. Der Aufenthalt des kleinen Mädchens an der *vanwa* von *Iwatas* setzt allerdings voraus, dass es sich die gesamte Zeit über in einem „ruhigen“ und somit „emotional gefestigten Zustand“ (*mahanang*) befindet, da ansonsten Gefahren für seine noch „unwissende“ (*abo so katentengan*) „Seele“ (*pahad*) bestehen. Um größeren Schaden von seiner Enkelin abzuwenden, sieht sich der Großvater deshalb gezwungen, deren „Weinen“ (*amlavi*) – auch wenn es sich hierbei nur um ein leises „Wimmern“ handelte – mit allen in seiner Macht stehenden Mitteln zu unterdrücken. Um seinem Anliegen Nachdruck zu verleihen, macht er von der Schlag-Geste Gebrauch, die in diesem Alter jedoch allein noch nicht genügt, um eine Verhaltensänderung herbeizuführen; in jedem Fall bedarf es eines (wenn auch leichten) „Klapses“ (*kabagbag*), um das kleine Mädchen „ruhig“ (*mahanang*) zu stellen. Der Aufbruch der Großeltern ist nicht notwendigerweise zu diesem Zeitpunkt geplant; er wird vielmehr erforderlich, weil das kleine Mädchen durch sein „Weinen“ Anzeichen von „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*) zeigt und deshalb aus der Gefahrenzone entfernt und ins sichere Zuhause gebracht werden muss.

Das „Klappen“ wird von den Bezugspersonen außerdem angewandt, um bei Tao-Kindern diverse Formen moralisch verwerflichen Verhaltens zu unterbinden. Hierzu zählt das „Herumwerfen mit Gegenständen“ (*mansoki so apzapzatan; 亂丟東西 luan diu dongxi*), das aus der erwachsenenzentrierten Perspektive der Tao als ein besonders sinnloses Tun aufgefasst wird. Wer Gebrauchsgegenstände oder Nahrungsmittel mit Absicht auf den Boden wirft, muss nach lokaler Vorstellung „von den *Anito* besessen sein“ (*ni kovotan no anito*) sein:

Mädchen (jünger als 2 Jahre)

Ein kleines Mädchen, das noch keine 2 Jahre alt ist, sitzt im Inneren des Ladens und isst scheinbar lustlos Chips aus einer Tüte. Langsam und mechanisch befördert es die Chips in seinen Mund. Dann fangen sie an, ihrer Hand zu entgleiten und fallen auf den Boden. Das Mädchen ist satt und möchte nicht mehr essen. Es nimmt die Tüte und schüttet den Inhalt auf den Boden. Als ihre Mutter, die sich ebenfalls im Laden befindet, dies mitbekommt, „blafft“ sie das Mädchen „an“ (*ioya*) und „schlägt“ (*kabagbag*) ihm auf die Hand. Dabei hält sie die linke Handfläche des Mädchens mit ihrer linken Hand fest und holt mit der rechten schwungvoll aus. Der „Klaps“ auf die Hand dürfte wehgetan haben. Das kleine Mädchen fängt an, laut zu „weinen“ (*amlavi*). Es hat seine Augenbrauen innen nach oben gezogen, der Mund ist geöffnet, die Mundwinkel zeigen nach unten. Sein „Blick ist ins Nichts gerichtet“ (*jiozayan*). Nachdem es etwa zwei Sekunden lang „geweint“ hat, holt die Mutter zu einer eindrucksvollen Schlag-Geste mit der rechten Hand aus: Ihr rechter Oberarm ist parallel zur Schulter seitwärts ausgestreckt, der Unterarm zeigt im rechten Winkel nach oben, die Finger sind nach oben ausgestreckt. Die Augenbrauen der Mutter sind jetzt stärker als zuvor zusammengezogen, sie hat einen „wütenden Gesichtsausdruck“ (*somozi so mojin*) aufgesetzt. Als das kleine Mädchen die sich „drohend“ (*aniannahin*) vor ihm positionierende Mutter wahrnimmt, schielt es mit den Augen schräg nach oben, traut sich aber nicht, die Mutter direkt anzuschauen. Innerhalb von zwei Sekunden verändern sich seine Gesichtszüge, sie werden nun

wieder ausdruckslos und indifferent. Aus dem lauten „Weinen“ wird ein leises „Wimmern“, das schnell verstummt. Die Mutter liest die ausgeschütteten Chips vom Boden auf.
(BeoPro_190)

Durch den schielenden Blick des fast 2-jährigen Mädchens wird noch einmal besonders deutlich, dass Tao-Kinder ihren Eltern nicht direkt in die Augen blicken dürfen. Nachdem das Mädchen die Chips auf den Boden geworfen hat, erfolgt eine prompte Sanktionierung durch die Mutter, die ihm auf die festgehaltene Hand „schlägt“ (*kabagbag*). Als das kleine Mädchen aufgrund der Bestrafung laut zu „weinen“ anfängt, erhebt die Mutter ihre rechte Hand eindrucksvoll zur Schlag-Geste. Sie will damit erreichen, dass ihre Tochter sich umgehend auf kulturellnormative Weise reguliert und wieder in einen „ruhigen“ Zustand wechselt.

In dieser Episode verschwimmt beim „Klappen“/ „Schlagen“ und „Schlägeandrohen“ die Grenze zwischen einer Lektionen erteilenden Erziehungsmethode und „Angst“ (*maniahey*) induzierenden Sozialisationspraktik. Die Mutter will ihre Tochter beim „Schlag“ auf die Hand nicht bloß „erschrecken“, um sie auf diese Weise einzuschüchtern, sondern in ihr durch das Zufügen von Schmerzen und die Herstellung einer beschämenden Situation eine bleibende Erinnerung hervorrufen. Mit knapp 2 Jahren ist das kleine Mädchen alt genug, um einen klaren Zusammenhang zwischen seinem eigenen „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) und der prompt erfolgenden Sanktionierung durch den inszenierten „Klaps“ auf die Hand herzustellen. Im ersten Teil der Episode wird somit eine Erziehungsmethode angewandt. Doch als die Mutter der „weinenden“ Tochter kurz darauf mit der Schlag-Geste „droht“, kommt eine auf Einschüchterung basierende Sozialisationspraktik zum Einsatz, bei der nicht die Einsicht des kleinen Mädchens im Vordergrund steht, sondern seine möglichst sofort erfolgende Pazifizierung, die aus Sicht der betreuenden Mutter unbedingt notwendig ist, um seine in „Aufruhr“ (*mazagzag*) geratene „Seele“ wieder ans „körperliche Selbst“ zu binden.

Von etwa 2 Jahren an besteht vermehrt die Gefahr, dass Tao-Kinder aufgrund ihrer wachsenden Autonomie und ihres Explorationsdrangs den ihnen zugestandenen Aktionsradius überschreiten (vgl. 16.3.1). Bezugspersonen geben ihren Kindern durch „Klappen“ zu verstehen, dass sie dergleichen Grenzüberschreitungen nicht tolerieren:

Junge (2 Jahre)

In den Sommermonaten haben die Bewohner*innen von *Iranmylek* auf dem Parkplatz gegenüber der *vanwa* einen „Nachtmarkt“ (夜市 *yeshi*) errichtet, auf dem in den Abendstunden ein reges Treiben herrscht und viele Tourist*innen, aber auch Dorfbewohner*innen zusammengekommen sind (vgl. 2.3). Der kleine 2-jährige Junge dreht auf dem Nachtmarkt seine Runden, er ist in einer ausgelassenen Stimmung. Auf einmal läuft er auf die an den Nachtmarkt angrenzende Inselrundstraße. Sein Vater (ca. 30 Jahre), der sich in der Nähe des Bootsanlegeplatzes aufhält, hat ihn die ganze Zeit über im Blick behalten. Plötzlich steht er vor seinem Sohn und gibt ihm einen „Klaps“ auf den Po. Dabei sagt er in einem ruhigen, sachlichen Ton: „Du darfst hier nicht hingehen.“ („你不能到那裡.“ „*Ni bu neng dao nali.*“). Der kleine Junge dreht sich noch einmal nach seinem

hinter ihm stehenden Vater um und „läuft“ dann in Richtung Nachtmarkt „davon“ (*miyoyohyo*). Auch der Vater geht wieder dorthin zurück, von woher er gekommen ist.
(BeoPro_245)

Junge (2;3 Jahre)

Ich sitze mit meinen beiden Assistentinnen auf dem *tagakal* in der Nähe der Schweineställe und führe mit einer 34-jährigen Mutter ein Interview. Ihr kleiner Sohn ist ebenfalls anwesend. Er läuft auf dem Deich in der Nähe des *tagakal* herum. Manchmal kommt er zu seiner Mutter gelaufen, um kurz darauf wieder zu verschwinden. Auf einmal läuft er auf die Inselrundstraße hinunter. Seine Mutter, die ihn die ganze Zeit über im Blick hat, springt sofort auf und läuft auf die Straße, um ihn aufzuhalten. Sie ruft: „Ich werde dich schlagen!“ („我會打你!“ „*Wo hui da ni!*“). Es klingt wie eine freundliche „Ermahnung“ (*nanaon*). Dabei erhebt sie ihre rechte Hand zur Schlag-Geste. Als der Junge seine Mutter bemerkt, „wendet er den Blick ab“ (*jiozayan*) und läuft sofort zum Deich zurück. Die Mutter gibt ihm von hinten einen symbolischen Klaps auf den Po, der aber nicht wehgetan haben dürfte. Dann kehrt sie zum *tagakal* zurück, und wir führen das Interview fort. Der Junge spielt nun mit einem verrosteten Spaten auf dem Deich.⁷²²
(BeoPro_251)

Es fällt auf, dass 2-jährige Kinder beim Überschreiten des kindlichen Aktionsradius von ihren Bezugspersonen nicht „angeblafft“ (*ioya*), sondern stattdessen in einem beinahe freundlichen Tonfall „ermahnt“ (*nanaon*) werden. Die Bezugspersonen unterstreichen die Ernsthaftigkeit ihrer Worte durch das Ausführen der Schlag-Geste, in der sich der bedrohliche Charakter ihres Auftretens manifestiert. Sie verzichten auf effekthascherisches „Klappen“ gegen Arme und Beine, geben aber dafür ihren Kindern einen symbolischen „Klaps“ auf den Po, der ihnen in Erinnerung rufen soll, welche Behandlung sie erwartet, sollten sie den elterlichen Worte beim nächsten Mal nicht „gehorsamen“ (*mangamizing*). Die an die Kinder gerichtete „Drohung“ (*anianniahin*) erfolgt nicht mehr auf existenzielle Art und Weise wie in der Säuglingsphase, sie fällt subtiler aus.

Mit 2 Jahren haben Tao-Kinder ein Alter erreicht, in dem sich die auf „Klappen“ (*kabagbag*) basierenden Sozialisationspraktiken allmählich in Erziehungsstrategien umwandeln. Aufgrund ihrer wachsenden Sprachbeherrschung sind sie nun besser in der Lage, den Sinn der ihnen erteilten Lektionen zu begreifen. Das Erwachen ihres Verstandes, ihrer „normativen Denk- und Fühlweise“ (*nakenakem*), macht es immer weniger erforderlich, ihnen auf „bedrohliche“ und irritierende Weise zu begegnen. Es reicht nun aus, die Schlag-Geste kurz anzudeuten und/ oder Kindern einen symbolischen „Klaps“ auf den Po zu verpassen, um eine Verhaltenskorrektur zu erreichen.

„Angst“ (*maniahey*) induzierende Praktiken kommen in der Kleinkindphase allmählich zum Erliegen, da sie sich nicht mehr dazu eignen, Kleinkinder „gefügig“ (*kanig*) zu machen. Eine über dieses Alter andauernde „Angst“-Sozialisation würde zu psychopathologischen Anomalien führen, die von den betroffenen Tao-Kindern später im Leben nicht mehr überwunden werden könnten (z. B. Angststörungen). Stattdessen gewinnen nun die auf einer Evozierung von „Scham“ (*masnek*) basierenden Sozialisationspraktiken (und Erziehungsmethoden) an Bedeutung.

⁷²² Auf diese Episode bin ich bereits bei der Besprechung der sukzessiven Erweiterung des kleinkindlichen Aktionsradius eingegangen (vgl. 16.2.1).

23 Beschämung durch „auslachen“ (*maznga*)

Etwa zur Mitte der Kleinkindphase hin, d. h. in einem Alter von 2,5 bis 3 Jahren, verändern sich die Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen. „Angst“ (*maniahey*) induzierende Sozialisationspraktiken treten nun deutlich weniger häufig auf – auch wenn sie nicht völlig zum Erliegen kommen. Tao-Kinder werden stattdessen in diesem Alter vermehrt von ihren Bezugspersonen durch „auslachen“ (*maznga*) beschämt. „Scham“ (*masnek*) induzierende Praktiken beginnen bei genauerer Betrachtung bereits im Säuglingsalter, in dem sie jedoch aufgrund der kognitiven und emotionalen Entwicklung der Kinder eine grundsätzlich andere Wirkung entfalten (vgl. Kap. 21-22). Diente das „furchteinflößende“ (*masozi*) Auftreten der Bezugspersonen dazu, Kinder einzuschüchtern und „fügsam“ (*kanig*) zu machen, so werden diese nun von selbst „verlegen“ (*manig*), was daran ersichtlich wird, dass sie sich auf schamvolle, höfliche und respektvolle Weise gegenüber älteren Mitgliedern der sozialen Gemeinschaft verhalten. Der Wechsel von *kanig* zu *manig* erfolgt nicht abrupt, er vollzieht sich in einem mehrere Jahre andauerndem Prozess, der mit dem allmählichem Wechsel von einer *externen* Verhaltensregulation hin zu einer *internen* Emotionsregulation einhergeht.

Im Alltag werden die Emotionswörter *kanig* („Schüchternheit“/ „Hemmung“), *manig* („Verlegenheit“/ „Peinlichkeit“) und *masnek* („Scham“) von den Tao in ihrer Bedeutung häufig nur unscharf voneinander unterschieden. Ich habe viel Zeit aufgebracht, die feinen Unterschiede zwischen diesen drei Emotionswörtern durch das Sammeln einer Fülle von emotionalen Geschichten, in denen diese Begriffe vorkommen, zu verstehen. *Masnek* ist demnach das eigentliche „Scham“-Wort im Sinne einer defensiven Reaktion auf eigenes (und in bestimmten Situationen auch fremdes) Fehlverhalten. *Kanig* und *manig* – die sich beide von der Wurzel *'anig* („Höflichkeit“) ableiten – erlangen ihre Bedeutung durch die Verwendung der Präfixe *ka-* und *ma-*, die ein Wort als *Patiens* oder *Agens* kennzeichnen und somit externe bzw. interne Kontrolle über ein Verhalten oder einen bestimmten Zustand anzeigen (vgl. 6.6).

Im sozio-kulturellen Kontext der Tao ist es von größter Wichtigkeit, dass Personen auf aktive Weise auftreten und Kontrolle über ihr Verhalten ausüben. Eine Person, die „Verlegenheit“ (*manig*), „Peinlichkeit“ (*manig*) und „Scham“ (*masnek*) zu empfinden vermag, erfüllt eine wichtige Voraussetzung für autonomes und eigenständiges Handeln, da sie grundsätzlich zur intrapersonalen Emotionsregulation befähigt ist. Sie verfügt über das notwendige „kulturelle Wissen“ (*katentengan*), um sich in diversen Situationen auf vorausschauende und sozialnormative Weise zu verhalten. Das Empfinden von „Scham“ stellt einen reiferen Zustand dar, der nach dem Selbstverständnis der Tao an das eigentliche Menschsein bzw. an das Erlangen eines (vollständigen) Personenstatus gekoppelt ist.

Jüngere Kinder und andere als „unwissend“ (*abo so katentengan*) oder in gewisser Weise als unvollständig angesehene Personen (wie geistig Behinderte oder psychisch Kranke, die nach lokalem

Verständnis „von den *Anito* besessen sind“ (*ni kovotan no anito*)), bedürfen einer Sonderbehandlung, da sie noch nicht (oder nicht mehr) über eine „Scham“-Sensibilität verfügen. Tao-Bezugspersonen evozieren in Säuglingen und Kleinkindern eine von *außen* herbeigeführte „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*), da in diesem Entwicklungsalter noch keine oder nur eine unzureichende Möglichkeit zur erfolgreichen *internen* Emotionsregulation gegeben ist.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass die Internalisierung⁷²³ der „Scham“ nicht vollständig erfolgt, da sie situations- und ortsgebunden ist. Bei den Tao besteht eine sozial-relationale sowie auch sozial-räumliche Auffassung von Moral: An Tagen mit „gutem Wetter“ (*kakawan yapiya*), wenn sich viele Dorfbewohner*innen im Freien aufhalten, tritt die Dorfgemeinschaft als moralische Instanz in Erscheinung. Die Dorfbewohner*innen sind sich darüber im Klaren, dass ihre Taten von anderen Personen mitverfolgt und hinter ihrem Rücken „öffentlich besprochen“ (*ikazyak*) werden, weshalb sie darauf Acht geben, allgemein „höflich“ und „respektvoll“ aufzutreten. Eine grundsätzlich andere soziale Situation besteht jedoch, wenn bei „schlechtem Wetter“ (*kakawan yamalahet*) nur wenige Anwohner*innen draußen unterwegs sind, wenn sich Personen in die Halbwildnis der Felder und Obstgärten begeben oder die „Dunkelheit“ (*masari*) hereinbricht. Denn ohne die Präsenz mitwissender anderer stellt sich das für den Zusammenhalt der sozialen Gemeinschaft so wichtige „Scham“-Gefühl nur unzureichend ein, es kommt vermehrt zu „rücksichtslosem Verhalten“ (*jyasnesnekan*), bei dem sich einflussreiche Personen(gruppen) Vorteile gegenüber „schwächeren“ (*maomei; jimoyat*) anderen verschaffen. Dies ist ein Grund dafür, dass bestimmte Zeiten und Orte von den Tao als „gefährlich“ (*ikeynanawa*) angesehen werden; sie werden mit den Machenschaften bössartiger *Anito*-Geistwesen in Verbindung gebracht, die sich dadurch von den Tao unterscheiden, dass sie als weitestgehend körperlose und unsichtbare Existenzen über kein „Scham“-Bewusstsein (mehr) verfügen (vgl. 12.5 + 20.4).

„Scham“ (*masnek*) erfährt im kulturellen Kontext der Tao eine andere Ausprägung als in euro-amerikanischen Kulturen, da sie mit „Angst“ (*maniahey*) und nicht mit „Schuld“ verbunden ist. Die notwendige Überwindung der „Angst“ führt bei den Tao zugleich zu einer Ausblendung der „Scham“. Beide moralischen Gefühle können vorübergehend unterdrückt werden, indem eine Person „Kraft“, „Stärke“ und „vitalen Ärger“ (*moyat*) demonstriert – ein Vorgang, der auf der biophysiologischen Ebene mit einer Aktivierung des Muskel-Systems einhergeht (vgl. 15.4). „Scham“ ist unter diesen Umständen nicht notwendigerweise ein dauerhafter Zustand, sondern etwas Vorübergehendes, das durch entsprechende Verhaltensregulation bis zu einem gewissen Grad abgestreift werden kann.⁷²⁴

⁷²³ Der Begriff der Internalisierung ist problematisch, da er auf psycho-emotionale Prozesse verweist, die einem euro-amerikanischen Modell der Emotionsregulation entspringen.

⁷²⁴ „Scham“ (*masnek*) wird erst dann zu einem dauerhafter Zustand, wenn eine Person aufgrund ihres Lebenswandels und/oder ihres körperlichen Unvermögens weder zum eigenen noch zum Lebenserhalt anderer beitragen kann und deshalb massive soziale Ausgrenzung erfährt.

Das „moralisch Schlechte“ (*marahet*) wird von den Tao nicht als ein internes Attribut angesehen, das unmittelbar mit dem eigenen Wesenskern verbunden ist. Es wird stattdessen als etwas Externes wahrgenommen, das in der Umwelt angesiedelt ist und nur durch entsprechendes „kulturelles Wissen“ vom eigenen „körperlichen Selbst“ ferngehalten werden kann. Wenn „schlechte Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) Einlass in den „Körper“ finden und sich im *onowned* einer Person einnisten, werden sie von den Tao als Fremdkörper wahrgenommen. Sie dürfen „nicht weiter beachtet“ (*jiozayan*) werden, damit sie keine Macht über die „lebenden Menschen“ erlangen (vgl. 11.2). In euro-amerikanischen Kulturen führt die Verstrickung von „Scham“ mit „Schuld“ hingegen dazu, dass das „moralisch Schlechte“ auf ewig im eigenen Inneren verbleibt. Die „Geister“ werden nicht in der Umwelt lokalisiert, sie sind stattdessen unerwünschte Aspekte der eigenen Psyche, die unterdrückt und verdrängt werden müssen. Die unterschiedlichen emotionalen Verbindungen, die zusammen mit der „Scham“ eingegangen werden – „Angst“ bei den Tao; „Schuld“ bei Euro-Amerikanern – führen aufgrund des jeweils anders gelagerten Personenverständnisses zu kulturspezifisch unterschiedlichen emotionalen Prozessen und affektiven Dynamiken.

Generell gilt, dass bei den Tao jegliche Abweichung von den „sozialen Normen und kulturellen Wertvorstellungen“ (*iwawalam so tao*) negativ markiert werden muss, um menschliches Verhalten vom verwerflichen Tun der *Anito* abzugrenzen (vgl. Kap. 9). Für gewöhnlich geschieht dies durch diverse Formen der „Beschämung“, unter denen das „Lachen“ oder „Auslachen“ (*maznga*) am prominentesten vertreten ist.⁷²⁵ Ich werde zunächst anhand einiger Beispiele die Spannbreite der durch „auslachen“ beschämten Verstöße gegen die normative Werteordnung aufzeigen. Ich konzentriere mich dabei auf Episoden, in denen Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen oder Peers „ausgelacht“ werden. Für die korrekte Darstellung der kindlichen Entwicklungsnische ist es darüber hinaus wichtig, einige weitere Beispiele zu behandeln, in denen Erwachsene als Protagonist*innen auftreten.

Zu den in diesem Kapitel behandelten Verstößen gegen die normative Werteordnung gehört die Missachtung zentraler kultureller Werte, Unstimmigkeiten oder Ungenauigkeiten bei sprachlichen Äußerungen, die Verletzung lokaler Gefühlsregeln sowie mangelnde Körperbeherrschung, zu der körperliche Fehlleistungen aller Art wie z. B. das Stolpern gerechnet werden. Damit die „Scham“ (*masnek*) induzierende Sozialisationspraktik des „Auslachens“ von den Leser*innen besser verstanden werden kann, ist es ferner notwendig, die diversen Bedeutungen des „Lächelns“ (*mamin*) und „Lachens“ (*maznga*) bei den Tao eingehender zu erörtern. Dabei fällt auf, dass aus einer emischen

⁷²⁵ Weitere Formen der Beschämung umfassen das „Wegblicken“/ „Nicht-Beachten“ (*jiozayan*) sowie demonstrative „Verachtung“ (*ikaoya*), die oftmals mit beleidigenden Worten einhergeht. Auch „schamloses“ bzw. „respektloses Verhalten“ (*jvasnesnekan*) gegenüber weniger einflussreichen Personen der *out-group* wird von den Tao als eine „Beschämung“ aufgefasst.

Perspektive heraus betrachtet das „Lachen“ der Bezugspersonen nicht in allen spezifischen Kontexten als eine „Beschämung“ angesehen werden kann.

Ein spezieller Grund für das „(Aus-)Lachen“ (*maznga*) liegt vor, wenn Tao-Kinder ohne kulturell akzeptablen Grund „weinen“ (*amlavi*) oder „wütend“ (*somozi*) werden. Ich werde die Marginalisierung von „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) sowie die „Hervorlockung des Ärgers“ (*pasozzi*) bei jüngeren Kindern aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für die Sozialisation von Emotionen bei den Tao in den beiden folgenden Kapiteln ausführlich behandeln und an dieser Stelle nicht weiter verfolgen.

23.1 Missachtung zentraler kultureller Werte

Allgemein gesprochen finden „Beschämungen“ durch „auslachen“ (*maznga*) immer dann statt, wenn „soziale Normvorstellungen und kulturelle Werte“ (*iwawalam so tao*) von Kindern oder auch erwachsenen Personen missachtet werden. Jeder noch so kleine Verstoß gegen Konventionen, Traditionen und soziale Standards kann beschämendes Verhalten hervorbringen. Das „Lachen“ geht in den meisten Fällen von älteren und statushöheren Personen aus (aber es gibt auch einige Ausnahmen, die ich weiter unten behandeln werde).

Häufig handelt es sich beim Beschämen durch „auslachen“ um geringfügige Verstöße gegen die sozio-kulturelle Ordnung. Als ich einmal schnellen Schrittes durch *Yayo* ging, um gerade noch rechtzeitig zu einer Veranstaltung in der dortigen Mittelschule zu gelangen, „lachten“ (*maznga*) einige alkoholisierte junge Männer über mein Verhalten. Der eine rief mir zu: „Setz dich erst mal hin und trink was!“ (,你先坐喝點!“, *Ni xian zuo he dian!*). Für die Tao, die in jeder Situation versuchen, die „Ruhe“ (*mahanang*) zu bewahren, stellte mein Stehschritt ein abnormes Verhalten dar, das mich und andere aufgrund meiner zu schnellen und somit unbedachten Handlung in „Gefahr“ (*ikeynanawa*) bringen konnte. Als meine Familie und ich einmal zu Hause frittierte Süßkartoffelstückchen mit der Hand aßen, war dies für die beiden uns besuchenden Tao-Mädchen (8 und 9 Jahre) Anlass genug, uns „auszulachen“. Erst als wir ihnen Essstäbchen reichten, fingen sie an mitzuessen.⁷²⁶

Tao-Kinder müssen vom späten Säuglingsalter an zentrale kulturelle Werte erlernen. Von ihnen wird zunehmend erwartet, dass sie sich auf normkonforme Weise verhalten. Ein wichtiger Aspekt hierbei ist die Beachtung der Regeln der „Höflichkeit“ (*'anig*) und des „Respekts“ (*ikaglow*) im Umgang mit respektablen älteren Personen aus der hierarchisch organisierten erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe: Kinder (und jüngere Erwachsene) sollten „zuhören“ (*mangamizing*) und „schweigen“ (*jymizyak*), anstatt zu „reden“ (*mazyak*), keine „Widerworte geben“ (*patonggalen*),

⁷²⁶ Die Tao-Mädchen trauten sich, meine Frau und mich als ältere Personen „auszulachen“, weil wir ihnen (so wie wir es in Berlin gelernt hatten) zunächst auf Augenhöhe begegneten. Zu Beginn der Forschung hatten wir noch nicht verstanden, dass es im Sozialisationskontext der Tao notwendig ist, in Kindern „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) zu evozieren, um ein für lokale Standards angepasstes und „höfliches“ (*'anig*) kindliches Verhalten herbeizuführen.

Verwandte zuerst „grüßen“ (*manaraley*) und warten, bis ihnen Nahrung zugeteilt wird (vgl. 8.1). Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt ist die unbedingte Einhaltung der „anzestralen Tabus“ (*makanyo*), die unabhängig von Alter und Entwicklungsstand von allen Tao befolgt werden müssen. Aus kindlicher Perspektive bedeutet dies während des Essens keine lauten Geräusche zu verursachen, keine Orte mit *marahet*-Qualität aufzusuchen, weder zu „stehlen“ (*manako*) noch Dinge zu berühren, die einem nicht gehören und auch keine „dreckige Sprache“ (*marahet ta ciriciring*) zu verwenden.

Des Weiteren müssen Tao-Kinder lernen, soziale Grenzziehungen zwischen Verwandten und Nicht-Verwandten vorzunehmen. Die Zugehörigkeit zu einer Gruppe wird durch den fortlaufenden Austausch von Nahrung markiert. Wichtig sind auch die Beziehungen zu den Gleichaltrigen, die im Leben der Tao eine große Rolle spielen (vgl. 4.2). Kinder im Säuglings- und frühen Kleinkindalter werden häufig von ihren Bezugspersonen dazu aufgefordert, „Süßigkeiten“ (*ikasi*) mit vorbeikommenden Kindern ihrer Altersgruppe zu teilen:

Junge (15 Monate)

Der kleine Junge hält einen Keks in der Hand, den er von seiner Mutter (28 Jahre) erhalten hat. Die Mutter sitzt mit ihrem Kind draußen im Schatten in der Nähe des HDZX, eine weitere Frau um die 30 Jahre ist ebenfalls anwesend. Meine Frau und Johann stellen sich zu den beiden Frauen und dem Jungen in den Schatten, ich komme mit Theo nach. Als die Mutter Theo sieht, führt sie die Hand ihres Sohnes Richtung Theo und verlangt von ihm, dass er den Keks an Theo abgibt. Die Mutter beugt sich zu ihrem Sohn herunter, „lächelt“ (*mamin*) diesen sowie Theo an und sagt freundlich auffordernd: „Gib dem kleinen Bruder zu essen!“ („給弟弟吃!“ „*Gei didi chi!*“). Doch der kleine Junge schaut Theo an, zieht die Augenbrauen innen nach oben, die Mundwinkel nach unten und umklammert den Keks. Er fängt leise an zu „weinen“ (*amlavi*). Die Mutter entwendet den Keks aus der Umklammerung ihres Sohnes und gibt ihn Theo, der sofort anfängt, ihn zu essen. Dann nimmt sie ihren Sohn auf den Arm und entfernt sich mit ihm ein paar Meter von den übrigen anwesenden Personen. Der kleine Junge „weint“ immer noch ein bisschen.

Plötzlich kommt der kleine Junge zu Theo hingelaufen. Er streckt die Hand nach dem Keks aus, den Theo in der Zwischenzeit schon fast aufgeessen hat. Die mimischen Ausdruckszeichen des Jungen sind dabei unverändert. Die ca. 30-jährige Frau, die die gesamte Zeit neben uns gesessen hat, blickt den kleinen Jungen nun an und „lacht“ (*maznga*). Dieser fängt daraufhin wieder an zu „weinen“. Die Mutter kommt hinterher und nimmt ihn ein zweites Mal auf den Arm. Erneut wendet sie sich ab und geht mit ihm zu einer fünf Meter entfernten Sitzbank, wo sich der kleine Junge schnell wieder beruhigt. Nach etwa 30 Sekunden setzt die Mutter ihn in die Karre und fährt mit ihm weg.

(BeoPro_41)

Die Mutter brachte dem „kindischen“ Verhalten ihres Sohnes durchaus Verständnis entgegen. Mit 15 Monaten war er noch zu jung, um freiwillig seinen Keks an ein anderes Kind (in diesem Fall Theo) abzugeben. Die ca. 30-jährige Frau, die als Beobachterin neben uns saß, fing deshalb auch erst zu „lachen“ an, als der kleine Junge wiederkam und vehement mit ausgestreckter Hand seinen Keks einforderte.

Es ist wichtig festzuhalten, dass die Mutter ihren Sohn nicht durch „auslachen“ beschämte. Allerdings stellte das kurzzeitige räumliche Entfernen der Mutter mit dem kleinen Jungen ein dem „Beschämen“ vergleichbares Verhalten dar, da es einen temporären sozialen Ausschluss herbeiführte. Ich habe während meiner Forschung häufig beobachten können, dass Mütter und sonstige

Bezugspersonen ältere Säuglinge und jüngere Kleinkinder aus der Gruppe entfernten, sobald diese sich auf unerwünschte Weise zu verhalten begannen. Wenn kleine Kinder bei der Einnahme gemeinsamer Mahlzeiten mit den Haushaltsangehörigen „herumlärmen“ – d. h. „weinen“ oder „wütend“ werden – werden sie aus der Gruppe ausgeschlossen. Tao-Kinder lernen auf diese Weise, dass sie sich beim Essen mit respektablen älteren Angehörigen der Verwandtschaftsgruppe unbedingt „ruhig“ zu verhalten haben (vgl. 18.7).

Das „Ausgelachtwerden“ bei Normverstößen durch die während einer Episode anwesenden Personen intensiviert sich mit fortschreitendem Kindesalter. Am Ende der Kleinkindphase, spätestens jedoch beim Eintritt in die Kindheitsphase, haben Tao-Kinder gelernt, ihre „Süßigkeiten“ (*ikasi*) von sich aus mit den Altersgenoss*innen zu teilen. „Süßigkeiten“ dienen den Kindern als eine Währung, mit der die später im Leben vorgenommenen Nahrungsmittel-Transaktionen eingeübt werden (vgl. 18.7).

23.2 Sprachliche Anomalien

Sprachliche Äußerungen müssen nach den kulturellen Vorstellungen der Tao mit größter Bedacht auf inhaltlich und formal korrekte Weise artikuliert werden. Die soziale Welt der „lebenden Menschen“, die hauptsächlich durch *visuelle* und *haptische* Sinneswahrnehmung erfahren wird, muss in allen Sprechakten richtig wiedergegeben werden, da die spirituellen Kräfte vermehrt über den *auditiven* Sinn mit den diversen Wesenseinheiten des Kosmos⁴ kommunizieren und immerzu bestrebt sind, die ontologische Realität an die von ihnen wahrgenommene sprachliche Realität anzupassen. Fehlerhafte Aussprache wird für gewöhnlich mit den böartigen *Anito*-Geistwesen in Verbindung gebracht. Böartige Geistwesen kann man u. a. daran erkennen, dass sie nicht auf korrekte menschliche Weise zu sprechen vermögen (vgl. Kap. 9 + 19.3.3).

Meine Familie und ich waren während unseres Aufenthaltes auf Lanyu permanent dem „Nachäffen“ und „Verspotten“ (嘲笑 *chaoxiao*) durch Tao-Kinder ausgesetzt.⁷²⁷ Sie zogen über alle unseren sprachlichen Äußerungen her, die von ihnen in irgendeiner Hinsicht als „unnormale“ angesehen wurden. Johanns Versuche, auf Chinesisch mit Tao-Kindern zu kommunizieren, wurden oftmals im Keim erstickt, weil jedes nicht richtig von ihm betonte Wort sogleich „nachgeäfft“ wurde. Auch andere sprachliche Anomalien, wie Johanns gelegentliches Stottern, wurden von den Kindern als eine „geistartige Verhaltensweise“ durch „Lachen“ (*maznga*) beschämt.⁷²⁸

⁷²⁷ Das „Nachäffen“ und „Verspotten“ durch Erwachsene fand vergleichsweise weniger häufig statt, weil die Erwachsenen uns als „Gäste“ (客人 *keren*) betrachteten, denen man eine zuvorkommende Behandlung erweisen musste.

⁷²⁸ Das „Nachäffen“ bzw. „Verspotten“ (嘲笑 *chaoxiao*) von Johann wurde auch von den Erzieherinnen der GYB als ein großes Problem angesehen. In einem Brief an alle Erziehungsberechtigten appellierten sie, einen anderen Umgang im Dorf mit Johann zu finden. Sie forderten zudem alle Tao-Kinder auf, in freundschaftlicher Weise mit ihm zu kommunizieren. Auf keinen Fall sollten die Kinder ihn „verspotten“, wenn sie ihn nicht verstehen konnten, da er sich ansonsten aus der Gruppe ausgeschlossen und traurig fühlen würde.

Johann (5; 5 Jahre)

Johann spielt zusammen mit der Enkelin unseres Vermieters (10) und deren gleichaltriger Freundin das Kartenspiel Uno. Immer wenn er eine Zahl auf Chinesisch sagt, wird er von den beiden Mädchen aufgrund seiner gerigfülig falschen Aussprache „nachgeäfft“ und „ausgelacht“ (*maznga*).
(BeoPro_128)

Theo, bei dem der Spracherwerb gerade erst einsetzte, sorgte nicht selten durch seine babyhaften Laute für allgemeine Belustigung:

Theo (19 Monate)

Ich bin in der Küche und koche, Theo sitzt mit der Enkelin (10 Jahre) und dem Enkel (8 Jahre) unseres Vermieters sowie einer 10-jährigen Freundin am Esstisch. Er ist sehr hungrig und will sofort essen. Die Enkelin unseres Vermieters, die gut „nachäffen“ kann, sagt „heiß“, da sie weiß, dass dies eines der wenigen Worte ist, die Theo bis jetzt gelernt hat. Sie kann es erstaunlich gut aussprechen, es klingt so, als ob eine Muttersprachlerin es sagen würde. Dann rücken die beiden Mädchen nahe an Theo heran, wobei sie mit Babystimme „Theo“ (特奧 *Te'ao*) sagen. Dies wird Theo aber zu viel, er will die Enkelin, die unmittelbar links von ihm sitzt, mit der Hand wegdrücken und gibt dabei einen „Eeh!“-Laut von sich. Sofort „lachen“ (*maznga*) alle drei Kinder und machen nun „nachäffend“ ebenfalls „Eeh!“. Theo, der das überhaupt nicht mag, fängt an zu „weinen“ (*amlavi*). Hier ist aber noch nicht Schluss mit dem Aufziehen, auch sein „Weinen“ wird nachgemacht.
(FTB_2_156-7)

Theo (19 Monate)

Als Theo beim Betreten des Ladens in *Iranmeylek* im Fernsehen⁷²⁹ einen Schwarm Haifische sieht, macht er ein erstauntes Geräusch: „Oii! Oii!“ Eine alte Frau um die 70 „äfft“ ihn daraufhin „nach“.
(FTB_3_200)

Das „Nachäffen“ und „Verspotten“ bei fehlerhafter Aussprache war keinesfalls ein Verhalten, das nur gegenüber meinen Familienangehörigen und mir erfolgte. Es ist auch unter den Tao selbst weit verbreitet. Da die meisten Tao jedoch im Verlauf ihres Sozialisationsprozesses gelernt haben, gesprochene Worte sehr genau abzuwägen und ggf. lieber zu „schweigen“ (*jymizyak*), kommt es in ihrem Redeverhalten nur selten zu sprachlichen Anomalien, die durch andere „beschämt“ werden.

Mein Vermieter (56 Jahre)

Die jüngere Schwester meines Vermieters „äffte“ diesen drei Mal „nach“, als er „betrunken“ (*masaki*) war und undeutlich redete. Das „Nachäffen“ wurde als ein „Spaß“ (*yapiya piyalalamen*) aufgefasst, alle Anwesenden „lachten“ (*maznga*) viel.
(FTB_3_196)

Das „Nachäffen“ merkwürdiger sprachlicher Äußerungen erfolgt im Gegensatz zu anderen Formen normativen Fehlverhaltens unabhängig vom Alter der betroffenen Personen. Obwohl sich die jüngere Schwester gegenüber ihrem älteren Bruder in ihrem Verhalten normalerweise zurücknehmen muss, darf sie in dieser Situation einen sprachlichen Fehler ihres Bruders durch Spott hervorheben. „Verspottete“ Personen müssen sich „ruhig“ (*mahanang*) verhalten oder aber mit den anderen „mitlachen“ (*maznga*). Auf keinen Fall dürfen sie auf das „Nachäffen“ „gereizt“ (*mindok*) reagieren, da dies als ein Ausdruck unzulässigen „Ärgers“ (*somози*) gedeutet werden würde. Die Möglichkeit zur Beschämung älterer Personen durch jüngere ist eines der vergleichsweise wenigen Ventile, um die

⁷²⁹ Der Laden verfügte über einen Fernseher, der den ganzen Tag über lief.

eigenen im „tiefsten Inneren angestauten Ärger-Gefühle“ (*somozi do onowned*) auf sozial adäquate Weise im Beisein anderer freizusetzen.

Bisweilen kann das „Nachäffen“ auch weniger harmlos sein und dazu instrumentalisiert werden, Stathierarchien zu erzeugen bzw. zu bestätigen:

Zwei Männer (ca. 60 Jahre)

Etwa 40 Personen, fast ausschließlich Männer im Alter zwischen 40-60 Jahren, haben sich an der *vanwa* versammelt, um die Jungfernfahrt eines frisch eingeweihten *tatala* zu verfolgen. Nachdem der Bootsbauer als erster mit dem neuen Boot die enge Fahrrinne zwischen den Felsen passiert hat und eine Runde in der Bucht gerudert ist, sind nun zwei ihm nahe stehenden Männer um die 60 Jahre an der Reihe, mit dem Boot auf Probefahrt zu gehen. Beide legen sich beim Rudern ins Zeug, sie stellen demonstrativ ihre „Körperkraft“ (*moyat*) unter Beweis. Als sie wieder den Bootsanlegeplatz erreichen, entfährt einem von ihnen vor lauter Anstrengung ein deutlich wahrnehmbares Stöhnen. Ein Mann über 70, der im Dorf die Position eines *meynakem a tao* einnimmt, zeigt daraufhin mit dem Finger auf die beiden Ruderer und macht laut das Stöhngeräusch nach. Er blickt sich „lachend“ (*maznga*) um und sieht die neben ihm sitzenden Männer an. Alle anwesenden Personen können seinen Spott vernehmen. Die um ihn herumsitzenden Männer „lachen“ nun ebenfalls. Die beiden 60-Jährigen „beachten“ den Spott jedoch „nicht weiter“ (*jiozayan*). Sie bereiten das Boot für die nächste Probefahrt vor, nur ihre Mienen verraten, dass sie immer noch außer Atem sind. Danach gehen sie die Treppe hinauf, um sich zu den anderen Zuschauern⁷³⁰ zu gesellen.

(BeoPro_55)

In der oben stehenden Episode wird die „Körperkraft“ (*moyat*) der beiden Ruderer von einem 70-Jährigen *meynakem a tao* samt seiner Gefolgschaft verhöhnt. Da sozialer Status bei den Tao auf „Körperkraft“ basiert, handelt es sich hier um einen Ausdruck der „Verachtung“ (*ikaoya*), der letztlich darauf abzielt, den Funktionswert der beiden Männer infrage zu stellen.

Meine Beobachtungen zum „Nachäffen“ und „Verspotten“ sprachlicher Äußerungen stimmen mich pessimistisch bezüglich des Spracherhalts des *cirsiring no tao*, das zwar nicht unmittelbar, jedoch aufgrund abnehmender Sprecherzahlen in den jüngeren Generationen vom Aussterben bedroht ist. Kinder und Jugendliche trauen sich nicht, die wenigen Brocken, die sie in ihrer Muttersprache gelernt haben, anzuwenden, weil alle Fehler sogleich von den Älteren durch „lachen“ (*maznga*) und „nachäffen“ beschämt werden. Personen um die 30 Jahre verfügten in *Iranmeylek* nur noch über eine passive Beherrschung der Sprache ihrer Eltern und kommunizierten ausschließlich auf Chinesisch. Kinder im GYB-Alter kennen häufig noch nicht einmal zentrale Begriffe ihrer Kultur, wie z. B. „Süßkartoffel“ (*wakey*) oder „Taro“ (*solli*), die ihnen durch den Unterricht der chinesischen Erzieherinnen, jedoch nicht durch ihre Eltern oder Großeltern, vermittelt werden. Das in der 1960er- und 70er-Jahren von der taiwanesischen Regierung verhängte Sprechverbot indigener Sprachen in den staatlichen Schulen war ausreichend, um das natürliche Erlernen des *cirsiring no tao* nachhaltig zu stören. Denn Tao-Kinder reden hauptsächlich mit Gleichaltrigen und in einem viel geringerem Maße mit den Angehörigen älterer Generationen. Nachdem sich eine Generation von Tao aufgrund ihres

⁷³⁰ Nur Männer nehmen an Bootseinweihungen teil. Tao-Frauen und -Kinder gesellen sich für gewöhnlich nicht an die *vanwa*, um dem Ereignis beizuwohnen.

ganztägigen Schulbesuchs erst einmal an das Chinesisch-Sprechen gewöhnt hatte, konnte sich das Sprach-System der Tao nicht mehr von diesem Eingriff erholen.

Eng mit dem „Nachäffen“ in Verbindung steht das pantomimische Nachahmen von Verhaltensweisen, die auf irgendeine Weise gegen die sozialen und kulturellen Normen der Tao verstoßen. Ein stauender Blick, der geringfügig zu lange andauert, kann bereits ausreichen, um bei anderen „Belustigung“ (*yapiya piyalalamen*) hervorzurufen. Häufig wird die als anormal empfundene Verhaltensweise kopiert und in Form einer kleinen schauspielerischen Darbietung unter „Gelächter“ (*maznga*) mehrmals wiederholt. Der pantomimischen Nachahmung sind prinzipiell keine Grenzen gesetzt: Von den sabbernden Kaubewegungen eines kleinen Kindes bis hin zu einer Person, die aus „Angst“ (*maniahey*) vor einer Schlange davonläuft, kann alles auf beschämende und theatralische Weise in Szene gesetzt werden.

23.3 Verletzung lokaler Gefühlsregeln

In der Gesellschaft der Tao müssen Individuen ihr äußerlich sichtbares Verhalten in einem vergleichsweise hohem Maße an die lokalen Gefühlsregeln anpassen. Idiosynkratische Abweichungen von den sozial-normativen Standards des Fühlens und Verhaltens werden nur in einem geringen Umfang geduldet. Das soziale Miteinander wird in emotionaler Hinsicht maßgeblich durch *soziale Emotionen* geprägt. Diese besitzen die Funktion, die sozial-relationale Orientierung des Gemeinwesens zu stärken und wichtige Werte wie den der Altershierarchie immer wieder aufs Neue zu betonen (vgl. 14.3.1).

Die Gefühlsregeln der Tao orientieren sich am gesunden und körperlich leistungsstarken Erwachsenen. Auf den „schwächeren“ (*maomei; jimoyat*) kindlichen „Körper“ wird vom späten Kleinkindalter an nur wenig Rücksicht genommen. Tao-Kinder müssen lernen, „Stärke“ (*moyat*) zu demonstrieren, sie müssen ihre „Angst“ (*maniahey*) und „Schüchternheit“ (*kanig*) überwinden, da sie anderenfalls von den anwesenden Personen „ausgelacht“ (*maznga*) werden:

Nachbarstochter (7 Jahre)

Ein „betrunkenen“ (*masaki*) junger Mann hämmert mit seinen Fäusten gegen eine Holztür. Er ist „außer sich vor Wut“ (*zomyak*) und „schimpft ohne Unterlass“ (*mangavey*). Als der Betrunkene für einen Moment Ruhe gibt, rennt die Nachbarstochter voller „Angst“ (*maniahey*) an ihm vorbei nach Hause. Doch anscheinend ist ihre „Neugier“ (好奇 *haoqi*) größer als die „Angst“, denn sie schleicht sich nach kurzer Zeit wieder aus dem Haus, geht bis zur Straße vor und lugt vorsichtig um die Ecke. Als der Betrunkene abermals zu „schreien“ (*amlololos; valvalakan*) und gegen die Tür zu treten beginnt, bekommt es das Mädchen erneut mit der „Angst“ zu tun und rennt so schnell sie kann zurück nach Hause. Die Großmutter, die in einem kleinen Haus gegenüber vom Wohnhaus des Mädchens lebt, kommt aus ihrer Behausung heraus und „lacht“ die Enkelin „aus“ (*maznga*). (BeoPro_68)

Junge (6 Jahre)

Zur Abschlussfeier der DQGX haben sich viele Personen in der Aula der Schule versammelt, darunter Eltern, Schüler*innen, Lehrer*innen sowie auch einige Lokalpolitiker, die als Redner auftreten. Hinten in der Aula

stehen die Absolvent*innen der GYB, die sich kostümiert haben. Sie warten darauf, dass ihre Namen aufgerufen werden, sie sollen dann nach vorne auf die Bühne kommen, um dort einen Tanz aufzuführen, den sie mit ihren Lehrerinnen zuvor geprobt haben. Eine „Prinzessin“, ein „Spiderman“ und ein „Batman“ marschieren nach vorne, nur als der „Polizist“ aufgerufen wird, gerät die Performance durcheinander, denn der 6-jährige Junge im Polizistenkostüm traut sich nicht, an den sitzenden Eltern vorbei bis zur Bühne zu laufen. Als sein Name aufgerufen wird, bleibt er hinten in der Aula mit gesenkten Schultern stehen, sein Kopf weist nach unten. Die Erwachsenen im Publikum amüsieren sich über solch ein Ausmaß an „Schüchternheit“ (*kanig*). Einige „lachen“ (*maznga*) erheitert, wenn auch leise. Als offensichtlich wird, dass der „Polizist“ den Gang auf die Bühne nicht antreten wird, erhebt sich ein 45-jähriger Mann von seinem Stuhl, nimmt den „schüchternen“ Jungen kurz entschlossen auf den Arm und trägt ihn nach vorne zur Bühne. Der Junge „blickt“ den Mann die ganze Zeit über „nicht an“ (*jiozayan*). Vorne angekommen weigert sich der Junge, die Bühne zu betreten. Er nimmt stattdessen in der ersten Reihe auf dem Schoß einer erwachsenen Person Platz. Der „Polizist“ wird nicht gezwungen, bei der Tanz-Aufführung mitzumachen. Als er eine Urkunde auf der Bühne in Empfang nehmen soll, „senkt“ der Junge „den Kopf“ (*jiozayan*) und klammert sich an der erwachsenen Person fest. Der Schulleiter beugt sich schließlich von der Bühne vor und überreicht dem auf dem Schoß sitzenden Jungen seine Urkunde. Die Anwesenden reagieren mit „Belustigung“ (*yapiya piyalalamen*). Sie sagen: „Oh, wie furchteinflößend!“ („那麼厲害!“ „*Name lihai!*“). Sie machen Witze über sein Polizistenkostüm, das so gar nicht zu seinem „schüchternen“ Verhalten passt. Auch die Mutter des Jungen sitzt im Publikum. Sie mischt sich aber nicht in die Angelegenheit ihres Sohnes ein, sondern bleibt regungslos sitzen. (BeoPro_219)

Im ersten Beispiel zeigte die Nachbarstochter durch ihr schnelles Weglaufen vor dem pöbelnden „betrunkenen“ (*masozi*) Mann Anzeichen unkontrollierbarer „Angst“. Sie hätte sich in dieser Situation besser im Griff haben müssen und in normaler Geschwindigkeit nach Hause gehen sollen. Die nebenan wohnende Großmutter, die diese Szene mitverfolgt hatte, kam deshalb aus ihrem Wohnhaus heraus, um die Enkelin „auszulachen“. Ich nehme an, sie wollte durch ihr „lachen“ zu einer zukünftig besseren Emotionsregulation bei dem Mädchen beitragen und erreichen, dass es durch „ruhiges“ (*mahanang*) und „wissendes“ (*mataneng*) Auftreten die fragile Einheit von „körperlichem Selbst“ und „Seele“ nicht wieder gefährden würde.

Im zweiten Beispiel war der Junge im Polizistenkostüm derart „schüchtern“ (*kanig*) und „verlegen“ (*manig*), dass er in eine bewegungslose „Angststarre“ verfiel (vgl. 18.7). Der Junge nahm dabei eine körperliche Haltung ein, die durch die „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) induzierenden frühkindlichen Sozialisationspraktiken der Tao hervorgerufen wurde: Er spannte seine Muskeln extrem an, verharrte in einer „ruhigen“ Position und betrieb „Blickvermeidung“ (*jiozayan*). Anscheinend nahm er die Schulveranstaltung als derart bedrohlich wahr, dass er die Situation, in der er sich befand, mithilfe seiner Körperhaltung kurzerhand ausblendete. Als eines der wenigen Kinder in *Iranmeylek*, die der Vorschule ferngeblieben waren, bereitete ihm die Abschlussfeier der GYB – die zugleich auch seine Einschulung in die DQGX war – extremes Unbehagen. Seine altersuntypische „Schüchternheit“ führte dazu, dass die anwesenden Erwachsenen ihn „auslachten“ (*maznga*) und Witze über sein Verhalten rissen.⁷³¹

⁷³¹ Wie auch schon in der Episode mit dem 15 Monate alten Kind, das seinen Keks an Theo abgeben sollte (vgl. 23.1), fällt auf, dass die Mutter des Jungen nicht ins „Auslachen“ (*maznga*) der anderen einstimmt. Sie verhielt sich stattdessen auf neutrale Weise, d. h. sie kam ihrem Sohn weder zur Hilfe noch tat sie irgendetwas, das gegen ihn gerichtet gewesen wäre.

Aus beiden Episoden geht hervor, dass die im späten Säuglings- und während des Kleinkindalters evozierte „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) im Kindesalter abermals durch eine Induktion von „Scham“ kulturell überformt wird. Auf diese Weise wird sichergestellt, dass die „Angst- und Scham-Disposition“ keine dysfunktionale Wirkung auf die betreffenden Kinder ausübt und von ihnen aus eigenständiger Leistung sukzessiv überwunden werden kann.

23.4 Mangelnde Körperbeherrschung

Nach Auffassung der Tao ist der wesentliche Bestandteil des eigenen „Selbst“ der sicht- und tastbare „menschliche Körper“. Denn ohne ein funktionsfähiges, kräftiges und gesundes „körperliches Selbst“ war bis vor kurzem ein Überleben auf Lanyu nicht möglich. Das Vorhandensein eines „körperlichen Selbst“ ist eine spezifisch menschliche Eigenschaft, durch welche sich die Tao von den sie umgebenden geistartigen Wesen unterscheiden. Der „menschliche Körper“ bedarf ständiger Aufmerksamkeit und Kontrolle, da er durch sein eigenes Verhalten zu einer Anbindung der ihm zugeordneten „Freiseele“ beiträgt. Die „Handlungen“ (*iyangey*) des „Körpers“ werden idealerweise durch das Denk- und Fühlorgan *nakenakem*, in dem „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) angehäuft ist, gelenkt und geleitet (vgl. Kap. 13). Bedürfnisse wie „Hunger“ (*makcin*) oder Durst müssen ggf. aufgeschoben werden, Emotionen dürfen nicht so stark werden, dass sie den „Körper“ beherrschen, und alle motorischen Prozesse bedürfen einer volitionalen Regulierung. Unachtsamkeit entsteht durch mangelnde Fokussierung auf die von einer Person in einem gegebenen Moment ausgeübte Tätigkeit. Sie wird von den Tao als eine Form der „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*) angesehen, die von böartigen Geistwesen ausgenutzt werden kann. Wer gedanklich abschweift, wer nicht überlegt, wohin er beim Gehen als nächstes den Fuß setzt, der macht sich angreifbar. Das Interesse der *Anito* besteht immer darin, das „körperliche Selbst“ der Tao zu zerstören, um an die von ihnen begehrte „Seele“ heranzukommen.

„Beschämung“ mangelnder Körperbeherrschung ist ein sehr verbreitetes Phänomen bei den Tao, es findet sowohl innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe als auch unter den Peers statt. Wann immer eine Person – gleich welchen Alters – in der Dorfföfentlichkeit stolpert, beim Hinsetzen den Stuhl verfehlt oder sich sonst wie körperlich ungeschickt verhält, sind ihr die „Lacher“ (*maznga*) der anwesenden Dorfbewohner*innen gewiss. Das „Lachen“ stellt eine quasi-automatisierte Reaktion auf körperliches Fehlverhalten dar, das aufgrund seiner Regelmäßigkeit als eine kulturelle Darbietungsregel angesehen werden muss.⁷³²

⁷³² Viele Witze, die immer wieder im Dorf erzählt werden, basieren auf der mangelnden Körperbeherrschung einzelner Personen. Alle Verwandtschaftsgruppen besitzen sogenannte „Schimpfnamen“ (綽號 *chuohao*), in denen nicht selten körperliches Fehlverhalten hervorgehoben wird. So lautet der „Schimpfname“ einer *asa so inawan* in *Iranmeylek* übersetzt „verbranntes Gesäß“, weil einer ihrer Vorfahren ohne Acht zu geben neben dem Feuer einschlief.

Die unten aufgeführte Episode handelt vom Sturz eines 18 Monate alten Jungen und stellt zugleich eines der frühesten Beispiele mangelnder Körperbeherrschung, die durch „Lachen“ (*maznga*) „beschämt“ wurde, dar:

Junge (18 Monate)

Der kleine Junge läuft vor dem HDZX herum. Er wird von einem 10-jährigen Mädchen und einem 14-jährigen Jungen betreut, die sich beide in wenigen Metern Entfernung von ihm befinden. Auf einmal fällt der kleine Junge hin. Er steht jedoch sogleich auf, als ob nichts gewesen wäre. Als das Mädchen und der Junge sehen, dass dem kleinen Jungen nichts passiert ist, fangen beide an zu „lachen“ (*maznga*). Ihr „Lachen“ klingt gekünstelt und ist ziemlich laut. Es setzt 2-3 Sekunden nach dem Sturz des kleinen Jungen ein, als dieser sich bereits wieder aufgerichtet hat und weiterläuft.

(BeoPro_102)

Ich nehme an, dass sich das verzögerte Einsetzen des „Lachens“ auch dadurch erklären lässt, dass die beiden betreuenden Kinder am Ende Erleichterung empfanden, dass der kleine Junge den Sturz unbeschadet überstanden hatte. Offensichtlich war es den *Anito* nicht gelungen, seiner „Knieseele“ habhaft zu werden, denn er brach nicht in „weinen“ (*amlavi*) aus und stellte sich sogleich wieder auf die Beine. Aufgrund seiner Vorerfahrung war dem kleinen Jungen anscheinend bewusst, dass ein möglichst schnelles Wiederaufrichten das in diesen Situationen einsetzende unangenehme „Gelächter“ der anwesenden Personen auf ein Minimum reduzierte.⁷³³ Das „Lachen“ der Bezugspersonen hatte bereits sein Verhalten im Sinne eines Prädispositionalen Primings geprägt – auch wenn er den Sinn des sofortigen Aufstehens in diesem frühen Alter unmöglich verstehen konnte.

Wenn jüngere Kinder stolpern und hinfallen, sich aber nicht ernsthaft verletzen, erzeugt dies oftmals allgemeine „Belustigung“ (*yapiya piyalalamen*):

Theo (19 Monate)

Theo fällt bei den Schweineställen hin, weil er über seine Schuhe gestolpert ist. Er „weint“ (*amlavi*) bitterlich. Sein Sturz muss wie in einer Slapstickkomödie ausgesehen haben. Das junge Ehepaar, das in der Barackensiedlung wohnt, kommt gerade zu zweit auf einem Motorscooter vorbeigefahren. Beide „lachen“ (*maznga*) als sie Theos Sturz sehen. Der Mann fährt etwas langsamer, blickt uns komplizenhaft an und macht Theos Sturz mit einer Handbewegung nach.

(FTB_2_170-1)

Die mangelnde Körperkontrolle und Tollpatschigkeit älterer Säuglingen und jüngerer Kleinkindern erregt in den Tao bisweilen ein Gefühl der „Niedlichkeit“ (可愛 *ke'ai*), das mit einem amüsanten Staunen über deren eklatante „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) verbunden ist (vgl. 20.1).

Das konsequente „Beschämen“ mangelnder motorischer Fähigkeiten durch „lachen“ führt zu einer frühen *körperlichen* Autonomie. Tao-Kinder werden in der Zeit des Übergangs vom Säuglings- zum Kleinkindalter von ihren Bezugspersonen durch entsprechende Praktiken dazu angehalten,

⁷³³ Das Bestreben, möglichst schnell wieder auf die eigenen Beine zu kommen, ist mit dem *mahanang*-Verhalten von Säuglingen und Kleinkindern vergleichbar, die durch ihr „ruhiges“ Verharren der unangenehmen Aufmerksamkeit durch andere entkommen wollen.

Bewegungsabläufe entweder sicher auszuführen oder zu unterlassen. Die im Kleinkindalter beginnende allmähliche Überwindung der frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) basiert nicht zuletzt auf wachsendem *körperlichen* Selbstbewusstsein (das von einem Selbstbewusstsein im *psychisch-emotionalen* Sinne unterschieden werden muss). Auch in späteren Lebensjahren werden „Stolz“ (*mazwey*)-Empfindungen bei den Tao immer an *körperliche* Leistungen gekoppelt sein, an *sichtbare* Resultate, die von anderen im Stillen „bewundert“ (*azwazwain*) oder „benedet“ (*ikeynanahet*) werden.

Die ständige Markierung körperlichen Fehlverhaltens führt dazu, dass den Tao mangelnde körperliche Performanz jeglicher Art sehr „peinlich“ (*manig*) ist. Die meisten Personen versuchen, sich die bei Stürzen erlittenen Schmerzen nicht anmerken zu lassen und tun so, als ob nichts geschehen wäre. Sie stehen so schnell wie möglich wieder auf und versuchen, der unangenehmen Situation durch räumliches Entfernen zu entkommen:

Junge (11 Jahre)

Meine Frau, die Kinder und ich gehen vom HDZX zurück zu unserer Wohnung. Ein 11-jähriger Junge rennt an uns vorbei. Auf einmal stolpert er und fällt in fünf Metern Entfernung vor uns hin. Er hat sich mit Sicherheit ziemlich wehgetan, denn auf dem Boden liegt überall Rollsplit. Er liegt gekrümmt auf dem Boden und hält sich seinen Arm. Sein Gesicht ist für eine Sekunde schmerzverzehrt. Dann springt er aber sofort wieder auf die Beine und geht seinen verletzten Arm reibend weiter. Nach einigen Schritten dreht er sich kurz und verstohlen zu uns um und biegt dann um die Ecke.

(BeoPro_69)

Mit ungefähr 3 Jahren sind Tao-Kinder vollständig in der Lage, sich der „Peinlichkeit“ (*manig*) ihres körperlichen Versagens bewusst zu werden:

Mädchen (3 Jahre)

Wir haben mehrere Kinder bei uns im „Wohnzimmer“ (客廳 *keting*) zu Besuch, darunter einen 6-jährigen Jungen aus der GYB, einen weiteren 6-jährigen Jungen sowie dessen 3-jährige Schwester. Die drei Kinder springen abwechselnd von unserem Yogaball herunter. Dieser ist zwischen einer Stufe und der Balkontür eingeklemmt, sodass er nicht wegrutschen kann. Die beiden 6-jährigen Jungen probieren aus, wer am weitesten springen kann. Beide landen sicher auf ihren Beinen. Nun will es die 3-Jährige auch versuchen. Doch sie fällt bei der Landung hin. Sie schaut sich nach den Jungen um, steht sofort wieder auf und fängt an zu „kichern“ und zu „lachen“ (*maznga*). Die beiden Jungen „beachten sie nicht weiter“ (*jiozayan*).

(BeoPro_84)

Das kleine Mädchen in der oben aufgeführten Episode ist wegen seiner mangelnden Körperbeherrschung „verlegen“ (*manig*). Es ist ihm „peinlich“, dass die beiden Jungen sein körperliches Missgeschick mitangesehen haben. Dies wird dadurch ersichtlich, dass es sich unmittelbar nach ihrem Sturz nach ihnen umsieht.

Anders als in den übrigen aufgeführten Episoden wird das kleine Mädchen jedoch nicht durch die beiden anwesenden 6-Jährigen durch „auslachen“ (*maznga*) beschämt. Eine mögliche Erklärung wäre, dass das Mädchen aufgrund seines geringen Alters von den beiden Jungen nicht als Peer

wahrgenommen wird, mit dem sie sich hinsichtlich ihrer körperlichen Leistung und Geschicklichkeit vergleichen müssen. Innerhalb der Peer-Gruppen dienen physische Merkmale und körperliche Performanz als Status-Marker, die an der Herausbildung einer informellen Hierarchie beteiligt sind. Auch Geschwister, die aufgrund ihres Alters derselben Peer-Gruppe zuzurechnen sind, „beschämen“ sich gegenseitig durch „auslachen“, wenn ihnen körperliche Missgeschicke unterlaufen:

Enkel unseres Vermieters (8 Jahre)

Die Enkelin (10 Jahre) und der Enkel (8 Jahre) unseres Vermieters essen bei uns zu Abend. Der 8-Jährige will sich von dem auf den Boden stehenden Reiskocher Reis nachnehmen. Die Fliesen am Boden sind jedoch noch nass, weil Theo zuvor beim Spielen im angrenzenden Badezimmer eine Überschwemmung angerichtet hat. Der Junge rutscht aus und fällt auf sein Gesäß. Es muss ihm wehgetan haben. Seine Schwester fängt sofort an, laut zu „lachen“ (*maznga*). Der Bruder schaut seine Schwester an und „lacht“ nun ebenfalls. Er lässt sich beim Aufstehen Zeit. Erst als er wieder auf den Beinen steht und an seinen Platz zurückgekehrt ist, hört seine Schwester mit dem „Lachen“ auf.

(BeoPro_15)

Die ständigen Beschämungen bei körperlichen Missgeschicken durch die gesamte soziale Umgebung hinterlassen in den Kindern Spuren. Viele von ihnen meiden größere Menschenansammlungen und setzen alles daran, sich keine Blöße zu geben.

Mangelnde körperliche Performanz ist eine der wenigen Ausnahmen, bei der die Regeln der Altershierarchie außer Kraft gesetzt werden können:

Älterer Bruder (8 Jahre)

Als der ältere Bruder zu seinen beiden bei den Schweineställen stehenden jüngeren Geschwistern (6 und 4 Jahre) herüberläuft, rutscht er aus und fällt hin. Obwohl ihm der Sturz wehgetan haben muss, verzieht er keine Miene. Seine 6-jährige Schwester „lacht“ ihn laut „aus“ (*maznga*).

(BeoPro_72)

Mann (70+ Jahre)

Der alte Mann steht mit zwei 50-jährigen Männern in seinem *makarang* und unterhält sich. Das in den letzten Monaten von ihm gefertigte *tatala* steht kurz vor dem Abschluss. Ein 30-jähriger Mann schaut ihnen von der Gasse aus zu. Als sich der alte Mann auf einen Plastikstuhl setzen will, schätzt er die Entfernung zum Stuhl falsch ein und wäre beinahe gestürzt. Der junge Mann fängt als einziger an zu „lachen“ (*maznga*). Er „lacht“ einige Sekunden lang überzogen laut und bewegt dabei seine Arme. Dann verschwindet er in Richtung seines Wohnhauses (das sich in derselben Gasse befindet). Die drei Männer im *makarang* haben währenddessen den 30-Jährigen „nicht weiter beachtet“ (*jiozayan*).

(BeoPro_74)

Das „Auslachen“ (*maznga*) älterer Personen, die ihre Bewegungsabläufe nicht (mehr) unter Kontrolle haben, ist für statusniedrigere junge Personen ein willkommenes Ventil, um die in ihrem „tiefsten Inneren“ (*onowned*) angestauten „negativen Gefühle“ (*marahet so onowned*) auf normkonforme und kontrollierte Weise freizusetzen. Im ersten Beispiel fühlt sich die 6-jährige jüngere Schwester für einen Moment ihrem einflussreicheren älteren Bruder überlegen. Das zweite Beispiel stellt einen Sonderfall dar, weil zwischen dem „lachenden“ jungen Mann und dem beinahe gestürzten Bootsbauer eine nicht direkt ausgelebte „Feindschaftsbeziehung“ (*ikavosoyan*) besteht. Als „unnütze“ (*abo so angangayan*)

Person, die keiner festen Arbeitstätigkeit nachgeht, verfügt der 30-Jährige im Dorf über einen marginalen sozialen Status. Die mangelnde Körperbeherrschung des alten Mannes ist für ihn eine der wenigen Gelegenheiten, sich selbst durch die in seinem „Lachen“ geäußerte „Verachtung“ (*ikaoya*) aufzuwerten.

Relativ häufig lassen sich emotionale Reaktionen auf die „Beschämung“ mangelnder körperlicher Leistung beobachten, die auf eine „Scham-Ärger“-Reaktion (oder auch „Angst-Ärger“-Reaktion) bei den betreffenden Personen hindeuten:

Frau (35 Jahre)

Im HDZX haben sich fast alle Kinder aus *Iranmeylek* im Alter zwischen 3-10 Jahren versammelt. Ebenfalls vor Ort sind fünf 35-40-jährige Frauen sowie einige Eltern (zumeist Mütter) der anwesenden GYB-Kinder. Eine 35-jährige Frau klettert auf ein ca. 1,10 Meter hohes Bücherregal, um oben an der Wand ein mit Schriftzeichen bedrucktes Spruchband anzubringen. Vor diesem Spruchband wollen sich die versammelten Personen aufstellen und ein Gruppenfoto machen. Plötzlich bricht das oberste Regalbrett, auf dem die Frau steht, aus seiner Fassung heraus. Die Frau stürzt durch die Zwischenböden des Regals, die nun ebenfalls nachgeben. Wie ich später an den Löchern in ihrer Hose erkennen kann, zieht sie sich dabei sehr schmerzhaft Verletzungen an den Beinen zu. Die erste Reaktion der Frau besteht in einem „Lächeln“ (*mamin*). Dann blickt sie auf und hält sich für etwa eine Sekunde lang beide Fäuste vors Gesicht. Es wirkt so als ob sie sich in einem Boxkampf mit einem imaginierten Gegner befinden würde. Dabei gibt sie ein Geräusch von sich, das wie „Uuuuh!“ klingt. Sie gleitet dabei ein bisschen ins Schauspielerische ab. Die im Raum versammelten Personen fangen alle an zu „grinsen“, aber keiner „lacht“ (*maznga*) laut auf. Sie bleiben alle wie erstarrt stehen. Mit einiger Mühe klettert die Frau aus dem zerborstenen Regal heraus und verlässt humpelnd den Raum. Nachdem sie an den auf dem Boden sitzenden Kindern vorbeigegangen ist, sehe ich, wie ihr „Lächeln“ kurzzeitig von einem schmerzverzerrten Gesichtsausdruck abgelöst wird. Sie humpelt durch den die beiden Gebäudehälften des HDZX abtrennenden Gang und erklimmt die am hinteren Ende auf das Dach hinaufführenden Stufen. Da sich vor dem HDZX wie immer um diese Tageszeit Leute aufhalten, ist dies für sie die einzige Möglichkeit, in eine Alleinsituation zu entfliehen. Nach etwa fünf Minuten kehrt sie zurück und nimmt auf einem Stuhl Platz, wo sie mit einem „Lächeln“ auf den Lippen sitzen bleibt. Sie wird von niemandem angesprochen. Man merkt, dass ihr das „Lächeln“ nicht leichtfällt und dass sie nach wie vor Schmerzen empfindet.

(BeoPro_163)

Frau (56 Jahre)

Mein Vermieter, seine Frau, ihr 8-jähriger Enkel sowie meine Assistentin Yingzhen und ihre jüngere Schwester und ich essen zusammen vor dem *makarang* meines Vermieters Rogen und Rogner der heute gefangenen Fliegenden Fische. Die Frau meines Vermieters will sich auf einen Hocker setzen, verfehlt diesen jedoch und landet mit dem Gesäß auf den Boden. Yingzhen und ihre Schwester fangen an zu „lachen“ (*maznga*), auch der Enkel „lacht“ kurz mit. Die gestürzte Frau erhebt sich sofort wieder und „lacht“ nun auch. Sie beschuldigt ihren Enkel, den Hocker verrückt zu haben. Sie setzt mit der rechten Hand zu einer Schlag-Geste an, die sie jedoch nicht ausführt, sondern seitwärts ins Nichts abgleiten lässt. (Hieran ist erkennbar, dass sie Spaß macht.) Der Enkel bleibt regungslos sitzen und verzieht keine Miene. Er saß definitiv die gesamte Zeit über auf seinem Hocker und war am Sturz völlig unbeteiligt.

(BeoPro_187)

Für die betroffenen Personen ist es wichtig, in Disstress-Situationen ihre Muskeln anzuspannen, da dies aus Sicht der Tao die Abwehrkräfte gegen die *Anito* erhöht. Auf diese Weise können durch körpereigene Praktiken die unangenehmen moralischen Gefühle der „Scham“ (*masnek*) und „Angst“ (*maniahey*) vom „körperlichen Selbst“ abgewendet werden, auch kann ein „panikartiges Wegfliegen der Seele“ verhindert werden (vgl. 12.4.2). Der erhöhte Muskeltonus versetzt die Frauen in den beiden

oben aufgeführten Episoden in einen Zustand, der dem des „Ärgers“ oder der „Wut“ (*somozi*) ähnelt. Muskelanspannung und „Ärger“ sind untrennbar miteinander verbunden, sie bedingen sich gegenseitig.⁷³⁴ Da das Empfinden von „Ärger“ (bzw. „Scham-Ärger“/ „Angst-Ärger“) im Alltag als problematisch angesehen wird, muss der Ausdruck dieser Emotion von den Tao nach Möglichkeit unterbunden oder aber zumindest verschleiert werden – was in den beiden vorliegenden Fällen durch schauspielerische Einlagen (Ballen der Fäuste wie bei einem Boxkampf; spaßhafte Schlag-Geste) geschieht.

Interessanterweise entläd sich der „Scham-Ärger“ der Großmutter gegen ihren Enkel, bei dem es sich um die jüngste und statusniedrigste Person bei der Tischgesellschaft handelt. Gegen die übrigen Personen darf sie sich nicht richten, weil es sich um geladene Gäste handelt, die einer bevorzugten Behandlung bedürfen. Die im HDZX anwesende Menschenmenge war nach dem Sturz der 35-jährigen Frau durch die Regalböden wie erstarrt, es folgte kein lautes „Auslachen“ (*maznga*), sondern lediglich ein stilles „Lächeln“ oder „Grinsen“ (*mamin*). Ich glaube, dass die Anwesenden sich ihr lautes „Lachen“ verkniffen, weil evident war, dass sich die Frau verletzt hatte.

In bestimmten als gefährlich angesehenen Situationen bleibt den Anwesenden das „Lachen“ im Halse stecken. Dies ist z. B. der Fall, wenn sich eine Person eine blutende Wunde zufügt. Blutige Verletzungen gelten als eine „ernsthafte“ (*makdeng*) Angelegenheit, da die betreffenden Personen in diesem Zustand beständig an Lebensenergie verlieren und zudem eine kontaminierende Wirkung auf andere ausüben:

Junge (5 Jahre)

Vier oder fünf Jungen aus der GYB (alle im Alter zwischen 4-6 Jahren) laufen bei Ebbe auf dem Korallengestein am Meer entlang in Richtung „Höhle der Liebenden“ (情人洞 *qingren dong*).⁷³⁵ Einer der Jungen rutscht aus und fällt hin. Die anderen Kinder fangen daraufhin sofort zu „lachen“ (*maznga*) an. Doch als sie sehen, dass er am Knie blutet, verstummen sie. Der gestürzte Junge wendet sich von ihnen ab und geht allein ins Dorf zurück. (FTB_4_532)

Nach den traditionellen Vorstellungen der Tao ist das Zufügen einer blutenden Wunde eine supranatürliche Sanktion für zuvoriges Fehlverhalten entweder des Jungen selbst oder aber eines seiner direkten Vorfahren (vgl. 6.1, 10.3 + 18.7). Wenn den Tao „schlechte Dinge“ widerfahren, empfinden sie deshalb ein stark ausgeprägtes „Angst“ (*maniahey*)-Gefühl, das mit „Scham“ (*masnek*) vermischt ist. Obwohl die beiden moralischen Gefühle zusammen auftreten und nicht voneinander separiert werden können, sind sie doch auf unterschiedliche „soziale“ Settings ausgerichtet: „Angst“ besteht vor den strafenden „Ahnen“ (*inapowan*), die durch das Spenden oder den Entzug von Lebensenergie über Leben und Tod richten (vgl. 10.2); „Scham“ stellt sich ein, weil wichtige andere mitbekommen haben,

⁷³⁴ Es ist deshalb sowohl zulässig zu sagen, dass „Ärger“-Empfindungen zu angespannten Muskeln führen als auch dass angespannte Muskeln zu „Ärger“-Empfindungen führen.

⁷³⁵ Die Felsformationen Lanyus sind von den Han-Chinesen nach deren Vorstellungen umbenannt worden.

dass man sich selbst (bzw. ein mit dem eigenen „Selbst“ in Verbindung stehender Vorfahre) „moralisch fehl verhalten“ (*miraratenen*) hat (vgl. 14.1). Mit etwa 4 Jahren sind Tao-Kinder alt genug, um die notwendigen kausalen Zusammenhänge für das Erleben von „Angst“ und „Scham“ herzustellen.

Ein normales Verhalten nach einem Unfall ist der Rückzug in die Alleinsituation. Die betroffenen Personen haben „Angst“ vor weiterer Vergeltung und ziehen es vor, die Sicherheit und Geborgenheit ihres Wohnhauses aufzusuchen. Außerdem „schämen“ sie sich aufgrund ihrer „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*), die in ihrem Denken und Fühlen mit „moralischer Verwerflichkeit“ (*marahet so nakenakem*) in Verbindung steht. Nach traditioneller Auffassung geht von ihnen ein kontaminierender Einfluss aus, da die mit ihnen in Berührung geratenen „schlechten Dinge“ danach streben, weiteren „lebenden Menschen“ ebenfalls Schaden zuzufügen. Aus Gründen des Selbstschutzes meiden die anderen den Kontakt zu verunglückten Personen, was sich darin äußert, dass sie „nicht mit ihnen reden“ (*ji da sirisiringen*) und sie „nicht weiter beachten“ (*jiozayan*). Die soziale Ausgrenzung erfolgt bei genauerer Betrachtung beidseitig: Sie wird einerseits durch den sozialen Rückzug der Betroffenen eingeleitet und andererseits durch das Verhalten der anderen hervorgerufen.

Bislang habe ich nur Beispiele für eine unzureichende Körperbeherrschung aufgeführt. Umgekehrt gilt aber auch, dass Personen mit einer besonders guten Körperbeherrschung Bestätigung durch die Personen ihrer *in-group* erfahren. Dies ist etwa der Fall, wenn jemand über besondere „Körperkraft“ und/ oder „Geschicklichkeit“ (*moyat*) verfügt oder besonders „furchtlos“ (*masozi*) auftritt. Ich möchte dies am Beispiel einer Baumfällung illustrieren:

Mann (um die 40 Jahre)

Im Februar 2011 begleite ich eine Gruppe von 14 Männern aus *Iranmeylek* bei einem Ausflug in die Bergwildnis. Die Männer wollen einen Baum fällen, dessen Holz für den Bau eines *cinedkeran* benötigt wird. Nach etwa einer Stunde erreichen wir die Stelle, an der der Baum geschlagen werden soll. Zwei Männer fällen zunächst die umherstehenden kleineren Bäume mit Motorsägen, um ein ungehindertes Fallen des ausgewählten Baums zu ermöglichen. Die übrigen Männer sitzen in einem nahen Flussbett und schauen konzentriert bei der Rodungstätigkeit zu. Ein Mann um die 40 Jahre sitzt direkt in der Falllinie eines etwa acht Meter hohen Baums, dessen Stamm einen Durchmesser von ca. 20 cm hat. Der besagte Baum fällt die Böschung herunter.⁷³⁶ Der unterhalb sitzende Mann weicht im letzten Moment mit dem Oberkörper nach hinten aus und verhindert auf diese Weise, dass er von dem niederstürzenden Baum getroffen wird. Sein Gesicht ist dabei ausdruckslos. Die anderen Männer sind vor dem Fall des Baums aufgestanden. Jetzt stehen sie daneben und „lachen“ (*maznga*). Einer von ihnen klatscht in die Hände.

(BeoPro_124)

Der Mann, der im letzten Moment dem herabfallenden Baumstamm ausweicht, erweist sich als besonders besonnen und somit „wissend“ (*mataneng*). Er vermag genau zu berechnen, wie der Baum fällt und empfindet deshalb auch keine „Angst“. Er stellt auf eindrucksvolle Weise seine körperliche

⁷³⁶ Bei den Tao gibt es vor dem Fall eines Baums keinen Warnhinweis an die anderen, da erwartet wird, dass jeder die Baumfällung genau mitverfolgt und entsprechend Vorsorge für sich trifft.

Kontrolle über die Gesamtsituation unter Beweis, wofür ihm die anderen Männer durch ihr „Lachen“ und In-die-Hände-Klatschen Anerkennung zollen.

Interessanterweise erfährt der Mann die Anerkennung der anderen Männer ebenso wie beim „Beschämen“ mangelnder körperlicher Performanz durch „lachen“ (*maznga*). Der Begriff *maznga* ist wertfrei. Er beschreibt die Tätigkeit des „Lachens“ mit einem geöffneten Mund, gibt aber nicht an, welche Bedeutung dem „Lachen“ in einer spezifischen Situation zukommt oder welcher Anlass zum „Lachen“ geführt hat. Der Mann weiß, dass er eine hervorragende Körperperformanz abgegeben hat, er kann das „Lachen“ der anderen richtig einschätzen und als eine Form der Bestätigung interpretieren. Durch das In-die-Hände-klatschen wird ihm eine direkte Form der „Bewunderung“ (*azwazwain*) zuteil, die bei den Tao jedoch eher eine Ausnahme darstellt, da indirekte Formen der Bestätigung überwiegen (z. B. das Weitererzählen dieser Episode im Dorf).

23.5 Diverse Bedeutungen des „Lächelns“ und „Lachens“

Grundsätzlich gehört ein leichtes „Lächeln“ (*mamin*; *maminngen*) bei den Tao zum guten Umgangston. Personen, die Gelassenheit und Heiterkeit ausstrahlen, werden von allen gerne gemocht. Die Abwesenheit eines „Lächelns“ signalisiert hingegen eine gewisse Unnahbarkeit. Sie deutet auf eine potenzielle „Verstimmung“ (*mindok*), „Unzufriedenheit“ (*ni kayan*) oder „Verärgerung“ (*somozi*) der betreffenden Person hin, weshalb es besser ist, ihre Gesellschaft vorübergehend zu meiden.

Übermäßiges „Lächeln“ (*mamin*)/ „Lachen“ (*maznga*) gilt als problematisch, da ein Zuviel an „Freude“ (*masarey*; *apiya so onowend*) sich nach den Vorstellungen (und Erfahrungen) der Tao in ihr Gegenteil verwandeln wird:

Mann (37 Jahre)

Masarey bedeutet „Sonnenstrahl“ (陽光 *yangguang*). Die Zeit des Tageslichts ist *masarey*. Wenn man sich *masarey* fühlt, dann ist man „glücklich“ (高興 *gaoxing*). Allerdings sollte man nie allzu sehr *masarey* sein, weil das Glück schnell in Unglück „umschlagen“ (反過來 *fanguolai*) kann. Wenn es zu Hause einen Todesfall zu beklagen gibt, wie kann man dann *masarey* sein? Wenn man immerzu *masarey* ist, dann wird man *maznga*. Wenn man *maznga* ist, dann „schlägt“ das Glück „um“, so wie sich Sonne und Mond abwechseln. Am besten ist man immer nur ein bisschen *masarey*.

(EW_179_11)

Die Verwobenheit emotionalen Verhaltens mit der Konstellation der Gestirne ist ein Hinweis auf die dichotome Weltordnung der Tao, in der sich Tag und Nacht ebenso wie „Gutes“ (*apiya*) und „Schlechtes“ (*marahet*) abwechseln (vgl. Kap. 9).

Das „Lächeln“ und „Lachen“/ „Auslachen“ stellt bei den Tao ein ähnlich polymorphes Verhalten dar wie die mit dem *jiozayan*-Komplex verbundenen Verhaltensweisen (vgl. 20.3). Die Bedeutung eines „Lächelns“/ „Lachens“ ist bei den Tao in vielen Situationen keineswegs eindeutig zu bestimmen. Ich habe bislang das „Lachen“ in den verschiedenen von mir behandelten Sozialisationskontexten als eine

Form der „Beschämung“ interpretiert. Zu dieser Einschätzung bin ich durch die Einnahme einer westlichen psychologischen Perspektive gelangt, die bei den betroffenen Kindern ansetzt und auf der Grundlage ihres emotionalen Ausdrucksverhaltens Rückschlüsse über deren emotionales und affektives Empfinden anstellt.

Tao-Bezugspersonen haben in den von mir durchgeführten Interviews jedoch immer wieder betont, dass sie ihre Kinder nicht durch „auslachen“ (*maznga*) „beschämen“ würden. Sie geben an, dass ihr „Lachen“ stattdessen dazu dient, irritierte und frustrierte Kinder in einen „glücklichen“ (*masarey; apiya so onowned*) Zustand zurückzusetzen, in dem die empfindliche Kindesseele *pahad* am „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) verankert ist. In diesem Abschnitt gehe ich der Frage nach, wie sich der Kontrast zwischen der Perspektive einer westlich geprägten Psychologie und der gänzlich andersartigen Eigenwahrnehmung von Tao-Eltern bzw. -Großeltern erklären lässt. Dabei referiere ich verstärkt auf die emische Perspektive der Tao, nach der psychologische Prozesse aufgrund andersartiger Konzeptionen sowie eines anders gelagerten Weltbildes nicht als solche verstanden werden können. Hinzu kommt, dass die soziozentrische Orientierung der Tao und der erwachsenenzentrierte Sozialisations- und Erziehungsstil die Wahrnehmung bestimmter kindlicher psychologischer Bedürfnisse eher verhindern als fördern.

23.5.1 Zurückdrängen „negativer Einflüsse“ (*marahet ta vazvazey*) durch „lachen“

Da idiosynkratisches Lachverhalten die Individualität einer Person markiert und eine Spannung zu den Werten der sozialen Gemeinschaft erzeugt, müssen die Tao ihr eigenes Lachverhalten möglichst der Gruppe anpassen. „Lachen“ ist immer auf andere bezogen (und nicht selten gegen andere gerichtet), wobei es sich bei den anderen sowohl um Menschen als auch Geistwesen handeln kann (also um „soziale“ Akteure im Sinne von LATOUR 1996). „Lachen“ bzw. Nicht-„Lachen“ ist somit ein Ausdruck von Gruppenbildungsprozessen und letztlich von Zugehörigkeit. Durch das gemeinsame „Lachen“ kann eine Gruppe ihre Geschlossenheit nach außen hin demonstrieren. Das „Lachen“ ist ein Zeichen ihrer „kollektiven Stärke“ (*moyat*), ihres überlegenen Status und auch ihrer „Furchtlosigkeit“ (*masozi; jimaniahey*) gegenüber antagonistischen anderen.

Wenn jemand ernsthaft „wütend“ (*somozi*) wird, ist es z. B. für alle anderen anwesenden Personen unbedingt erforderlich, geschlossen gegen das „asoziale Verhalten“ (*marahet so iyaney*) dieser Person vorzugehen. In der Regel geschieht dies durch kollektives „Lächeln“ (*mamin*) oder „Lachen“ (*maznga*). Nach Auffassung der Tao wird nicht-fokussierter „Ärger“ von außen induziert. Seine unkontrollierte Freisetzung basiert auf individueller „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*), die von den *Anito* ausgenutzt wird, um „schlechte Dinge“ geschehen zu lassen. Das „Lachen“ der anderen gilt deshalb nicht ausschließlich der sich fehl verhaltenden Person, sondern vor allem den *Anito*, von denen diese momentan „besessen“ (*ni kovotan no anito*) ist. Durch kollektives „Lachen“ gelingt es der

„moralisch rechtschaffenden“ (*apiya so nakenakem*) Mehrheit, die von den *Anito* ausgehenden „schlechten Einflüsse“ von sich abzuweisen und bestimmte Eigeninteressen gegenüber anderen zu verteidigen.

Kinder im GYB-Alter haben bereits gelernt, dass sie ohne kulturell akzeptablen Grund weder „weinen“ (*amlavi*) noch „wütend“ (*somozi*) werden dürfen. Wann immer ein Kind aus der Peer-Gruppe sich zu diesem Verhalten hinreißen lässt, ist ihm eine „Beschämung“ durch „auslachen“ gewiss. Doch das, was von den „lachenden“ Kindern „beschämt“ wird, ist bei genauerer Betrachtung nicht die Gesamtperson des sich fehl verhaltenden Kindes, sondern seine temporär durch „Bessenheit“ bestehende „Verunreinigung“ (*matuying*).

23.5.2 Erhabenes „Lächeln“

Gelegentlich konnte ich während meiner Feldforschung auf Lanyu beobachten, wie einzelne alte Männer von anderen Personen „beschimpft“ (*avayan*) wurden, diese jedoch „nicht weiter beachtet“ (*jiozayan*) und stattdessen mit einem „Lächeln“ (*mamin*) auf den Lippen unbeirrt ihres Weges gingen. Der „Ärger“ (*somozi*) der anderen prallte von den alten Männern ab, sie ließen ihn weder an sich heran, noch „legten sie ihn sich in ihr Inneres hinein“ (*pangain do onowned*). Die alten Männer fassten die Schimpfenden als antagonistische Gegner auf, die sich aufgrund ihres Verhaltens bereits disqualifiziert hatten. Sie selbst aber waren in diesem Moment mit sich im Reinen, da sie sich als „moralisch gut“ (*apiya*) erfuhren und ihren höheren sozialen Status (den sie sich selbst zuschrieben) auskosteten.

Sie empfanden in diesen Momenten ein Gefühl „moralischer Erhabenheit“, das von den Tao – ebenso wie „Freude“ an sich – als *masarey* oder *masarey so onowned* bezeichnet wird. „Erhabenheit“ ist mit „Stolz“ und „Freude“ über die eigene „moralische Rechtschaffenheit“ (*apiya so nakenakem*) gepaart. Es ist besonders häufig bei *meynakem a tao* anzutreffen, die aufgrund ihres materiellen Reichtums von den Dorfbewohner*innen als „moralisch gut“ angesehen werden. Da sie ihre Errungenschaften beständig mit ihrer Gefolgschaft teilen, wird ihnen „Aufrichtigkeit, Anständigkeit, Ehrlichkeit und Redlichkeit“ (光明正大 *guangming zhengda*) nachgesagt.

„Moralische Erhabenheit“ ist ein Gefühl, das sich erst allmählich im Laufe des Lebens einstellt, wenn eine Anbindung an soziale Normen und kulturelle Werte weitestgehend erfolgt ist. Eine Vorläuferform von „moralischer Erhabenheit“ stellt sich ein, wenn Tao-Kinder im GYB- und Grundschulalter „herumlärmende“ Peers „auslachen“ (*maznga*). Von früh auf verstehen sie, dass sich „lächelnde“ (*mamin*) und sich „ruhig“ (*mahanang*) verhaltende Personen in einer überlegenen moralischen Position befinden. Wenn eines der Kinder aus ihrer Altersgruppe „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*) zeigt und z. B. aus nichtigem Anlass zu „schimpfen“ (*ioya*) beginnt, empfinden manche

Kinder ein „innerliches Frohlocken“ (*masarey so onowned*), weil sie sich durch ihr eigenes „ruhig Bleiben“ und „Nicht-Wütendwerden“ (vorübergehend) einen sozialen Status-Zuwachs erfahren.

23.5.3 Wohlwollendes „Lachen“

Mangelnde Körperbeherrschung wird bei älteren Säuglingen und Kleinkindern mit „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) und Unachtsamkeit in Zusammenhang gebracht. Die Kontrolle über das motorische System ist eine der zentralen Funktionen des *nakenakem*, aus dessen Fundus an „Wissen“ (*katentengan*) die richtigen „Verhaltensweisen“ (*ahapansya*) ausgewählt werden müssen, um die auf die verschiedenen Gelenke verteilten Seelen-Aspekte am oder im „körperlichen Selbst“ zu fixieren (vgl. Kap. 11 + 13).

Da die Implementierung „kulturellen Wissens“ im *nakenakem* einen länger andauernden Prozess darstellt, der erst im Erwachsenenalter zum vorläufigen Abschluss kommt, kann von jüngeren Kindern noch keine vollständige Kontrolle über ihre motorischen Bewegungsabläufe erwartet werden. Obwohl Tao-Bezugspersonen Säuglingen und Kleinkindern Frustrationserfahrungen möglichst ersparen wollen und ihnen deshalb eine proaktive Pflege zukommen lassen, geschieht es trotzdem von Zeit zu Zeit, dass diese hinfallen und sich Schrammen zufügen. Das „Lachen“ (*maznga*) der Bezugspersonen in solchen Momenten ist aus emischer Perspektive heraus betrachtet jedoch keine „Beschämung“. Es handelt sich hierbei um ein fürsorgliches oder wohlwollendes „Lachen“, das dazu dient, das gestürzte Kind vor den *Anito* zu „beschützen“ (*apzatan*). Die Tao führen das Stolpern ihres Kindes auf die Intervention der übelwollenden Geistwesen zurück, die sich in seine Nähe begeben haben, um „durch Tricks seine Aufmerksamkeit zu erregen“ (*manivet so anito*). Sie nutzen jede Unachtsamkeit des Kindes aus, um es abzulenken und in Gefahrensituationen zu bringen. Sie wollen dem „körperlichen Selbst“ des Kindes Schaden zufügen und erreichen, dass es sich „erschreckt“ (*maogto*), sodass die fragile kindliche „Seele Angst bekommt“ (*maniahey so pahad*) und „panikartig davonfliegt“ (*somalap so pahad*). Ohne wohlwollendes „Lachen“ der Bezugspersonen ist ein Kind den Attacken der *Anito* schutzlos ausgeliefert.

Tao-Bezugspersonen gaben in Interviews zu den Sozialisationspraktiken an, dass sie nach dem Sturz eines Kindes „lachen“, um auf diese Weise eine Atmosphäre zu schaffen, in der sich das verunglückte Kind wieder „glücklich“ (*masarey*) fühlt. Sie wollen durch ihr „Lachen“ bewirken, dass sich das Kind möglichst unmittelbar nach dem Hinfallen wieder „ruhig“ (*mahanang*) verhält und über ein „Sicherheitsgefühl“ (*mahanang so onowned*) verfügt. Dies ist wichtig, um die durch ihre Frustrationserfahrung ins „Schweben“ (*mangboz*) geratene Kindesseele wieder an das „körperliche Selbst“ anzubinden (vgl. 11.1.2 + 20.2).

Durch das „Lachen“ (*maznga*) der Bezugspersonen wird die zuvor dem Kind antrainierte „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) reaktiviert. Denn das wohlwollende „Lachen“ kann auf der

Ebene der Ausdruckszeichen nicht von anderen Formen des „Lachens“ (z. B. dem „Auslachen“) unterschieden werden, es ergibt sich ausschließlich aus dem sozial-spezifischen Kontext, der aber von jüngeren Kindern noch nicht auf eindeutige Weise interpretiert werden kann. Ich nehme an, dass wohlwollendes „Lachen“ von älteren Säuglingen und jüngeren Kleinkindern aufgrund ähnlicher Vorerfahrungen als etwas potentiell „Bedrohliches“ aufgefasst wird. Ihr „ruhiges Verharren“ (das von ihren Bezugspersonen intendiert wird) ist eine erlernte Reaktionsweise, die in diesem Lebensalter nicht notwendigerweise mit einem „inneren Gefühl der Ruhe und Sicherheit“ einhergeht.

Da die Tao über keine den westlichen Vorstellungen von „Psyche“ und „Emotion“ vergleichbaren Konzepte verfügen, wird der oben beschriebene Vorgang von ihnen grundsätzlich anders wahrgenommen, als dies z. B. in den westlich orientierten Wissenschaften der Fall wäre. Tao-Bezugspersonen richten ihre Wahrnehmung nicht so sehr auf den psychisch-emotionalen Zustand des Kindes (was einer westlichen Perspektive entsprechen würde), sondern auf die Verfassung seines „körperlichen Selbst“ (*kataotao*). Es ist davon auszugehen, dass beim wohlwollenden „Lachen“ kindliche Erfahrungen und erwachsene Erfahrungszuschreibungen erheblich voneinander divergieren. Auch weichen an dieser Stelle emische und etische Sichtweisen deutlich voneinander ab.

23.5.4 Tes mori!

Eine bestimmte Art des „Lachens“ (*maznga*), die mich zu Beginn meiner Feldforschung regelmäßig verstörte, war das „Auslachen“ auf *tes mori!*-Weise. *Tes mori!*-Lachen erfolgt, wenn eine Person von respektablen älteren Personen (wie z. B. den eigenen Eltern) eine „Instruktion“ (*nanaon*) oder einen Ratschlag erhält, diesen aber nicht beherzigt und dann aufgrund der eigenen Besserwisserei einen körperlichen Schaden erleidet.⁷³⁷ Wenn die verunglückte Person nach Hause zurückkommt sagen diejenigen, die zuvor den Ratschlag erteilt haben, laut „lachend“ „*tes mori!*“ zu ihr, was man am ehesten mit „Das geschieht dir recht!“ („活該!“ „*Huo gai!*“) übersetzen kann. *Tes mori!*-„Lachen“ richtet sich in der Regel gegen Kinder, es kann aber auch Erwachsene treffen. Es handelt sich hierbei um kein beliebiges Verhalten, zu dem sich eine respektable ältere Person entschließen oder auch nicht entschließen kann; die kulturellen Display-Regeln der Tao sehen unbedingt vor, dass auf sämtliche durch „Ungehorsam“ (*jimangamizing*) hervorgerufenen körperlichen Verletzungen mit „Auslachen“ reagiert wird.

Ich will dies an einem Beispiel illustrieren: Ein 9-jähriger Junge aus meinem Bekanntenkreis kletterte immer wieder auf hohe Bäume. Als seine Eltern dies durch die Petzerei seiner jüngeren Geschwister herausbekamen, wiesen sie ihn auf die Gefahr eines Sturzes hin und verboten ihm fortan, auf Bäume zu klettern. Der Junge hielt sich aber nicht an die elterlichen „Ermahnungen“ (*nanaon*) und

⁷³⁷ Gelegentlich erteilen auch Peers Ratschläge, die bei Missachtung zu *tes mori!*-Verhalten führen können.

stürzte beim Klettern wenig später tatsächlich aus einiger Höhe ab, wobei er sich den Arm auskugelte. Als er mit großen Schmerzen nach Hause kam, wurde er zunächst auf *tes mori!*-Weise von seinen Eltern „ausgelacht“ und erst nach einer Weile ins „Krankenhaus“ (衛生所 *weishengsuo*) nach *Imorod* gefahren.⁷³⁸

„Lachen“ auf *tes mori!*-Weise setzt voraus, dass Kinder bereits über ein mehr oder weniger ausgeprägtes Sprachverständnis verfügen, denn sie müssen in der Lage sein, den Sinn elterlicher „Ermahnungen“ zu verstehen. Bei genauerer Betrachtung handelt es sich bei *tes mori!* deswegen um eine Erziehungsmethode und keine Sozialisationspraktik im eigentlichen Sinn. Ich führe *tes mori!*-Lachen trotzdem auf, weil es ein geeignetes Beispiel darstellt, um auf die verschiedenen Einschätzungsprozesse, die zwischen etischer und emischer Perspektive bestehen, hinzuweisen.

Kindlicher „Ungehorsam“ ist nach Auffassung der Tao nicht einfach nur eine Missachtung der Eltern (oder sonstiger Bezugspersonen), sondern darüber hinaus auch eine Respektlosigkeit gegenüber den „Ahnen“ (*inapowan*) der eigenen Verwandtschaftsgruppe. Kindliches Fehlverhalten steht im Widerspruch zu den anzestralen „Tabu-Regelungen“ (*makanyo*) und richtet sich somit gegen eine als heilig empfundene Ordnung. Die „Ahnen“ reagieren auf filialen Ungehorsam mit „Zorn“ (*somozi*) und „Abscheu“ (*iyakian*). Bei schwerwiegenden und/ oder wiederholten Verstößen gegen die von ihnen erlassenen Regeln entziehen sie ihren Nachkommen den Segen und „wenden sich“ von ihnen „ab“ (*jiozayan*) (vgl. 10.2.2).

Die Bezugspersonen solidarisieren sich mit den „Ahnen“, die ebenso wie sie selbst eine „Beschämung“ durch die „ungehorsamen“ Kinder erfahren haben. Sie haben „Angst“ (*maniahey*) vor dem „Zorn“ (*somozi*) der „Ahnen“, der nicht nur ihre Kinder, sondern auch sie selbst treffen würde. Da kindliches Fehlverhalten Auswirkungen auf die eigenen Überlebenschancen hat, besteht aus Sicht von Tao-Bezugspersonen die Notwendigkeit, sich klar gegenüber den Fehlern ihrer Kinder zu positionieren. Durch *tes mori!*-„Lachen“ signalisieren sie ihnen, dass sie selbst die Konsequenzen für das Ausschlagen der elterlichen „Ermahnung“ zu tragen haben und nicht mit der Unterstützung durch ihre Bezugspersonen rechnen können. Das Befolgen der elterlichen Worte gewährt Tao-Kindern Sicherheit für Leib und Leben; ihre Missachtung führt jedoch dazu, dass ihr „körperliches Selbst“ (*kataotao*) den böartigen Kräften des Universums schutzlos ausgeliefert ist.

Das „Auslachen“ auf *tes mori!*-Weise ist aus emischer Perspektive mehr als eine bloße „Beschämung“ der sich fehl verhaltenden Kinder, da es neben „Scham“ (*masnek*) auch noch den Aspekt der „Angst“ (*maniahey*) beinhaltet. Die westliche Perspektive übersieht aufgrund der ihr eigenen andersartigen Konzeption von „Person“ sowie auch ihres wissenschaftlich aufgeklärten Weltbildes den Aspekt der „Angst“. Aus ihrer Sicht mutet *tes mori!*-Lachen ausschließlich wie eine

⁷³⁸ Ein auf Tahiti bezogenes ähnliches „beschämendes“ Verhalten – auch im Zusammenhang mit einem Jungen, der von einem Baum gestürzt ist – findet sich bei LEVY (1973).

„Beschämung“ an. Das Verhalten der „lachenden“ Bezugspersonen löst bei Angehörigen westlich orientierter Mittelschichten Verstörung aus, da es so wirkt, als ob sich die Eltern am körperlichen Leid ihrer Kinder ergötzen würden.⁷³⁹

23.5.5 „Freude“ über die eigene „Wirkungsmächtigkeit“

Obwohl die „Freude“ über die eigene „Wirkungsmächtigkeit“ (*moyat*) an die Individuation gebunden ist, darf sie bei den Tao in bestimmten Situationen durch „Lächeln“ (*mamin*) artikuliert werden. Dies ist möglich, da sie auf beobachtbaren und somit *sichtbaren* Resultaten der eigenen Handlung basiert, die durch das eigene körperliche Auftreten hervorgerufen wurden. Das mit der „Freude“ über die eigene „Wirkungsmächtigkeit“ verbundene „Lächeln“ ist ein Ausdruck persönlicher „Kraft“ und „Stärke“, einer guten Körperbeherrschung, des eigenen „Mutes“ (*mavohwos*) bzw. der eigenen „Furchtlosigkeit“ (*jimaniahey*; *masozi*) sowie eines „ruhigen“ (*mahanang so onowned*) und „gefestigten Inneren“ (*mapaned so onowned*). Der in diesen Momenten zeitgleich empfundene „Stolz“ (*mazwey*) darf von den betreffenden Personen jedoch nicht in Worte gefasst werden.

Die eigene „Wirkungsmächtigkeit“ wird von Tao-Kindern erstmals erfahren, wenn sie bei der sukzessiven Überwindung der frühkindlichen affektiven „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) Macht über andere verspüren. Dies ist mit etwa 4 Jahren der Fall, wenn sie auf autonome Weise mit ihren Peers durchs Dorf und seine nähere Umgebung streifen und sich am „Aufziehen“ und „Ärgern“ (*pasozzi*) jüngerer und schwächerer Kinder beteiligen (siehe Kap. 25). All das, was die Bezugspersonen und ältere Kinder mit ihnen im Kleinkindalter angestellt haben, probieren sie nun selbst an wehrlosen jüngeren Kindern aus. Die Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen werden zu Beginn der Kindheitsphase auf die Peer-Gruppen übertragen und erzeugen dort ein Klima der „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*), das mit dem Buhlen um Macht und Einfluss einhergeht (vgl. Kap. 17-18).

Im besonderen Maße werden sich Tao-Kinder ihrer „Wirkungsmächtigkeit“ (*moyat*) bewusst, wenn sie aufgrund ihres „furchteinflößenden“ (*masozi*) Auftretens dazu in der Lage sind, in anderen Personen „Angst“ auszulösen. In Abschnitt 21.1 über das „Bedrohen“ und „Ängstigen“ habe ich bereits das Beispiel eines 10-jährigen Jungen aufgeführt, der mit einer giftigen Seeschlange in der Hand auf eine Gruppe jüngerer Peers zugeht, um ihnen auf diese Weise zu „drohen“ (*aniannahin*). Er traut sich als einziger von ihnen, die Giftschlange anzufassen, weil er weiß, dass sie ihn in dieser Position nicht beißen kann. Er nutzt das von ihm erworbene „kulturelle Wissen“ (*katentengan*), um seine eigene „Angst“ zu besiegen. Seine „Wirkungsmächtigkeit“ wird ihm vollends bewusst, als er sieht, wie die jüngeren Kinder vor ihm und der Schlange „davonlaufen“ (*miyoyohyo*). Er erlebt sich

⁷³⁹ Auf Personen, die in die Kultur der Tao nicht eingeweiht sind, kann *tes mori!*-Lachen deshalb wie „Schadenfreude“ wirken.

zudem als statushöher, was ein „angenehmes Gefühl“ (*apiya so onowned*) der „Freude“ (*masarey*) und des „Stolzes“ (*mazwey*) in ihm hervorruft.

Der Wunsch „furchteinflößend“ und „schrecklich“ (*masozi*) zu sein, ist vor allem ein männliches Bedürfnis. Bei Frauen ist diese Tendenz ebenfalls vorhanden, aber deutlich schwächer ausgeprägt (vgl. 8.2). Tao-Männer stoßen im Alter auf das Problem, dass es immer weniger Personen gibt, die sie aufgrund ihrer abnehmenden „Körperkraft“ (*moyat*) beeindrucken können. Um sich selbst weiterhin als „furchteinflößend“ zu erleben – und auf diese Weise ihre eigene „Wirkungsmächtigkeit“ (*moyat*) zu spüren) –, richten sie ihre „vitale Aggressivität“ nun zunehmend gegen jüngere Kinder, die ihnen wehrlos ausgesetzt sind (vgl. 18.6 +21.2):

Kind (ca. 2 Jahre)

Na pasozi no rarakeh o kanakan na ka todazngan no rarakeh.

老人惹小孩子生氣，老人就一直笑。

Der Alte ärgert das Kind, bis es wütend wird und lacht die ganze Zeit dabei.

Ta yapiya pazyaken o kanakan.

因為小孩子很好逗。

Kleine Kinder sind leicht zu necken.

Yapiya piyalalamen o kanakan.

惹小孩子很好玩。

Das Necken der kleinen Kinder ist sehr amüsant.

Yamlavi rana o kankan nam a na jipasozzi no rarakeh.

小孩子被逗哭後，老人就不再逗小孩子了。

Als das kleine Kind zu weinen anfängt, hört der Alte mit dem Ärgern auf.

Yamlavi o kanakan am na panta so kasi o kanakan.

小孩子哭的時候就給他糖果。

Wenn ein kleines Kind weint, gibt man ihm Süßigkeiten.

(EW_215_6)

Das „ununterbrochene Lachen“ (*todazngan*⁷⁴⁰) des alten Mannes in der oben stehenden Episode deutet daraufhin, dass dieser in diesem Moment „Freude“ (*masarey*) über die eigene Wirkungsmächtigkeit empfunden hat.

⁷⁴⁰ *Tod-aznga-n* ist eine grammatikalische Form von *maznga*, die eine länger andauernde Handlung beschreibt.

24 Marginalisierung von „Traurigkeit“

Aus emischer Sicht wird in vielen Fällen nicht zwischen kindlicher „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) und „Wut“ (*somozi*) differenziert. Beide emotionalen Zustände werden stattdessen von den Bezugspersonen als unerwünschtes „Herumlärmen“ aufgefasst und auf dieselbe Weise sanktioniert. Emotionen und affektive Zustände, die die Integrität des sozialen Gemeinwesens bedrohen, werden von den Tao in ihrer Gesamtheit abgelehnt und mit dem polysemischen Oberbegriff *marahet so onowned* als etwas Negatives (und auch Gefährliches) markiert (vgl. 12.4).

Wenn ältere Säuglinge und Kleinkinder „weinen“ (*amlavi*), werden sie in der Regel von ihren Bezugspersonen durch „Klapsen“ (*kabagbag*) oder „Androhen“ (*aniannahin*) von Schlägen „ruhig“ (*mahanang*) gestellt (vgl. Kap. 22). Zum Ende der Kleinkindphase hin kommen weitere auf „Beschämung“⁷⁴¹ basierende Sozialisationsstrategien wie das „Auslachen“ (*maznga*) (vgl. Kap. 23) und das „Ignorieren“ oder „Nicht-Beachten“ (*jiozayan*) hinzu, um kindliches „Weinen“ zu unterbinden. Auch beim Spielen in der Peer-Gruppe ist später ein „beschämendes“ Verhalten jüngerer Kinder durch ältere gerade auch hinsichtlich des „Weinens“ zu beobachten.

„Weinende“ Kinder werden nicht selten von anderen Dorfbewohner*innen durch Kommentare „beschämt“, die das „Weinen“ ins Lächerliche ziehen oder als eine nicht altersgemäße Handlung darstellen. Mit „weinenden“ Kindern, die das Säuglingsalter bereits hinter sich gelassen haben, reden die Tao häufig mit künstlich angehobener Stimme, die wie Babysprache anmutet:

Theo (21 Monate)

Ich gehe mit Theo nach draußen. Er will Seifenblasen pusten und das Gefäß dabei unbedingt selbst halten. Da er in letzter Zeit andauernd Gläser ausschüttet, erlaube ich dies nicht. Theo fängt daraufhin an zu „weinen“ (*amlavi*). Eine Frau Ende 50 kommt durch unsere Gasse gelaufen und sieht den „weinenden“ Theo. Sie „lacht“ (*maznga*) und sagt mit Babystimme: „Oh, jetzt weint er!“ („在哭了!“ „Zai ku le!“). (BeoPro_119)

Johann (5;2 Jahre)

Ich bin mit Johann zum ersten Mal eine Stunde lang in der GYB gewesen, um ihn einzugewöhnen. Ihm ist der Besuch nicht leichtgefallen. Er hat die gesamte Zeit über auf meinem Schoß gesessen und keinen Kontakt zu den Vorschulkindern aufgenommen. Nun sitzen meine Frau, Theo, Johann und ich auf einem ausrangierten Autorücksitz in der Nähe des HDZX. Johann sagt, dass er nach Hause will und krallt seine Finger in meine Hand. Ich lasse ihn gewähren und sage nichts. Er wälzt sich auf meinem Schoß herum und fängt an zu „weinen“ (*amlavi*). Eine ältere Frau über 50 kommt vom HDZX herübergelaufen. Sie schaut Johann „lächelnd“ (*mamin*) an. Sie kommt auf ihn zu und berührt ihn mit ausgestrecktem Zeigefinger am Bauch. Johann schaut zu ihr auf und „weint“ jetzt leiser. Die Frau sagt: „Du musst doch nicht weinen!“ („你不要哭了!“ „Ni bu yao ku le!“). Dabei betont sie sehr stark das *ku* (哭) für „weinen“. Es klingt wie Babysprache. Zwei Frauen, die auf der anderen Straßenseite Platz genommen haben, schauen nun ebenfalls zu uns herüber und „lachen“ (*maznga*). Johann hört auf zu „weinen“. Die Frau geht zu den beiden anderen Frauen herüber. (BeoPro_53)

⁷⁴¹ Ich setze „Beschämung“ hier bewusst in Anführungszeichen, um anzudeuten, dass es sich um eine etische Interpretation der von den Bezugspersonen angewandten sozialen Praktiken handelt. Wie ich im vorangegangenen Kapitel dargestellt habe, besteht aus Sicht von Tao-Bezugspersonen die Notwendigkeit, Kinder in Distress-Situationen vor der Intervention bössartiger *Anito*-Geistwesen zu schützen. Folglich kommen Tao-Bezugspersonen bei der Evaluation ihres Verhaltens zu anderen Einschätzungen.

Verschiedene Gründe könnten die beiden Frauen zu ihren Kommentaren bezüglich des „Weinens“ meiner Kinder bewegt haben. Es ist davon auszugehen, dass sie durch ihr „Lachen“ „schlechte Einflüsse“ vom Dorf fernhalten wollten. Ich glaube, dass sie darüber hinaus auch „Mitleid“ (*ikasi; mangasi*) mit unseren Kindern empfanden, weil sich deren „Körper“ in einer unangenehmen Disstress-Situation befanden. Durch ihre gut gemeinten Sprüche wollten sie zu einer „Beruhigung“ und Pazifizierung von Theo und Johann beitragen. Wäre ihnen das Schicksal unserer Kinder egal gewesen, hätten sie deren „Weinen“ „nicht weiter beachtet“.

Wenn ein Tao-Kleinkind nicht will, dass die eigene Mutter (oder Großmutter) aufs Feld geht, kommt es bisweilen vor, dass es seiner Bezugsperson laut „weinend“ hinterherläuft. Dieses Verhalten wird abschätzig von den Dorfbewohner*innen als *malavilavien* bezeichnet, was man mit „zu weinen lieben“ (oder etwas freier als „Heulsuse“) übersetzen kann. Die Anwesenden amüsieren sich über den „Unverstand“ (*abo so katentengan*) des Kleinkindes, das die sozialen Zusammenhänge und Notwendigkeiten noch nicht durchschaut hat. Was soll das Kind denn essen, wenn seine Mutter nicht aufs Feld geht? Gleichzeitig versuchen die Verwandten (und manchmal auch „fremde Dorfbewohner*innen“ (*kadwan tao*)), den „Disstress des kleinen Kindes zu lindern, indem sie ihm ‚Süßigkeiten‘ zu essen geben“ (*ipowring*) – in der Regel (vgl. 19.3.4).

Tao-Kinder machen während des Aufwachsens die Erfahrung, dass ihr „Weinen“ (*amlavi*) in den meisten Fällen von ihrer gesamten sozialen Umgebung abgelehnt wird. Durch die beständige Evozierung der moralischen Gefühle „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) gelingt es zuerst den Bezugspersonen und dann später den Peers, jegliche Anzeichen von „Traurigkeit“ im Ausdrucksverhalten von Tao-Kindern zu unterdrücken. Die Unterdrückung „depressiver Gefühle und Stimmungen“ geht dabei so weit, dass im *cirisiring no tao* kein eigenständiger Begriff für „Traurigkeit“ vorhanden ist. Sie kann nur mit dem diffusen Sammelbegriff *marahet so onowned* beschrieben werden, der daneben auch für weitere affektive und emotionale Zustände wie „Ärger“ (*somozi*), „Angst“ (*maniahey*), „Geiz“ (*mabayo*) oder „Neid“ (*ikeynanahet*) verwendet wird.⁷⁴²

Aus einer sozialhistorischen und sozialpsychologischen Perspektive heraus betrachtet war die Marginalisierung von „Traurigkeit“ auf Lanyu eine Notwendigkeit, um das Überleben der Menschen in schwierigen Zeiten zu sichern. Tod und lebensbedrohliche Krankheiten waren bis in die 1970er-Jahre allgegenwärtig. Unter diesen Umständen war es von Vorteil, früh zu lernen, „Trauer“ nicht zuzulassen

⁷⁴² Jüngere Tao, die im Alltag vermehrt auf Chinesisch kommunizieren, sind heute dazu übergegangen, „Traurigkeit“ mithilfe des chinesischen Konzeptes 難過 (*nanguo*) wiederzugeben, das wörtlich so viel wie „etwas ist schwierig durchzustehen“ bedeutet.

und keine allzu intensiven Bindungen zu anderen Menschen einzugehen, da ein länger andauerndes Trauern sich negativ auf den Fortbestand eines Haushaltes ausgewirkt hätte.

Die Marginalisierung von „Traurigkeit“ bei den Tao weist viele Parallelen zum Umgang mit „Ärger“/ „Wut“ auf, der im nächsten Kapitel dargestellt wird. Wo immer es geboten erscheint, werde ich deshalb bereits in diesem Kapitel auf die kulturelle Modulierung des „Ärgers“ verweisen.

24.1 „Angst vor Seelenverlust“ (*maniahey so pahad*)

Eine Kontrolle über das „Weinen“ (*amlavi*) wird von Tao-Kindern in dem Maße erwartet, wie sie aufgrund ihres Entwicklungsalters hierzu in der Lage sind. Kinder sind sich mit 3-4 Jahren bewusst, dass unkontrolliertes „Schreien“ (*amlololos; valvalakan*) oder „Weinen“ für sie selbst äußerst gefährlich ist, weil sich in diesem Zustand die „Freiseele“ vom „körperlichen Selbst“ löst und „davonfliegt“. Sowohl negative („Traurigkeit“ (*marahet so onowned*); „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*)) als auch intensive positive („Freude“ (*masarey*)) affektive und emotionale Zustände werden bei den Tao durch ein existenzielles Gefühl der „Angst“ reguliert. Es handelt sich dabei um die „Angst vor einem Seelenverlust“ (*maniahey so pahad*), weil durch andauernde affektive Erregung die empfindliche Einheit von „Freiseele“ und „körperlichem Selbst“ gefährdet wird.

„Weinen“ an sich ist bereits ein Ausdruck von „Besessenheit“ (*ni kovotan no anito*). Die Tao nehmen an, dass „weinende“ Personen aufgrund eines (temporären) „Seelenverlustes“ *passiv* geworden sind und den üblen Machenschaften der *Anito* schutzlos ausgeliefert sind. Wer sich dem „Weinen“ und der „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) allzu lange hingibt, riskiert auf fatale Weise „von den bössartigen Geistwesen schikaniert zu werden“ (被魔鬼欺負 *bei mogui qifu*). Länger andauernde „Besessenheit“ führt zu Krankheit und schließlich zum Tod. Wenn eine umherschwirrende „Seele“ nicht mehr zum „körperlichen Selbst“ zurückfindet, sind Verhaltensauffälligkeiten und Siechtum die Folge (vgl. 11.2.4).

24.2 „Reizen“ und „necken“ (*pasoz*) in den kindlichen Peer-Gruppen

Bezugspersonen ebenso wie später die Peers „reizen“ und „necken“ (*pasoz*) jüngere Kinder, weil deren unreifes Verhalten „babyhaft und niedlich“ (可愛 *ke'ai*) auf sie wirkt und außerdem zur allgemeinen „Belustigung“ (*yapiya piyalalamen*) beiträgt. Der Begriff *pasoz* leitet sich von *somozi* ab und bedeutet wörtlich „jemanden wütend machen“. Er kann aber aufgrund der Verwobenheit von „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) und „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) ebenso gut auch mit „jemanden zum Weinen bringen“ wiedergegeben werden. Weitere mögliche Übersetzungsmöglichkeiten für *pasoz* sind „aufziehen“, „ärgern“ und „irritieren“ (siehe Kap. 25).

Das ständige „Aufziehen“ (*pasozì*) führt zu intensiven Empfindungen der „Traurigkeit“ sowie auch von „Ärger“/ „Wut“ bei den betroffenen Tao-Kindern. Sobald diese jedoch angefangen haben zu „weinen“ (*amlavi*) oder Ausdruckszeichen von „Ärger“ zeigen, wird deren selbstbezogenes und somit idiosynkratisches Verhalten von allen anwesenden Personen durch „auslachen“ (*maznga*) „beschämt“. Das Hervorlocken der „Traurigkeit“ bzw. des „Ärgers“ ist wichtig, weil Tao-Kinder diese in ihrer Gesellschaft als problematisch angesehenen affektiven und emotionalen Zustände zunächst am eigenen Leib erfahren müssen, um dann zu lernen, wie sie diese in einem nächsten Schritt erfolgreich unterdrücken können. Da sich die sozialen Praktiken der Tao im Umgang mit „Traurigkeit“ und „Ärger“/ „Wut“ gleichen, werden die hiermit verbundenen affektiven Zustände von den betroffenen Tao-Kindern als etwas Zusammengehöriges erfahren.

Wenn Tao-Kinder mit etwa 3,5 Jahren beginnen, zusammen mit ihren Altersangehörigen durch das Dorf und dessen nähere Umgebung zu streifen, haben sie die Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen übernommen und wenden sie an jüngeren und „schwächeren“ (*maomei*; *jimoyat*) Kindern an. Die „Neckereien“ älterer Kinder (und auch mancher Jugendlicher) gegenüber jüngeren Kindern sind in der Regel viel derber als die vergleichsweise milde ausfallenden „Späße“ der Bezugspersonen.

Junge (2;1 Jahre)

Ein 25 Monate alter Junge ist auf dem Nachtmarkt (夜市 *yeshi*) von *Iranmeylek* in ein dort aufgestelltes *tatala* geklettert. Der in dem Boot sitzende Junge wird nun von einem 12-jährigen Jungen erschreckt, der sich unvermittelt von hinten über den kleinen Jungen herüberbeugt. Der kleine Junge „weint“ (*amlavi*), bleibt aber im Boot sitzen. Zwei weitere Jungen (7 und 10 Jahre) stehen nun zusammen mit dem 12-Jährigen um das Boot herum und „lachen“ (*maznga*). Die auf dem Nachtmarkt anwesenden erwachsenen Personen mischen sich nicht ein und gehen auch nicht zum „weinenden“ Jungen hin. Nach einer Weile entfernen sich die drei älteren Jungen vom Boot.

(BeoPro_244)

Wenn es meinen Kindern während der Feldforschung nicht gut ging und diese „weinten“ (*amlavi*), war das sogleich einsetzende „Lachen“ (*maznga*) der Tao-Kinder für mich bisweilen nur schwer auszuhalten:

Theo (19 Monate)

Ich bin mit Theo allein zu Hause geblieben, meine Frau ist mit Johann zusammen in der Kirche. Die Enkelin unseres Vermieters (10 Jahre) kommt mit ihrer gleichaltrigen Cousine aus *Yayo* in unsere Wohnung. Theo, der gesundheitlich angeschlagen ist, wird der Besuch zu viel, er fängt an zu „weinen“ (*amlavi*).

Als ich die beiden Mädchen freundlich zum Gehen auffordere, verlassen sie zwar den *keting* (客廳) – wo ich mich gerade mit dem „weinenden“ Theo befinde –, bleiben dann aber in der Küche sitzen. Von dort aus ruft mir die Enkelin zu: „Eure deutschen Kinder haben ja, wenn sie weinen, ein ganz rotes Gesicht.“ („你們德國孩子哭哭的時候臉都紅紅的.“ „*Nimen deguo haizi kukude shihou lian dou honghongde.*“). Ich erkläre ihr, dass sich die Gesichtsrötung aufgrund unserer weißen Hautfarbe ergibt. Dann sagt sie: „Onkel, wenn Theo weint, ist er echt niedlich!“ („叔叔，特奧哭哭的時候很可愛!“ „*Shushu, Te'ao kukude shihou hen ke'ai!*“).

Nun erscheinen drei weitere Mädchen an unserer Haustür. Es handelt sich um ein 6-jähriges Mädchen aus der GYB sowie ein 8-jähriges Mädchen, das ihre 3-jährige Schwester betreut. Die beiden Schwestern gehören zu einer marginalisierten Familie und werden von den meisten Dorfbewohner*innen stigmatisiert. Die Enkelin

will die beiden nicht in unsere Wohnung lassen und begibt sich mit ihrer Cousine nach draußen, um die Tür zu blockieren.

Ich stehe an der geöffneten Haustür und versuche, Theo zu beruhigen, der sich auf meinem Arm befindet und nun schon seit zwei Minuten ununterbrochen „weint“. Alle meine Tröstungsversuche scheitern. Die Mädchen rufen immer wieder „Onkel!“ („叔叔!“ „*Shushu!*“), um meine Aufmerksamkeit zu erheischen. Ich gebe jedoch nicht auf sie Acht und kümmere mich um Theo. Die Mädchen stehen an der Türschwelle und schauen Theo an. Dabei „lächeln“ (*mamin*) sie. Als Theos „Weinen“ andauert, fangen sie an vor „Lachen“ (*maznga*) zu prusten.

(BeoPro_45)

Die Mädchen in der oben aufgeführten Episode geben Theos „Weinen“ überhaupt keinen Raum, sie setzen alles daran, sein „Weinen“ durch „Späße“, Fragen und Kommentare zu übertünchen. Sie demonstrierten geradezu Ausgelassenheit und Heiterkeit. Ich vermute, dass das „Lachen“ (*maznga*) der Mädchen durch verschiedene Gesichtspunkte motiviert wird. Zum einen ist Theos lange andauernde „Weinen“ aus ihrer Sicht etwas sehr Ungewöhnliches, da sich kein Tao-Kind in seinem Alter so verhalten würde.⁷⁴³ Das „Lachen“ der Mädchen kann zudem als eine Abwehrhaltung gegenüber „schlechten Einflüssen“ (*marahet ta vazvazey*) aufgefasst werden. Denn durch ihr „Lachen“ demonstrieren sie nach außen hin „Stärke“ (*moyat*) und tragen somit aktiv dazu bei, ihre eigenen „Seelen zu festigen“ (*mapaned so pahapahad*) und vor den Machenschaften der *Anito* zu schützen. Die Mädchen amüsieren sich ferner über Theos eklatante „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*) und „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*), die sich im 可愛 (*ke'ai*)-Konzept niederschlägt. Die Enkelin unseres Vermieters betont, dass sie den „weinenden“ Theo besonders „niedlich“ (可愛 *ke'ai*) findet (vgl. 20.1). Die „schlechten Dinge“, die von Theo vorübergehend Besitz ergriffen haben, werden auf diese Weise als etwas Harmloses dargestellt, das ihr und ihren Freundinnen nichts anhaben kann.⁷⁴⁴

24.3 „Falsches Weinen“ (假哭 *jiaku*)

Eine Besonderheit stellt das Nachäffen „weinender“ (*amlavi*) Kinder dar. Bezugspersonen imitieren manchmal das „Weinen“ ihrer Kinder, indem sie die Ausdruckszeichen übersteigern, übertrieben laut schuchzen und bis auf wenige Zentimeter an das betreffende Kind heranrücken. Ältere Kinder machen sich einen Spaß daraus, jüngere Kinder durch sogenanntes „falsches Weinen“ (假哭 *jiaku*) zu irritieren. Die Situation wird häufig dadurch aufgelöst, dass die schauspielenden Kinder plötzlich zu „lächeln“ (*mamin*) oder zu „lachen“ (*maznga*) anfangen.

Theo (20 Monate)

Theo fährt auf einem Dreirad im Verkaufsraum des „Hühner-Imbisses“ umher. Die Enkelin unseres Vermieters (10 Jahre) hockt sich immer wieder vor ihm hin, sodass er nicht weiterfahren kann. Sie verbirgt ihr Gesicht in

⁷⁴³ Theo wurde aufgrund seiner für lokale Verhältnisse überdurchschnittlichen Körpergröße von den Tao wesentlich älter geschätzt als er war. Einige Tao dachten, dass er zum Zeitpunkt der Feldforschung bereits 3 Jahre alt gewesen wäre.

⁷⁴⁴ Ob die Mädchen in diesem Augenblick tatsächlich die böartigen Geistwesen im Sinn hatten, muss jedoch fraglich bleiben. Ich nehme an, dass ihr „Lachen“ (*maznga*) unbewusst ablief und dass sie sich auf eine Art und Weise verhielten, die sie zuvor von ihrer sozialen Umgebung abgesehen hatten.

den Händen und tut so, als ob sie herzergreifend „weinen“ (*amlavi*) würde. Theo streichelt ihr mit der Hand über den Kopf. Das Mädchen hört trotzdem nicht auf zu „weinen“. Manchmal „lächelt“ (*mamin*) sie ihn kurz an, macht dann aber mit ihrem Verwirrspiel weiter.

Nach einer Weile gesellen sich zwei gleichaltrige Freundinnen des Mädchens dazu. Auch sie „weinen“ nun in Hockstellung mit zu Theo heruntergebeugten Köpfen. Theo kann das Dreirad allein nicht wenden, er ist manövrierunfähig. Die Mädchen blicken manchmal zu ihm auf und „lachen“ (*maznga*) kurz. Sie rücken mit ihren Köpfen immer dichter an Theo heran. Als sie ihm bedrohlich nahe kommen, versucht er mit seinem linken Arm gegen den Kopf eines der Mädchen zu hauen. Er ruft energisch, aber nicht übermäßig laut: „Nein-nein-nein!“ Die Mädchen stehen auf und brechen in lautes „Gelächter“ aus. Dann entfernen sie sich von Theo.

(BeoPro_63)

In der oben beschriebenen Episode wird neben dem „falschen Weinen“ auch von der Sozialisationspraktik des „Bedrohens“ (*anianniahin*) Gebrauch gemacht, die hier in einem dichten Heranrücken an Theo besteht. Auf diese Weise schaffen es die Mädchen schließlich, aus Theo „Ärger“ (*somozi*) hervorzulocken. Das mimische Wechselspiel zwischen „falschem Weinen“ und „Lächeln“/ „Lachen“ verunsichert ihn. Er kann die Situation zunächst nicht richtig einschätzen. Durch die manipulierten Gesichtsausdrücke entsteht eine ambivalente Situation, in der emotionale Ausdruckszeichen *ad absurdum* geführt werden. Die zugrundeliegende Botschaft scheint zu sein, dass Emotionen keine verlässlichen Informationsquellen darstellen und dass sie für die Berechnung menschlichen Verhaltens ungeeignet sind (vgl. BRIGGS 1970, 1982). Tao-Kindern gegenüber wird zum Ausdruck gebracht, dass „weinen“ als emotionaler Zustand nicht ernst genommen werden kann.

24.4 Frühzeitiges Erlernen der intrapersonalen Emotionsregulation

Wie ich dargestellt habe, unterbinden Tao-Bezugspersonen in vielen Situationen das „Herumlärmen“ ihrer Kinder durch eine Demonstration von „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*), die sich in einem „bösen Gesicht“ (*marahet so moin*), durch „schimpfen“/ „anblaffen“ (*ioya*) und/ oder dem Erheben der rechten Hand zur Schlag-Geste äußert (vgl. Kap. 22). Eine weitere von mir noch nicht besprochene Handlungsreaktion auf kindliches „Weinen“ (*amlavi*) und „Wütendwerden“ besteht in der „Nicht-Beachtung“ (*jiozayan*) „herumlärmender“ Kinder. Von 1,5 Jahren an wird grundlos „weinenden“ Kindern die Aufmerksamkeit entzogen. Jüngere Kinder lernen auf diese Weise, dass „weinen“ unerwünscht ist und zu keiner fürsorglichen Handlung durch ihre Bezugspersonen führt.

Im Alter von etwa 3 Jahren entwickelt sich aus der Sozialisationspraktik der „Nicht-Beachtung“ eine Erziehungsmethode, die auf vermeintlichem „Ignorieren“ (ebenfalls *jiozayan*) basiert. Bei der Erziehungsmethode des „Ignorierens“ wird Tao-Kindern eine umfassende soziale Ausgrenzung jedoch nur „vorgetäuscht“ (*manivet so tao*), in Wirklichkeit behalten die Bezugspersonen ihre Kinder die ganze Zeit über heimlich im Blick und bekommen genau mit, was diese tun. Tao-Kinder sind aufgrund ihrer kognitiven Entwicklung nunmehr in der Lage, die andauernde „Nicht-Beachtung“ durch ihre Bezugspersonen als eine negative Evaluation ihres eigenen Verhaltens zu begreifen.

Schwestern (3 und 5 Jahre)

Eine 31-jährige Mutter von vier Kindern (darunter zwei Töchter im Alter von drei und fünf Jahren) „beachtet diese nicht“ (*jiozayan*), wenn sie „weinen“ (*amavi*). Oft sitzt sie direkt daneben und wendet noch nicht einmal ihren Kopf, um nach ihnen zu schauen.

(FTB_5_642)

Mädchen (3 Jahre)

Die Mutter eines 3-jährigen Mädchens ist in ihrem Imbiss damit beschäftigt, Hühnerschnitzel für einen Kunden zu frittieren. Sie kann nicht auf ihre Tochter eingehen, die dringend urinieren muss und bereits angefangen hat zu „weinen“ (*amlavi*). Im Laden sind weitere Personen anwesend, darunter zwei Mädchen (9 und 10 Jahre) und eine 30-jährige Frau, die allesamt Vertraute des kleinen Mädchens sind. Doch niemand blickt zu ihr hin, alle „beachten sie nicht weiter“ (*jiozayan*).

(BeoPro_65)

Von Kleinkindern wird erwartet, dass sie ihren Drang zu urinieren kontrollieren und ggf. auch aufschieben können. Kinder, die in solchen Situationen „weinen“, verhalten sich nach Auffassung der Tao nicht altersgemäß.⁷⁴⁵

Die Erziehungsmethode des „Ignorierens“ (*jiozayan*) wird nicht nur bei mangelnder emotionaler Kontrolle angewandt, sie kommt auch bei normativem Fehlverhalten jeglicher Art zum Einsatz (z. B. wenn ein Kind seine Eltern in einem ungeeigneten Moment etwas fragt⁷⁴⁶). „Nicht-Beachtung“ ist ein erzieherisches Mittel, um „Unzufriedenheit“ (*ni kayan; mindok*) mit dem Verhalten eines Kindes auszudrücken. Im späten Säuglings- und frühen Kleinkindalter besteht eine grundsätzlich andere Erwartungshaltung gegenüber Kindern, da die Tao davon ausgehen, dass Kinder in diesem Alter noch nicht das notwendige „kulturelle Wissen“ (*katentengan*) erworben haben, um sich nach den Maßstäben des *iwawalam so tao* zu verhalten. Da Kinder unter 3 Jahren in vielerlei Hinsicht noch nicht „belehrt“ (*nanaon*) werden können, zeigen die Bezugspersonen bei kindlichem Fehlverhalten Nachsicht.

Letztlich ist es schwierig, einen genauen Zeitpunkt anzugeben, an dem Erziehung durch „Belehrung“/ „Ermahnung“ (*nanaon*) bei den Tao ansetzt. Ich gehe davon aus, dass sich die Erziehungsmethode des „Ignorierens“ allmählich aus der Sozialisationspraktik des „Nicht-Beachtens“ herausbildet und dass dieser Prozess je nach den individuellen Fähigkeiten von Kindern und Bezugspersonen unterschiedliche Geschwindigkeiten aufweist. Da der Beginn von Erziehung bei den Tao an den Erwerb von „Wissen“ gekoppelt ist, müssen Tao-Kinder über eine rudimentär ausgeprägte Empfänglichkeit für „Scham“ (*masnek*) verfügen, um erzieherische Inhalte in sich aufzunehmen.

⁷⁴⁵ Früher, als es in den Häusern der Tao noch keine Toiletten gab, wurde von Kindern erwartet, dass sie während eines Taifuns ihren Drang zu urinieren bis zu zwei Tage lange unterdrücken.

⁷⁴⁶ Kinder müssen „schweigen“ (*jimizyak*), wenn ihre Eltern Arbeitstätigkeiten verrichten. Ein Vater, der Fische ausnimmt, darf nicht ohne weiteres angesprochen werden, da dieser sich auf die zu verrichtende Tätigkeit konzentrieren muss. Ein falscher Schnitt kann von den spirituellen Fischwesen als eine gravierende Respektlosigkeit empfunden werden, die bei ihnen „Abscheu“ (*iyakian*) hervorruft. Wenn ein Mann die von ihm gefangenen Fischkörper nicht gut behandelt, droht er Gefahr, zukünftig nichts mehr oder weniger zu fangen. Die Eingewobenheit supranatürlicher Kontexte in viele Alltagshandlungen erfordert es, dass sich die Tao entsprechend kontrolliert und beherrscht verhalten.

Auch im Säuglings- und frühen Kleinkindalter kann das Verhalten von Kindern durch den Einsatz entsprechender Sozialisationspraktiken modifiziert werden. So ist es möglich, einem 1,5-jährigen Kind Schläge „anzudrohen“ (*aniannahin*), wenn es einen bestimmten Gegenstand berühren will (z. B. Ziegenkot oder Zigaretten) oder aber ihm in bestimmten Situationen die Aufmerksamkeit zu entziehen, sodass es beginnt, sich unsicher zu fühlen. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine Erziehung des Kindes im eigentlichen Sinn, sondern vielmehr um ein Prädispositionales Priming, das durch die Induktion von „Angst“ (*maniahey*) erfolgt. Die der eigentlichen Erziehung vorausgehenden Sozialisationspraktiken zeichnen sich dadurch aus, dass sie auf einer Evozierung von „Angst“ sowie auch bestimmten Vorläuferformen der „Scham“ wie z. B. „Hemmung“ (*kanig*) und „Verlegenheit“ (*manig*) basieren.

Tao-Bezugspersonen verlangen von ihren Kindern von einem frühen Alter an, dass sie sich in emotional erregenden Momenten zunächst selbst wieder beruhigen und in einen Zustand zurückversetzen, in dem sie mittels ihres *nakenakem* zu klarem Denken und kulturkonformen Fühlen befähigt sind. Erst nachdem Kinder ihre Fassung wiedererlangt haben, können sie sich in die Nähe ihrer Bezugspersonen begeben, um von diesen „umarmt und getröstet“ (*sapowpon*) und ggf. auf *nanaon*-Weise „belehrt“ zu werden. Somit ergeben sich kulturspezifische räumliche Interaktionsmuster zwischen Kindern und Bezugspersonen, bei denen Kinder sich von den Bezugspersonen fort und wieder zu ihnen hinbewegen, nicht aber anders herum.

Wenn Tao-Kinder „traurig“ (*marahet so onowned*) sind oder „körperliche Unwohlzustände empfinden“ (*yamarahet o kataotao*), begeben sie sich für gewöhnlich in die Alleinsituation. 4-jährige Kinder verstecken sich hinter Autos, damit sie niemand beim „Weinen“ (*amlavi*) beobachten kann. Ältere Kinder – vor allem Mädchen – gehen nach Hause und schließen sich im Badezimmer ein oder verbergen sich voller „Selbstmitleid“ (*kasi nakem*, *karilow so kataotao*, *makarilow so onowned*) unter einer Decke.

Die konsequente „Beschämung“ sozial inakzeptablen „Weinens“ durch gleichaltrige Peers erzeugt in Distress-Situationen ein Bedürfnis nach sozialem Rückzug. Durch das Aufsuchen der Alleinsituationen in Momenten der „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) sowie auch des „Ärgers“/ der „Wut“ (*somozi*) lernen Tao-Kinder, dass bestimmte sozial verwerfliche Emotionen ebenso wie „unangenehme Körperzustände“ (s. u.) außerhalb der sozialen Gemeinschaft angesiedelt sind. Sie stellen eine Privatangelegenheit dar, die anderen Personen nicht direkt mitgeteilt werden kann. Das „Weinen“ in der Alleinsituation ist ein Moment gefährlicher „Schwäche“ (*maomei*; *jimoyat*), in dem die betroffenen Personen den *Anito* (bzw. den „Feinden“ (*ikavosoyan*) ihrer Verwandtschaftsgruppe) schutzlos ausgeliefert sind.

Letztlich sind es die moralischen Gefühle der „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*), die in ihrem Zusammenspiel das Verhalten der Tao beim Empfinden sozial verwerflicher Emotionen und idiosynkratischer Affekte regulieren. Das „Scham“-Gefühl innerhalb der Gruppe bewirkt, dass sich die Tao in die Alleinsituation begeben, in der sie zwar die zuvor empfundene „Scham“ abstreifen können, dafür jedoch riskieren müssen, dass ihr „körperliches Selbst“ (*kataotao*) diversen Gefahren ausgesetzt ist. Die kulturelle Überformung von „Angst“ erfolgt somit durch eine Induktion von „Scham“.

In westlichen Gesellschaften wird davon ausgegangen, dass Kinder zwischen dem 3. und 6. Lebensjahr allmählich in immer weiteren situativen Gegebenheiten die Fähigkeit zur intrapersonalen Emotions- und Handlungsregulation erwerben (HOLODYSKI & FRIEDLMEIER 2006: 144). Aufgrund der kulturspezifischen Sozialisationspraktiken der Tao setzt der Prozess der Herausbildung einer intrapersonalen Regulation bei Tao-Kindern vergleichsweise früh ein. Er beginnt im späten Säuglings- und frühen Kleinkindalter, wenn Tao-Kinder aufgrund der „Angst“ induzierenden Praktiken ihrer Bezugspersonen auf „ruhige Weise verharren“ (*mahanang*) und ihren „Blick ins Nichts schweifen lassen“ (*jiozayan*) (vgl. Kap. 20-22). Ohne Körperberührung, Face-to-Face-Kontakt und sprachliche Kommunikation mit den Bezugspersonen bleibt Kindern in diesem Alter nichts anderes übrig, als Zustände negativer affektiver Erregtheit auf sich allein gestellt zu regulieren. Tao-Kinder tun dies, indem sie ihre Muskeln verhärten und „unangenehme Ereignisse“ (*marahet ta vazvazey*) nach Möglichkeit ausblenden, d. h. „unterdrücken“, „verdrängen“ und „vergessen“ (*jiozayan*, *naziboan*, *topikabobwa*). In Disstress-Situationen senden Tao-Kinder normalerweise keine Appelle an ihre Bezugspersonen (vgl. 16.2.3).

Der durch die affektive „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) hervorgerufene psychische Rückzug bleibt als ein regulatorisches Grundmuster im Verlauf der weiteren Entwicklung bestehen. Tao-Bezugspersonen haben ihren Kindern durch entsprechende Sozialisationspraktiken nicht nur beigebracht, ihren eigenen geringen Status innerhalb des Systems der Altershierarchie anzuerkennen und durch körperliche Ausdruckszeichen als eine *embodied practice* darzustellen; sie haben ihnen zugleich auch eine Methode aufgezeigt, wie sie zukünftig am besten negative affektive und emotionale Zustände regulieren können.

Auf den im späten Säuglingsalter und während der Kleinkindphase antrainierten psychischen Rückzug in Form des *jiozayan*-Verhaltens folgt im Alter von etwa 3,5 Jahren ein sozial-räumlicher Rückzug durch „weglaufen“ (*miyoyohyo*) (vgl. 17.1). Tao-Kinder „fliehen“ in emotionalen Disstress-Situationen vor den „Beschämungen“ ihrer Bezugspersonen und Peers. Sie begeben sich dabei in eine als „gefährlich“ (*ikyananawa*) empfundene Alleinsituation, in der sie ihre Emotionen und Handlungen wie schon zuvor beim „ruhigen Verharren“ und „Abwenden des Blickes“ auf intrapersonale Weise regulieren müssen. Das frühzeitige Einsetzen einer intrapersonalen Emotionsregulation wird zudem –

wie oben beschrieben – durch das zeitlich verzögerte „Trösten“ (*sapowpon*) der Bezugspersonen hervorgerufen. Die Wiedererlangung emotionaler Kontrolle ist eine notwendige Eigenleistung der betroffenen Kinder, die hierdurch an „Stärke“ und „Durchsetzungskraft“ (*moyat*) im Umgang mit den *Anito* hinzugewinnen.

Ein hohes Maß an persönlicher Autonomie und eine grundlegende Fähigkeit zur intrapersonalen Emotions- und Handlungsregulation werden von den meisten Tao-Kindern zwischen dem 2. und 4. Lebensjahr erworben. Tao-Kinder sind somit bedeutend früher als westliche Mittelschichtskinder in der Lage, negative affektive Erregung auf eigenständige Weise zu regulieren. Es handelt sich hierbei um einen bedeutsamen Unterschied in den jeweiligen kulturspezifischen emotionalen Entwicklungsverläufen, der Auswirkungen auf die Herausbildung bestimmter ontologischer Annahmen von der Beschaffenheit der Welt haben dürfte. Das wesentlich frühere Einsetzen der intrapersonalen Regulation bei Tao-Kindern führt dazu, dass diese in als bedrohlich empfundenen psychischen Alleinsituationen eine diffuse „Angst“ (*maniahey*) empfinden, die im späten Säuglings- und frühem Kleinkindalter nur durch bestimmte Vermeidungsstrategien kontrolliert werden kann. Die diffusen Objekte dieser „Angst“ werden von ihnen vorübergehend durch „wegblicken“ (*jiozayan*) zum Verschwinden gebracht. Da sie jedoch immer wieder mit dem unterdrückten „Unangenehmen“ und „Angsteinflößendem“ (*marahet*) konfrontiert werden, ist ihnen ein vollständiges Verschwindenlassen nicht möglich. Jüngere Tao-Kinder projizieren das von ihnen als bedrohlich Empfundene in die ihnen bekannte sozio-kulturelle Umgebung, in der es in einiger Entfernung zu ihnen fortexistiert.

Das Vorhandensein von Geistwesen bei den Tao lässt sich auf frühkindliche Sozialisationserfahrungen zurückführen, die aus Kinderperspektive unerklärlich sind und auf der affektiv-phänomenologischen Ebene Spuren in den Kindern hinterlassen haben. Die diffuse „Angst“ der frühen Kindheit basiert auf einer Erfüllung (bzw. Nicht-Erfüllung) existenzieller körperlicher Bedürfnisse. Da Tao-Kinder aufgrund des unidirektionalen erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstils ihrer Bezugspersonen eigene Bedürfnisse nur bedingt einfordern können, ist ihr körperliches Wohlergehen in einem hohen Maße von der „Milde“ und „Güte“ (bzw. dem „Mitleid“/ „Mitgefühl“ (*mangasi; makarilow*)) ihrer Bezugspersonen (und „Ahnen“) abhängig (vgl. 10.2.1).

Ein grundsätzlich anderes Bild zeigt sich hingegen in westlich geprägten Mittelschichtsgesellschaften, in denen unbedingt vermieden werden soll, dass Kinder „Ängste“ empfinden, da diese für die weitere Kindesentwicklung als etwas Schlechtes angesehen werden. Diese Position basiert jedoch auf bestimmten kulturspezifischen Wertungen und Vorannahmen, die sich nicht ohne weiteres auf den Rest der Welt übertragen lassen. „Angst“ an sich ist weder schlecht noch gut, wenn sie Personen zu einem besseren Überleben in ihrer naturräumlichen und sozio-kulturellen Umgebung befähigt.

24.5 Umgang mit Schmerzen, Krankheitszuständen und Müdigkeit

Eng mit der Marginalisierung von „Traurigkeit“ verbunden ist der Umgang mit Schmerzen und allgemein bewusstseinsverändernden Zuständen, zu denen u. a. Krankheiten, Fieber, „Hunger“ (*makcin*), Durst, Müdigkeit und Ermattung gehören. Bei den Tao ist es notwendig, dass Personen bereits im Kindheitsalter einen kulturell adäquaten Umgang mit diesen Körperzuständen erlernen. Körperliche „Schwäche“ (*maomei*; *jimoyat*) darf nach außen hin nicht gezeigt werden, weil sie die Vulnerabilität des eigenen „körperlichen Selbsts“ (*kataotao*) gegenüber böswilligen Geistwesen erhöht.

Bereits Kleinkinder haben aufgrund des harschen unidirektionalen und erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstiles der Tao gelernt, bei Schmerzen weder zu „schreien“ (*amlolos*; *valvalakan*) noch zu stöhnen. Wenn sie „weinen“ (*amlavi*), entfährt ihnen zumeist nur ein leises „Wimmern“:

Mädchen (5 Jahre)

Johann und ein 5-jähriges Mädchen aus der GYB kneifen sich spaßhaft gegenseitig in den Hals. Auf einmal stößt das Mädchen mit dem Kopf gegen den Türrahmen. Obwohl sie große Schmerzen haben muss, „weint“ (*amlavi*) sie nur recht leise und verhalten. Ein durchschnittliches deutsches Kind hätte wie am Spieß gebrüllt. (FTB_2_97)

Dasselbe Mädchen (5 Jahre)

Dasselbe Mädchen schaut mir in unserer Wohnung beim Kochen zu. Sie möchte den Fisch, den ich mit viel heißem Öl in einem Wok brate, mit dem Pfannenwender umdrehen.⁷⁴⁷ Ich hole einen Stuhl, auf den sie sich stellt, um die Fischstücke gemeinsam mit mir zu wenden. Sie schaut konzentriert in den Wok, ich führe ihre Hand beim Wenden der Fischstücke. Auf einmal trifft sie ein Fettspritzer oberhalb ihres rechten Auges. Ich drehe sofort die Flamme herunter. Das Mädchen ist „erstarrt“ (*mahanang*) und „blickt nach vorn“ (*jiozayan*). Sie berührt die Stelle über dem Auge kurz mit der Hand und sagt: „Es tut sehr weh.“ („很痛.“ „*Hen tong*.“). Ich frage sie, ob alles in Ordnung ist. Sie schaut mich „lächelnd“ (*mamin*) an. Ich inspiziere ihr Auge, zum Glück ist alles gut. (BeoPro_50)

Das Mädchen in den beiden oben aufgeführten Episoden reguliert seine Schmerzen auf intrapersonale Weise. Es betrachtet seinen Schmerz als eine Privatangelegenheit, die es mit sich selbst auszumachen hat.

Wenn die Tao sich Verletzungen zufügen, gehen sie ausgesprochen kontrolliert und beherrscht damit um. Es ist üblich, bei äußerlich sichtbaren Verletzungen eine Erklärung abzugeben: Man schildert kurz, wie es zu dem Vorfall gekommen ist. Dies ist notwendig, um das „allgemeine Gerede“ (*ikazyak*) einzudämmen und supranatürliche Vergeltung als Verursachung auszuschließen.

Mann (56 Jahre)

Der Mann erzählt mir ganz ruhig, wie sein Zeh vor ein paar Stunden beinahe zerquetscht wurde. Er sagt mit ruhiger Stimme, dass ihm die Wunde „sehr wehtut“ (很痛 *hen tong*). (FTB_3_214)

⁷⁴⁷ Das Kochen auf einer Gasflamme war für das Mädchen faszinierend, da sie bei ihrem verwitweten Großvater wohnte, der auf traditionelle Weise über einem Holzfeuer kochte.

Mann im mittleren Alter

Ein Mann schneidet sich beim Bootsbau in den Finger. Er schaut kurz nach, wie tief die Schnittwunde ist und arbeitet dann weiter. Die beiden anderen anwesenden Männer „beachten ihn nicht“ (*jiozayan*), sie verhalten sich so, als ob nichts gewesen wäre.

(FTB_3_211)

Die Tao achten sehr auf die körperliche Erscheinung eines Menschen, jeder noch so kleine Kratzer fällt ihnen sofort auf und führt entweder zu „Spott“ (*maznga*) oder aber gezielten Nachfragen.

Verletzungen können den Tao sehr „peinlich“ (*manig*) sein. Während meines Forschungsaufenthaltes brach sich ein anderes ebenfalls 5-jähriges Mädchen aus der GYB den Arm, der daraufhin eingegipst werden musste. Alle musterten ihren eingegipsten Verband, worauf sie jedes Mal mit einem auf mich übertrieben fröhlich wirkendem Display-Lächeln reagierte. Die Einschränkung von Körperfunktionen und die Minderung körperlicher Leistung sind mit starken Gefühlen der „Scham“ (*masnek*) behaftet, weil sich der eigene Selbstwert über ein „gesundes“ und „kräftiges“ (*moyat*) „körperliches Selbst“ (*kataotao*) definiert.

Tao-Kinder „schreien“ oder „weinen“ nur dann laut, wenn sie solch starke Schmerzen haben, dass sie zu einer anderweitigen Emotionsregulation nicht mehr in der Lage sind. Denn eine Person, die sich derart aufführt, „hat (vorübergehend) ihre Seele verloren“ (*somalap so pahad*) und ist nach traditionellen Vorstellungen „von böartigen Geistwesen besessen“ (*ni kovotan no anito*). Durchaus aufschlussreich war für mich zu beobachten, wie die Tao auf das relativ laute „Weinen“ meines Sohnes Johann reagierten. In Berlin aufgewachsen und sozialisiert, war er es gewöhnt, bei Stürzen und Schmerzen verschiedener Art seinen Schmerz durch lautes „Weinen“ herauszulassen und nicht wie die Tao-Kinder zu unterdrücken:

Johann (5;2 Jahre)

Johann ist auf der Straße gestürzt und hat eine blutende Wunde. Er „weint“ (*amlavi*) relativ laut, für einen deutschen 5-jährigen Jungen zeigt er ein normales Verhalten. Doch in *Iranmeylek* ist dieses Verhalten ungewöhnlich. Alle schauen ihn leicht irritiert an: Was „weint“ er denn so doll? Die Enkelin unseres Vermieters (10 Jahre) äußert mir gegenüber die Theorie, dass wir Ausländer wohl nur selten hinfallen und deswegen so laut schreien würden. Ich gebe ihr recht, dass deutsche Kinder viel lauter „weinen“ als Tao-Kinder und frage nach, ob sie denn nicht manchmal auch „laut weinen“ (大哭起來 *da kuqilai*) würde. Sie sagt, dass sie nur so laut wie Johann „weinen“ würde, wenn es wirklich ganz doll wehtut, z. B. als sie vor einigen Jahren mit der Stirn gegen die Kante des Esstisches geknallt ist. Sie zeigt mir eine Narbe an besagter Stelle.

(FTB_3_215)

Johann (5;3 Jahre)

Johann läuft die abschüssige Straße, von der unsere Wohngasse abzweigt, herunter. Dabei stolpert er und fällt hin. Sofort fängt er sehr laut an zu „weinen“ (*amlavi*). Ich gehe schnellen Schrittes zu ihm hin. Ich versuche ihm wieder aufzuhelfen. Dabei sage ich: „Nicht so laut, Johann! Nicht so laut! Hier „weint“ man doch nicht so laut!“ Johann bleibt auf dem Bauch liegen. Ich berühre ihn an der Schulter. Nach etwa 15 Sekunden geht sein lautes „Weinen“ in ein leises „Schluchzen“ über. Er hat sich aufgerichtet und steht nun neben mir. Ein 10-jähriges Mädchen und ein 10-jähriger Junge kommen angerannt und bleiben neben Johann stehen. Der Junge fragt an mich gerichtet: „Hat er sich was gebrochen?“ („折斷了?“ „*Zheduan le?*“). Johann hat immer noch Tränen in den Augen und „weint“ leise. Ich krepel sein Hosenbein hoch, um zu sehen, ob er sich verletzt hat – nichts. Als

klar wird, dass er unverletzt ist, gehen der Junge und das Mädchen weiter. Das Mädchen sagt lächelnd zum Abschied „Bye-bye, Johann!“ („拜拜, 約翰!“ „*Baibai, Yuehan!*“) und winkt mit der Hand.
(BeoPro_71)

Meine Frau und ich standen während unseres Aufenthaltes auf Lanyu ständig unter Druck, weil wir es irgendwie bewerkstelligen mussten, dass unsere Kinder nicht im Dorf „herumlärmten“. Im Frühjahr, während der „Fliegende-Fische-Saison“ (*rayon*), war es erforderlich, jegliches „streiten“ (*macigalagalagal*; *macisangasangas*) oder sonstiges aggressives, lautes Auftreten zu unterbinden, um die heiligen „Fliegenden Fische“ (*alibangbang*) nicht durch respektloses Verhalten zu vertreiben. Wir waren hin- und hergerissen, uns einerseits nach den lokalen Regeln zu verhalten und andererseits unseren Kindern gegenüber tolerant zu bleiben (siehe FUNK 2020).

Tao-Kinder dürfen sich Krankheit und Müdigkeit nicht anmerken lassen. Vor allem dürfen sie keine Anzeichen von „Gereiztheit“ (*mindok*) zeigen. Außerhalb des eigenen Haushalts müssen sie eine aufrechte Körperhaltung einnehmen. Eine Person sollte sich nicht außerhalb der *vahey* oder des ebenfalls als sicher geltenden *tagakal* zum Schlafen hinlegen, da sie ansonsten den *Anito* schutzlos ausgeliefert ist.⁷⁴⁸ Dies gilt insbesondere für die Bergwälder und Küstenbereiche, an denen bösertige Geistwesen vermehrt anzutreffen sind. Nach einem Sturz müssen sich die Tao möglichst schnell wiederaufrichten oder aber zumindest in eine sitzende Position begeben, um ihre eigene Widerstandsfähigkeit gegenüber den *Anito* zurückzuerlangen.⁷⁴⁹

Früher mussten sich alle Tao, egal wie schlecht es ihnen ging, bei Sonnenaufgang von ihrer Schlafstätte erheben und nach einem kurzen Frühstück – sofern sie in einem arbeitsfähigen Alter waren – den Weg auf die Felder oder ans Meer zum Arbeiten antreten. Wenn eine Person liegen blieb, war davon auszugehen, dass sie schwer krank war und bald sterben würde. Man „fürchtete“ (*maniahey*) sich vor den Kranken, da diese nach den traditionellen Vorstellungen „von bösertigen Geistwesen besessen waren“ (*ni kovotan no anito*) und überließ sie oftmals ihrem Schicksal. Auch heute noch ist festzustellen, dass kranke Personen sich häufig nicht ausruhen, sondern wie gewohnt ihre Tätigkeiten verrichten.⁷⁵⁰ Wenn Kinder krank sind, laufen sie weiterhin auf den Straßen von *Iranmeylek* herum.

⁷⁴⁸ Die Tao lassen „betrunkene Personen“ (*masaki a tao*) nicht auf dem Boden liegend zurück. Die Angehörigen überreden sie nach Möglichkeit wieder aufzustehen, um sich wenigstens bis zu einem *tagakal* zu schleppen, wo sie vor den Attacken der *Anito* in Sicherheit sind. Aufgrund der Autonomie des Individuums, die einen hohen Wert bei den Tao darstellt, gilt es als problematisch, „Betrunkene“ irgendwohin zu tragen; sie müssen selbst hierzu in der Lage sein.

⁷⁴⁹ Das selbstständige Einnehmen einer aufrechten Sitzposition ist bei Säuglingen eine der Voraussetzungen, um von den Bezugspersonen mit nach draußen genommen zu werden. Erst wenn ein Säugling das aktive Sitzen beherrscht, gilt er als „stark“ (*moval*) genug, um den *Anito* zu trotzen (vgl. 16.2.1).

⁷⁵⁰ Ich glaube, dass viele *Anito*-Erscheinungen auf den Taro- und Süßkartoffelfeldern auf einer durch Fieber hervorgerufenen veränderten Wahrnehmung basieren. Alte Witwen sehen im Fieberwahn plötzlich ihre verstorbenen Ehemänner und bekommen „Angst“ (*maniahey*), dass diese sie ins Jenseits herüberholen wollen. Während ältere Tao auch heute noch – sofern es das Wetter erlaubt – täglich auf ihre Felder gehen und keine Krankheit sie hiervon abhalten kann, hat bei den jüngeren Generationen allmählich ein Umdenken eingesetzt. Sie vertrauen immer mehr auf den medizinischen

Die Tao lernen von früh auf, „Stärke“ (*moyat*) zu demonstrieren und körperliche Unwohlzustände „nicht weiter zu beachten“ (*jiozayan; naziboan; topikabobwa*).

Ein aktuelles Problem stellt die Versorgung der Kinder mit ausreichend Wasser dar. Da es in den Sommermonaten auf Lanyu sehr heiß werden kann, besteht ein erhöhter Wasserbedarf. Doch viele der sich selbst überlassenen Kinder trinken über den Tag verteilt nicht genug, so dass gelegentlich Dehydrierungssymptome auftreten.⁷⁵¹ Was aus westlicher Sicht wie eine grobe Form der Vernachlässigung anmutete, hat jedoch einen tieferen kulturellen Sinn. Denn das Ertragen von Durst ist eine notwendige Voraussetzung, um längere Arbeitseinsätze auf dem Meer oder auf den Feldern überstehen zu können. Bis heute führen einige Männer beim Fischen kein Trinkwasser bei sich. Dies hat u.a. den Hintergrund, dass man beim Fangen der heiligen „Fliegenden Fische“ nicht ins Meer urinieren darf.

Ein wichtiges Sozialisationsziel auf Lanyu besteht in körperlicher (und aus westlicher Perspektive heraus betrachtet auch psychischer) Abhärtung. Tao-Kinder sollen bereits früh lernen, ihre Bedürfnisse aufzuschieben und körperliche Prozesse auf normkonforme Art und Weise zu regulieren. Die moralischen Gefühle „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) unterstützen diesen Abhärtungsprozess: Aus „Angst“ vor den Attacken der *Anito* vermeiden Tao-Kinder jegliches Zeigen von „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*). Die Antizipation einer „Beschämung“ durch „Auslachen“ (*maznga*) bewirkt, dass Tao-Kinder sich gemäß den normativen Richtlinien des *iwawalam so tao* verhalten und einen kontrollierten Umgang mit ihren Emotionen pflegen.

„Fortschritt“ und sind mit den westlichen medizinischen Theorien vertraut. Auch haben sie den taiwanesischen Lebensstil angenommen und sind genervt, wenn ihre Großeltern sie am Wochenende nicht ausschlafen lassen wollen.

⁷⁵¹ Im Sommer ist das Wetter auf Lanyu an vielen Tagen so heiß dass insbesondere bei körperlicher Aktivität ständiges Trinken erforderlich ist. Da Kinder einen Großteil ihrer Zeit zusammen mit den Peers außerhalb ihres Wohnhauses verbringen und es in *Iranmeylek* kein öffentlich zugängliches Trinkwasser gibt, „vergessen“ viele von ihnen im ausreichenden Maße zu trinken. Die taiwanesischen GYB-Erzieherinnen, die das Problem der Dehydrierung erkannt hatten, führten regelmäßiges Wasser-Trinken als einen festen Unterrichtsbestandteil ein, um auf diese Weise die Lebensgewohnheiten jüngerer Tao-Kinder zu verändern.

25 Aufziehen, ärgern, irritieren

Das „Necken“ und „Reizen“ (*pasozī*) von Tao-Kindern dient nicht nur dazu, sie zum „Weinen“ (*amalvi*) zu bringen, sondern auch dazu „Ärger“ und „Wut“ (*somozi*) in ihnen hervorzulocken. Nachdem ich im letzten Kapitel die Marginalisierung von „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) behandelt habe, widme ich mich nun der Hervorlockung und anschließende „Beschämung“ des „Ärgers“. Aus Sicht der Tao sind „weinen“ und „wütend werden“ eng miteinander verwandte Gefühlsregungen, die sich – sofern sie nicht im „tiefsten Inneren“ (*onowned*) belassen werden – durch unkontrolliertes „herumlärmen“ artikulieren. Sie werden deshalb unter dem polysemischen Sammelbegriff *marahet so onowned* zusammengefasst, der so viel wie ein „schlechtes Inneres“ bedeutet (vgl. Kap. 12).

Tao-Kinder müssen lernen, das „Aufziehen“, „Ärgern“ und „Irritieren“ (*pasozī*⁷⁵²) der anderen stillschweigend über sich ergehen zu lassen, damit diese von ihnen ablassen und sich anderen „Opfern“ zuwenden, die ihre Emotionalität noch nicht so gut unter Kontrolle haben. Die Unterdrückung des hervorgelockten „Ärgers“ erfolgt durch eine umfassende „Beschämung“ „aggressiven Verhaltens“ (*marahet so iyangey*). Der von Tao-Kindern empfundene „Ärger“ wird hierdurch jedoch nicht zum Verschwinden gebracht. Er existiert in ihrem „tiefsten Inneren“ als „unterdrückter Ärger“ (*somozi do onowned*) fort, von wo aus er in bestimmten Momenten zu Tage tritt und sich z. B. gegenüber jüngeren und schwächeren Kindern entlädt. Die auf „aufziehen“, „ärgern“ und „irritieren“ basierenden Sozialisationspraktiken sind letztlich deswegen so erfolgreich, weil sich Bezugspersonen und ältere Kinder gegenüber jüngeren Kindern auf ambivalente Weise verhalten.

25.1 „Ärger“/ „Wut“ hervorlocken

„Ärger“ und „Wut“ (*somozi*) gelten als problematisch, weil sie in der Lage sind, das soziale Gemeinwesen zu zerstören und darüber hinaus mit den bösen Machenschaften der *Anito* in Verbindung gebracht werden. Um „Ärger“/ „Wut“ von den Tao fernzuhalten, ist es wichtig, dass Kinder diese in ihrer Gesellschaft als verwerflich angesehenen Emotionen zunächst einmal genau kennenlernen und am eigenen Leib erfahren. Kleinkinder dürfen ihren „Ärger“ (*somozi*) jedoch nicht ausleben, da sie in diesem Fall sofort mit „Beschämung“ und sozialer Ausgrenzung durch ihre gesamte soziale Umwelt konfrontiert werden. Das „wütend Machen“ (*pasozī*) und anschließende „Beschämen“ jüngerer Kinder muss in einem Zusammenhang gesehen werden, denn um ein bestimmtes Verhalten als etwas Negatives zu markieren, muss es zunächst vorhanden und konzeptuell greifbar sein. Eine erfolgreiche Unterdrückung des „Ärgers“ setzt voraus, dass er sich zunächst in all seiner Abscheulichkeit zeigt.

⁷⁵² *Pasozī* hat mit *somozi* und *masozī* die Wurzel *sozi* gemeinsam, es leitet sich somit von „Ärger“/ „Wut“ ab. Das Präfix *pa-* gibt an, dass jemand aktiv in einen bestimmten Zustand versetzt wird, weshalb eine treffende Übersetzung für *pasozī* „wütend machen“ lautet.

Meine Auswertung des „Ärger“ (*somozi*)-Clusters bei der Erhebung des emotionalen Vokabulars des *cirsiring no tao* sowie auch die in Interviews, informellen Gesprächen und bei den systematischen Beobachtungen gewonnenen Erkenntnisse deuten darauf hin, dass das Ausmaß des von den Tao im Alltag empfundenen „Ärgers“ sehr hoch ist und dass die Tao regelrecht von dieser Emotion geplagt werden.⁷⁵³ „Ärger“ und „Wut“ überkommen die Tao wie böartige Geistwesen, vor denen sie sich durch Vorsicht und Achtsamkeit schützen müssen. Auf der Konzeptebene erfährt „Ärger“ keine genaue Ausdifferenzierung, diverse Formen des „Ärgers“ werden unter dem Oberbegriff *somozi* subsumiert, der sowohl „rasenden Zorn“ als auch eine „leichte Verstimmung“ ausdrücken kann. Auch positive „Ärger“-Formen, wie der „Sanktionsärger“ (*justified anger*) werden für gewöhnlich durch *somozi* wiedergegeben. Doch auf der Ebene des beobachtbaren Verhaltens findet eine äußerst genaue Evaluierung der mit „Ärger“ und „Wut“ in Verbindung stehenden Ausdruckszeichen statt. Bereits kleinste Anzeichen von „Gereiztheit“ werden von den Tao für gewöhnlich wahrgenommen. Bereits ältere Säuglinge schauen verstohlen nach den Gesichtern ihrer Eltern, um darin Hinweise über deren aktuelle Stimmungslage herauszulesen. Sie tun dies, weil sie sich vor deren „bösen Gesichtern“ (*marahet so moin*) „Angst“ (*maniahey*) empfinden (vgl. 16.2.3 + 19.3.1).

Die diffusen Sozialisationspraktiken des „wütend Machens“ werden von den Bezugspersonen häufig zum Zeitvertreib angewandt, wenn mehrere Personen aus der *in-group* gemeinsam kleine Kinder betreuen. „Aufziehen“, „ärgern“ und „irritieren“ (*pasozzi*) sind eine kreative Angelegenheit, bei der sich Bezugspersonen und später auch Peers fortlaufend neue Arten der „Beschämung“ ausdenken. Gelingt ein spontan durchgeführter Streich, führt dies zu „guter Laune“ (*apiya so onowned*) und allgemeiner „Belustigung“ (*yapiya piyalalamen*) auf Seiten der Ausführenden.

Mein Datenmaterial weist eine Schlagseite auf, die darin besteht, dass ich vor allem Episoden beobachten konnte, in denen meine eigenen Kinder von erwachsenen Tao oder aber älteren Tao-Kindern „aufgezogen“ wurden. Denn wenn ich Teilnehmende Beobachtungen im Dorf durchführte, betreute ich häufig Theo und/ oder Johann. Relativ selten war es mir hingegen möglich, die Hervorlockung des „Ärgers“ bei jüngeren Tao-Kindern inmitten ihrer Verwandtschaftsgruppen zu beobachten, weil dies in den Wintermonaten innerhalb der *vahey* und im Sommer in den Gassen vor den Wohnhäusern stattfand. Da die Gassen zwischen den Häuserzeilen von *Iranmylek* die Funktion eines privaten Raums haben, war mir dort ein Verweilen und längeres Beobachten ohne Einladung nicht möglich. Einige Episoden konnte ich nur im Vorbeigehen beobachten, weil ein Stehenbleiben „unhöflich“ (*jyaninnigan*) gewesen wäre.

⁷⁵³ Frühere Ethnographen wie SCHEERER (1908), LEACH (1937), STEWART (1937, 1947), MABUCHI (1956) und DE BEAUCLAIR (1958) schlossen aufgrund der weitestgehenden Abwesenheit (oder besser: Unsichtbarkeit) aggressiven Verhaltens im Alltag irrtümlicherweise auf ein Nichtvorhandensein oder eine nur sehr schwache Ausprägung dieser Emotionen bei den Tao (vgl. 3.2).

Das ständige „Ärgern“ unserer Kinder hauptsächlich durch 4-10 Jahre alte Tao-Kinder setzte meine Frau und mich unter Druck. Da ich das hohe Maß an privatem Stress, unter dem meine Familie während unseres Feldaufenthaltes litt, bereits in den Abschnitten 2.4-2.6 beschrieben habe, gehe ich an dieser Stelle nicht nochmals hierauf ein.

Vorbeigehende Personen der *in-group* ziehen Säuglingen gerne den Schnuller für einen kurzen Moment aus dem Mund und kneifen ihnen dabei in die Wangen. Wenn die Säuglinge sich „ruhig“ (*mahanang*) verhalten, erhalten sie den Schnuller sogleich wieder. Wenn sie jedoch den Mund verziehen oder in irgendeiner Weise protestieren, werden sie von ihren Angehörigen „ausgelacht“ (*maznga*). Älteren Kindern werden manchmal Zigaretten oder Betelnüsse angeboten, worauf diese den „Blick abwenden“ (*jiozayan*) und „schüchtern“ (*kanig*) werden.

Gelegentlich besitzen „Ärger“-Episoden einen theatralischen Charakter. Personen aus dem Kreise der *in-group* spielen jüngeren Kindern bisweilen Szenen vor, die von diesen aufgrund ihrer kognitiven Entwicklung noch nicht durchschaut werden können:

Junge (3 Jahre)

Es ist vormittags bereits sehr heiß. Zwei Jungen im Alter von 2 und 3 Jahren sitzen vor dem Laden in einer improvisierten Badewanne und plantschen. Die Mutter der Jungen sitzt in der Nähe zusammen mit ihrer Schwester und unterhält sich.

Ein ca. 45-jähriger Mann kommt vorbei, „lächelt“ (*mamin*) den beiden Frauen zu und tut so, als ob er mit dem älteren der beiden Jungen „schimpfen“ (*ioya*) würde. Er stellt sich vor dem Jungen hin, beugt sich mit hinter dem Rücken verschränkten Armen leicht vor und „blafft ihn laut an“ (*ioya*). Meine Frau, die diese Episode beobachtet, kann den Wortlaut nicht verstehen.

Der 3-Jährige steht in der Badewanne und weicht einen Schritt zurück. Er wirkt irritiert und scheint zu überlegen, was los ist. Der Mann kommt nahe an den Jungen heran und hält ihm seinen Hinterkopf hin. Der Junge schlägt den Mann mit einem Plastikeimerchen, den er gerade in der Hand hält, auf den Hinterkopf.

Die beiden Frauen, die diese Szene beobachtet haben, „lachen schallend“ (*maznga*). Der Mann entfernt sich von der Szene. Nach etwa vier Metern bleibt er stehen und dreht sich zu dem kleinen Jungen hin und „lacht“ ihn „aus“ (*maznga*). Der Junge bleibt während des „Gelächters“ kurz bewegungslos in der Badewanne stehen, dann nimmt er sein Spiel wieder auf.⁷⁵⁴

(BeoPro_191)

Auch wenn es schade ist, dass die Worte des Mannes in der oben aufgeführten Episode nicht überliefert sind, so geht doch aus seinem Verhalten eindeutig hervor, dass er den 3-jährigen Jungen durch „Anblaffen“ (*ioya*) und anschließendes Hinhalten seines Kopfes absichtlich provoziert, um eine „wütende“ (*somozi*) Reaktion aus ihm hervorzulocken.⁷⁵⁵

Ältere Kinder geben manchmal in unbeobachteten Momenten Kleinkindern getrockneten Ziegenkot in die Hand. Mütter haben Angst, dass Kleinkinder aus „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) den Ziegenkot essen könnten; dies ist mit ein Grund dafür, dass sie ihre Kinder nach Möglichkeit ständig im Blick behalten (vgl. 16.3). Im Kleinkindalter gehen viele Gefahren tatsächlich

⁷⁵⁴ Diese Episode wurde von meiner Frau beobachtet.

⁷⁵⁵ Die auf die „Wut“-Reaktion des Jungen folgende „Beschämung“ durch „auslachen“ (*maznga*) lässt sich bei dieser Episode besonders gut feststellen. Sogar die Mutter des Jungen stimmt in das „Gelächter“ ein – was ungewöhnlich ist.

von den geringfügig älteren Kindern aus, die sich einen „Spaß“ daraus machen, jüngere Kinder zu „ärgern“. Das „Ärgern“ unter Kindern weist mitunter bedrohliche Züge auf, etwa wenn einem Kleinkind ein Krebs vor das Gesicht gehalten wird. Jüngere Kinder werden auch geärgert, indem mehrere ältere Kinder unangenehm nahe an sie heranrücken. Auch habe ich häufig beobachtet, wie ältere Kinder jüngeren Kindern Grimassen schneiden und dabei die Augen verdrehen sowie die Zunge herausstrecken. Bei diesen Fratzen handelt es sich um kindliche Immitationen der *Anito*-Geistwesen.

Eine Besonderheit des „Aufziehens“ (*pasози*) innerhalb der kindlichen Peer-Gruppen besteht darin, dass sich auf einmal *alle* Kinder gegen ein *einzelnes* zumeist jüngeres und schwächeres Kind wenden. Das von der Mehrheit auserkorene „Opfer“ wird jedoch nicht zum permanenten Sündenbock degradiert, der regelmäßig von seinen Altersgenossen „schikaniert“ (*jyasnesnekan*) wird: Je nach Situation verändern sich die Allianzen und Kräfteverhältnisse innerhalb der Gruppe, sodass jedes Kind in bestimmten Abständen in den „Genuss“ einer „schlechten Behandlung“ kommt. Wenn Kinder „ruhig“ bleiben und ihre Emotionen unter Kontrolle behalten, geht eine „Ärger“-Attacke schnell vorüber (vgl. 17.2). Am effektivsten können „Schikanen“ abgewehrt werden, wenn Kinder trotz der ihnen zugefügten Provokationen „lächeln“ (*mamin*). Tao-Kinder lernen auf diese Weise, dass man durch „lächeln“ in subjektiv als „schlecht“ und „unangenehm“ (*marahet*) empfundenen Situationen die Oberhand behalten kann. „Lächeln“ bzw. „lachen“ (*maznga*) ist bei den Tao ein Ausdruck persönlicher oder kollektiver „Stärke“ (*moyat*), die sich in bestimmten Situationen auch gegen die ungeliebten *Anito*-Geistwesen richten kann (vgl. 23.5).

Theo wurde besonders häufig ein „Opfer“ der Kindergruppen, weil wir ihn nicht wie Tao-Säuglinge und -Kleinkindern innerhalb eines eng definierten Aktionsradius beließen, sondern entsprechend der von uns erlernten kulturellen Vorstellungen und Verhaltensweisen überall mithinnahmen. Obwohl wir die meiste Zeit über in Theos Nähe blieben, konnten wir ihn nicht immer vor den Kindergruppen beschützen, die Mittel und Wege fanden, ihn ggf. auch vor unseren Augen zu „ärgern“ (*pasози*) und zu „ängstigen“ (*aniannahin*) (vgl. Kap. 21). In komprimierter Form möchte ich nun einige Episoden aufführen, aus denen das „irritierende“ Verhalten der Kindergruppen gegenüber Theo hervorgeht:

Theo (23 Monate)

Die Kindergruppe macht sich einen Spaß daraus, Theo zu verfolgen. Sie rennen hinter ihm her und versuchen, eine „Ärger“ (*somozi*)-Reaktion aus ihm hervorzulocken.
(BeoPro_144)

Theo (19 Monate)

Theo will einem 5-jährigen Mädchen etwas zeigen, doch dieses stellt sich absichtlich immer zwischen Theo und dem, was er ihr zeigen will, um ihn „wütend zu machen“ (*pasози*).
(BeoPro_32)

Theo (19 Monate)

Die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre) und ihre gleichaltrige Freundin versperren Theo den Weg mit einem Yogaball.

(BeoPro_47)

Theo (21 Monate)

Die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre) und ein 7-jähriges Mädchen aus der Nachbarschaft nebeln Theo mit ihrer „Seifenblasenpistole“ (einem Spielzeug, das Seifenblasen erzeugt) ein und lassen ihn nicht aus dem Seifenblasennebel hervortreten.

(BeoPro_86)

Theo (21 Monate)

Die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre) säuselt mit hoher Baby-Stimme Theos Namen, ein 8-jähriges Mädchen schneidet derweil die oben erwähnte „Geister-Fratze“.

(BeoPro_88)

Theo (20 Monate)

Ein 5-jähriges Mädchen und seine 8-jährige Schwester spritzen Theo nass.

(BeoPro_35)

Es fällt auf, dass die in den oben stehenden Episoden aufgeführten Tao-Kinder diverse Methoden anwenden, um „Ärger“/ „Wut“ in Theo hervorzulocken. Sie nutzen die sich ihnen bietenden Gelegenheiten geschickt aus, um ihn in immer neuen Variationen zu „ärgern“ und zu „irritieren“.

Ich möchte die Schwierigkeiten, auf die Johann im Umgang mit den Kindern seiner Altersgruppe traf, anhand eines Feldtagebucheintrags illustrieren, in dem ich Johanns Eingewöhnung in die GYB und das Zusammentreffen mit älteren Schülern der DQGX vor dem Gebäude der Vorschule beschreibe:

Johann (5;1 Jahre)

Als ich mit Johann nach der Toilettenbesichtigung ohne Erzieherin auf dem Sportplatz stand, begannen mehrere Jungen und Mädchen Johann zu „ärgern“ (*pasози*). Sie waren schätzungsweise zwischen 6-12 Jahre alt. Z. B. hielten sie ihm seinen Fußball vor die Nase und zogen ihn dann schnell weg, als er ihn greifen wollte. Außerdem „kicherten“ und „lachten“ (*maznga*) sie über alles, was er tat. Ich war etwas perplex, wie schnell und komprimiert all diese Foppereien abliefen. Schließlich wurde Johann „wütend“ (*somozi*) und schoss den Ball unkontrolliert auf die vor ihm stehenden Kinder. Als er dies tat, also eine „Ärger“-Reaktion von sich gab, „lachten“ sie noch mehr und provozierten ihn nun erst recht. Wenn er in seiner „Wut“ ein Geräusch von sich gab, äfften sie ihn sofort nach und amüsierten sich darüber.

(FTB_2_81-2)

Das in dieser Episode beschriebene Verhalten der Tao-Kinder gegenüber Johann stellt sicherlich einen Extremfall dar. Die Kinder sahen in meinem Sohn einen antagonistischen Gegner, der innerhalb des traditionellen Gefüges der Dorfgemeinschaft einen marginalisierten Status einnahm. Wenn sie ihn „schlecht behandelten“ (*jvasnesnekan*), mussten sie keine Sanktionen befürchten, da die relative Moral des Dorfes auf kollektiver „Stärke“ (*moyat*) und der Fähigkeit einer Person (bzw. ihrer Verwandtschaftsgruppe) basierte, anderen Personen „Angst“ (*maniahey*) einzuflößen. In Abwesenheit des moralischen „Angst“-Gefühls bestand für sie deshalb keine Notwendigkeit, Johann eine „respektvollen“ Behandlung zukommen zu lassen (vgl. 6.5). Hinzu kommt, dass die Tao sich nicht in

Kinderangelegenheiten einmischen. Als die Tao-Kinder Johann „ärgerten“, rechneten sie deswegen auch nicht mit einer Intervention der Erwachsenen.

25.1.1 Wegnehmen

Eine bestimmte Form des „Aufziehens“ (*pasoz*) ist das Wegnehmen von Gegenständen, die einem Kind aus irgendeinem Grund lieb sind. Hierbei kann es sich um ein Spielzeug handeln oder aber um etwas zu essen (z. B. „Süßigkeiten“). Vor allem (ältere) Tao-Frauen machten sich während unseres Aufenthalts auf Lanyu einen „Spaß“ daraus, sich „lächelnd“ (*mamin*) zu Theo herunterzubücken und mit ausgestreckter Hand seinen Besitz einzufordern:

Theo (21 Monate)

Eine „betrunkene“ (*masaki*) Frau mittleren Alters zieht Theo den Schuller heraus. Sie „lächelt“ (*mamin*) mir komplizenhaft zu und schlägt vor, dass wir Theos Schnuller verstecken. Sie sagt: „Wir wollen mal sehen, ob er wütend wird und weint!“ („我們看他會怒會哭!“ „*Women kan ta hui nu hui ku!*“).
(BeoPro_98)

Theo (21 Monate)

Als Theo, Johann und ich aus dem Laden in *Iranmylek* herauskommen, sitzt im Eingangsbereich eine alte Frau. Theo hält in der einen Hand einen kleinen Eimer und in der anderen ein Spielzeugauto. Sie streckt Theo ihre Hand entgegen und sagt „lächelnd“ (*mamin*): „Kleiner Bruder, gib mir das mal!“ („弟弟，給我了!“ „*Didi, gei wo le!*“).
(BeoPro_97)

Theo (21 Monate)

Meine Frau und Theo stehen bei den Schweineställen an der Ortsausfahrt Richtung *Iraraley*. Theo versucht, einen Stock in die Schweineställe zu werfen – ein Verhalten, das er sich wohl von den Tao-Kindern abgeguckt hat. Da kommt eine alte Frau des Weges. Sie schaut zu Theo herüber und hat eine „finstere Miene“ (*marahet so moin*) aufgesetzt, die Theo gelten soll. Die Frau ist jedoch nicht ernsthaft „erbost“ (*somozi*), sondern spielt dies nur auf theatralische Weise vor, was Theo jedoch nicht durchschauen kann. Sie nimmt Theo den Stock aus der Hand und tut so, als ob sie gehen will. Sie

winkt ihm zu und sagt zwei oder drei Mal: „Auf Wiedersehen!“ („再見!“ „*Zai jian!*“). Schließlich reicht sie ihm den Stock wieder und geht „lächelnd“ (*mamin*) ihres Weges.⁷⁵⁶
(BeoPro_106)

Theo (23 Monate)

Wirklich viele Leute (bislang alles Frauen) wollen Theo sein Rutschauto wegnehmen. Sie fragen ihn danach und/ oder strecken ihre Hand nach seinem Auto aus. Theo versteht genau, was sie meinen.
(FTB_4_427)

In allen geschilderten Fällen ist das Wegnehmen inszeniert, es dient dazu, Theo darauf aufmerksam zu machen, dass sein Besitz nicht automatisch auch sein Eigentum ist. Theo soll Kontrolle über seine Emotionen erlangen und zugleich das Teilen erlernen.

Die bei den Tao weit verbreitete Praxis des Wegnehmens ließ sich vor allem auch in der Interaktion von älteren Tao-Kindern mit Theo beobachten:

⁷⁵⁶ Diese Episode wurde von meiner Frau beobachtet.

Theo (18 Monate)

Ein 8-jähriges Mädchen zieht Theo den Schnuller heraus, kneift ihm in die Wange und „lacht“ (*maznga*).
(BeoPro_6)

Theo (18 Monate)

Die Enkelin (9 Jahre) unseres Vermieters, zwei gleichaltrige Freundinnen sowie Johann und Theo spielen bei uns im *keting* (客廳). Eines der Mädchen nimmt Theo „spaßeshalber“ sein aus Duplo-Steinen zusammengesetztes Auto weg. Theo starrt das Mädchen irritiert und verwundert an. Kurz bevor er zu einer Reaktion in der Lage ist, gibt sie ihm nach etwa zwei Sekunden das Spielzeug wieder. Theo beruhigt sich wieder und spielt weiter.

(BeoPro_7)

Theo (18 Monate)

Meine Frau, unsere Kinder und ich essen frittierte Hühnerspieße, die von einer Frau im Dorf verkauft werden. Theo sitzt neben mir auf einem Kantstein und hält einen der Holzspieße in seiner Hand. Er isst gierig. Die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre) und eine gleichaltrige Freundin hocken auf der Straße um den sitzenden Theo herum und schauen ihm beim Essen zu. Sie finden es lustig, dass ein so kleiner Junge stark gewürztes Fleisch essen mag. Eines der Mädchen greift nach dem Hühnerspieß und tut so, als ob es ihn ihm entwenden würde. Theo umklammert den Spieß mit der Hand und sagt „wütend“ (*somozi*): „Nei-nei-nei-nei!“ (Nein-nein-nein-nein!). Die Mädchen „lachen laut“ (*maznga*), als Theo „wütend“ protestiert.

(BeoPro 20 + FTB_2_81)

Theo (23 Monate)

Theo wird im HDZX am Internationalen Kindertag von zwei Mädchen (ca. 11-12 Jahre) „geärgert“ (*pasoz*): Sie versuchen, Theo seine Stoffpuppe wegzunehmen. Dabei „grinsen“ sie ihn „an“ (*mamin*) und kräuseln deutlich die Nase.

(FTB_4_457)

Theo (19 Monate)

Theo sitzt im *keting* (客廳) und hat alle seine Spielzeugautos (ungefähr sieben) um sich geschart und ist in sein Spiel vertieft. Die Enkelin (9 Jahre) und der Enkel (8 Jahre) unseres Vermieters sind ebenfalls anwesend. Die Enkelin nimmt im Schneidersitz auf der Matte neben Theo Platz. Der Enkel spielt im Hintergrund mit unserem Yogaball.

Als Theo nicht guckt, lässt sie eines seiner Spielzeugautos unter ihren gekreuzten Beinen verschwinden. Theo bemerkt, dass eines seiner Autos fehlt und ist irritiert. Er versteht aber nicht, was vor sich geht. Das Mädchen schnappt sich in einem geeigneten Moment geschickt zwei weitere Spielzeugautos und lässt sie unter ihren Beinen verschwinden. Theo versteht immer noch nicht, wo die Autos abgeblieben sind. Er ist irritiert und zunehmend „gereizt“ (*mindok*).

Der Junge lässt nun den Yogaball von hinten auf Theo zurollen. Theo dreht sich um, um den Ball abzuwehren. Doch der Ball verliert an Tempo und bleibt kurz vor ihm stehen. Als Theo zu seinen Autos blickt, fehlt schon wieder eins. Die Geschwister treten nun als Team auf und wiederholen den Vorgang mit dem Yoga-Ball einige Male.

Wenn der Ball auf Theo zukommt, wird er nun „wütend“ (*somozi*) und sagt laut „nei!“ (nein!). Die beiden Tao-Kinder schauen zu mir herüber und „lächeln“ (*mamin*). Sie machen eine Art Geschicklichkeitsspiel daraus, wer Theo die meisten Autos wegnehmen kann.

Ich schreite ein und gebe Theo einige der von dem Mädchen versteckten Autos zurück. Theo sortiert die Autos wieder auf seiner Matte. Die Enkelin überreicht Theo ein offensichtlich entwendetes Auto und spricht mit ihm in einer künstlich hohen Babystimme: „Theo! Dein Auto.“ („特奧！你的車子.“ „Te'ao! Ni de chezi!“).

(BeoPro_22)

In der letzten der oben aufgeführten Episoden erwarten die beiden Kinder offensichtlich von mir, dass ich das sukzessive Entwenden von Theos Spielzeugautos ebenfalls „lustig“ (*yapiya piyalalamen*) finde. Sie haben beide kein Schuldbewusstsein, sie sind der Auffassung, dass sie nichts „Falsches“ (*miraratenen*) tun. Denn Theos Horten der Autos hat aus ihrer Sicht etwas Provozierendes. Die

Botschaft seines Spiels ist: „Das sind alles *meine* Autos.“ In der Welt der Tao muss jedoch Besitz geteilt werden. Dieser Normverstoß Theos wurde von den beiden Kindern geahndet.

25.1.2 Festhalten

Eine weitere Strategie im Zusammenhang mit „aufziehen“, „ärgern“ und „irritieren“ (*pasozi*) ist das Festhalten von kleinen Kindern gegen deren Willen. Durch die Einschränkung der körperlichen Bewegungsfreiheit erlangen ältere Personen vorübergehend Macht über ältere Säuglinge und Kleinkinder. Kinder erfahren sich in solchen Momenten als hilflose Objekte, die sich passiv – d. h. „ruhig“ (*mahanang*) – verhalten müssen, um die „Ärger“-Episode möglichst schnell über sich ergehen zu lassen.

Junge (18 Monate)

Anlässlich des „Krebs-Festes“ (螃蟹節 *pangxiejie*) ist die Verwandtschaftsgruppe unseres Vermieters zusammengekommen. Die Frauen und Kinder haben sich im *keting* (客廳) versammelt.⁷⁵⁷ Auch der 18 Monate alte Sohn der Nichte unseres Vermieters ist anwesend. Er wird von den Frauen auf diverse Weisen „geärgert“ (*pasozi*) – u. a. durch piksen von hinten ins Bein. Das „Ärgern“ des kleinen Jungen trägt wesentlich zur „guten Laune“ (*apiya so onowned*) und Festtagsstimmung der Anwesenden bei. Ohne erkennbaren Grund nimmt ein 14-jähriger Junge den 18 Monate alten Jungen in den „Schwitzkasten“, indem er ihn sich auf den Schoß setzt und mit beiden Armen fest umschlossen hält. Es sieht so aus, als ob er den kleinen Jungen aus Zuneigung an sich drücken will, aber eben viel zu stark. Der kleine Junge wehrt sich gegen die Umarmung, indem er mit den Armen strampelt. Er kann sich jedoch nicht befreien. Nun fängt er vor „Wut“ (*somozi*) an zu „weinen“ (*amlavi*). Der 14-Jährige „lacht“ den kleinen Jungen „aus“ (*maznga*) und lässt ihn aus der Umklammerung frei. Nach etwa 10 Sekunden hat sich der kleine Junge wieder beruhigt. (BeoPro_113)

Mädchen (11 Monate)

Der 30-jährige Vater eines 11 Monate alten Mädchens hat zusammen mit seiner Tochter auf dem *tagakal* Platz genommen, wo er mit anderen Männern vor der Sommerhitze Zuflucht gefunden hat. Das kleine Mädchen sitzt auf seinem Schoß mit Blickrichtung von ihm weg. Während sich der Vater mit einem 42-jährigen Mann unterhält, greift ein neben ihnen sitzendender etwa 40-jähriger Mann nach einem Paar Essstäbchen und zwickt damit dem kleinen Mädchen ins Handgelenk. Er schaut das Mädchen „grinsend“ (*mamin*) an und sagt mit gekünstelter Stimme: „Und was machst du jetzt?“ (你怎麼辦? *Ni zenme ban?*). Das Mädchen bleibt „ruhig“ (*mahanang*) und blickt auf seine Hand. Der 40-Jährige hält nun einzelne Finger der rechten Hand des kleinen Mädchens mit den Stäbchen fest. Der Vater „beachtet den Vorfall nicht weiter“ (*jiozayan*). (BeoPro_237)

Die während einer „Ärger“-Episode anwesenden Bezugspersonen mischen sich für gewöhnlich nicht ein und nehmen – so weit man das sagen kann – eine neutrale Position ein. Sie stimmen weder in das laute „Lachen“ (*maznga*) der anderen ein, noch tun sie irgendetwas, um ihrem Kind in dieser Situation beizustehen (vgl. auch Kap. 23).

Die Frage „Und was machst du jetzt?“ wird während einer „Ärger“-Episode recht häufig gestellt. Die betreffenden Kinder sollen lernen, wie sie sich in solchen Situationen am besten verhalten, d. h. welche „Handlungsoptionen“ (*ahapansya*) sie aus ihrem *nakenakem* „herausgreifen“. Die

⁷⁵⁷ Ich befand mich während dieser Episode im *makarang* meines Vermieters bei einem Festessen. Die vorliegende Episode wurde von meiner Frau beobachtet, die sich zu den anderen Frauen in den *keting* (客廳) gesellen durfte.

Gefühlswelten in ihrem „tiefsten Inneren“ (*onowned*) entziehen sich jedoch einem öffentlichen Diskurs und stellen eine Privatangelegenheit dar, die sie mit sich selbst ausmachen müssen.

25.2 „Beschämung“ aggressiven Verhaltens

Kleine Kinder (sowie generell Personen jedweden Alters) werden bei den Tao durch „auslachen“ (*maznga*) „beschämt“, wenn sie auf ungerechtfertigte Weise „wütend“ (*somozi*) werden. Dabei ist es völlig unerheblich, ob „Ärger“/ „Wut“ bewusst in ihnen hervorgehört wurden oder aber ohne absichtsvolles Einwirken durch andere in ihnen entstanden sind. Erst wenn Tao-Kinder gelernt haben, „Ärger“/ „Wut“ nach den normativen Richtlinien ihrer Gesellschaft zu regulieren (d. h. in ihrem *onowned* zu verbergen), kommt die „Beschämung“ aggressiven Verhaltens zu einem Ende.

Die Mitglieder der Altersgruppen, die in der Dorfföfentlichkeit zusammentreffen, betrachten sich hinsichtlich ihrer hierarchischen Positionierung im Gesamtgefüge des Dorfes als statusgleich. Was in diesen Gruppen verhandelt wird, ist von daher nicht *Status im Sinne von Alter oder Generationenfolge*, sondern *Status in Form von Ansehen und Prestige*. Das Streben der egalitären „Geschwister“ nach sozialem Ansehen führt zu diversen Praktiken der „Beschämung“, wohingegen Fehlverhalten innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppen vor allem durch physische Strafen sanktioniert wird (die auch den Entzug aneztralen Segens miteinbeziehen). Das in den hierarchisch organisierten Gruppen induzierte moralische Gefühl ist „Angst“ (*maniahey*) oder genauer gesagt „Angst“ vor der Vernichtung des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*). Das in der Dorfföfentlichkeit induzierte moralische Gefühl ist hingegen „Scham“ (*masnek*), die man auch als eine Form der *Sozialangst* begreifen kann, da durch sie die Inklusion bzw. Exklusion in soziale Gruppen und Netzwerke verhandelt wird.⁷⁵⁸

25.2.1 „Er/ sie ist wütend geworden!“

Wenn kleine Kinder „wütend“ (*somozi*) werden, kommt es häufig vor, dass Bezugspersonen oder auch ältere Kinder zusätzlich zum „Lächeln“ (*mamin*) oder „Auslachen“ (*maznga*) entsprechende Kommentare von sich geben, um auf den „Ärger“/ die „Wut“ der Kinder zu verweisen. Ein bei den Tao in diesen Situationen häufig zu vernehmender Spruch lautet: „Er/ sie ist wütend geworden!“ („他/ 她生氣了!“ „*Ta/ ta shengqi le!*“). Bereits kleinste Anzeichen von „Widerwillen“ (*jyakian*) und „Trotz“ (*masosolien*) werden von den Tao als „Ärger“ gedeutet:

⁷⁵⁸ Die Existenz des „Klapses“ und „Schlagens“ (*kabagbag*) in der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe und seine Abwesenheit in den egalitären Altersgruppen ist an sich ein klarer Hinweis auf das Vorhandensein zweier distinkter moralischer Gefühle in diesen beiden sozialen Domänen. Auch wenn körperliche Auseinandersetzungen und Prügeleien in den kindlichen Peer-Gruppen gelegentlich vorkommen, handelt es sich hierbei um Verstöße gegen die normativen Richtlinien des *iwawalam so tao*. Denn eine der wenigen Verhaltensregeln, die Tao-Kinder unbedingt zu befolgen haben, besteht darin, dass „sie sich nicht prügeln dürfen“ (不可以打架 *bu keyi dajia*).

Mädchen (3 Jahre)

Meine beiden Assistentinnen und ich interviewen gerade die 31-jährige Mutter eines 3-jährigen Mädchens, das den „Kindergarten“ (托兒所 *tuó'ersuo*) in *Iranmeylek* besucht. Wir sitzen alle auf einem *tagakal* in der Nähe der Barackensiedlung, in der die Familie des 3-jährigen Mädchens wohnt. Auf einmal steht die kleine Tochter mit „ernster Miene“ (*marahet so moin*) vor dem *tagakal*. Sie ist allein vom „Kindergarten“ nach Hause gelaufen, ihre Mutter hat sie nicht wie sonst abgeholt. Die Mutter hebt sie hoch und setzt sie zu sich auf den Schoß. Das kleine Mädchen sitzt mit geradem Oberkörper auf einem Bein der Mutter. Es hat die Augen weit geöffnet und die Augenbrauen außen hochgezogen. Es bewegt sich überhaupt nicht und „starrt ins Leere“ (*jiozayan*). Die eine Assistentin stellt „lächelnd“ (*mamin*) fest: „Sie ist wütend geworden!“ („她生氣了!“ „*Ta shengqi le!*“). Die andere Assistentin fragt belustigt: „Ist sie wütend geworden?“ („生氣了?“ „*Shengqi le?*“). Die Mutter schaut ihre Tochter liebevoll an und sagt: „Sie ist wütend.“ („生氣了.“ „*Shengqi le.*“). Dabei „lächelt“ sie. Das Mädchen bleibt noch eine Minute „schmollend“ (*masosolien*) sitzen, danach entspannen sich seine Gesichtszüge und es lehnt sich an die Mutter an. Die Muskulatur des kleinen Mädchens ist jetzt wieder entspannt. (BeoPro_211)

Das kleine Mädchen hat sich anfangs nicht wie gewöhnlich an die Mutter angelehnt, sondern seinen Rücken versteift. Seine mimischen Ausdruckszeichen deuten auf das Empfinden von „Ärger“ hin, da es seine Augenbrauen außen hochgezogen hat. Hierbei handelte es sich um einen bei den Tao (und in ähnlicher Weise auch in Taiwan) verbreiteten, in westlichen Gesellschaften jedoch normalerweise nicht anzutreffenden Gesichtsausdruck, der darin besteht, dass die Augenbrauen von der Nasenwurzel aus in einer leicht geschwungenen S-förmigen Linie aufsteigen. Das kleine Mädchen sendet auf diese Weise einen Appell an seine Mutter (bzw. an meine Assistentinnen und mich), dass es sich *marahet so onowned* fühlt. Aufgrund des unidirektionalen erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstils der Tao ist es ihm nicht möglich, seine „Unzufriedenheit“ (*mindok; ni kayan*) verbal zu artikulieren. Doch auch das „verzogene Gesicht“ (*marahet so moin*) des Mädchens stellt ein kulturell unerwünschtes Verhalten dar. Die kulturellen Beschränkungen, bestimmte als unangenehm empfundene affektive und emotionale Zustände aktiv auszuleben, führen zu einer relativen Verschmelzung von „Ärger“ (*somozi*) und „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*), die als diffuse Gefühlsregungen im „tiefsten Innern“ (*onowned*) verborgen bleiben müssen. Das kulturspezifische Verziehen der Augenbrauen erklärt sich aus dem Zusammenspiel und zeitgleichen Empfinden dieser beiden Gefühlszustände (siehe auch SCHEIDECKER 2017 über das *mihindrotsy* der madagassischen Bara).

Da meine Kinder in vielen Situationen anders als Tao-Kinder ihrem „Ärger“ freien Lauf ließen, kam es öfter zu Verwunderung über ihr Verhalten:

Theo (18 Monate)

Wenn Theo „wütend“ (*somozi*) guckt, sagen die Drittklässlerinnen aus der DQGX sofort: „Er ist wütend geworden!“ („他生氣了!“ „*Ta shengqi le!*“) und „beschämen“ ihn durch „lachen“ (*maznga*). (FTB_2_92)

Johann (5;1 Jahre)

Johann schaut sich gerade *Biene Maja* auf dem Laptop an, als die Drittklässlerinnen aus der DQGX zu Besuch kommen. Als ich mich daraufhin mit den Mädchen unterhalte, sagt er „verärgert“ (*mindok; somozi*) und recht

laut: „Seid mal ruhig, ich kann gar nichts hören!“ Daraufhin fragt mich eines der Mädchen verwundert: „Ist er wütend geworden?“ („他生氣了嗎?“ „*Ta shengqi le ma?*“).
(FTB_2_84)

Wenn eine Person bei den Tao nicht gelernt hat, ihre „Wut“ auf kulturkonforme Weise zu zähmen, haftet ihr die Bemerkung „Er/ sie kann wütend werden!“ wie ein Stigma an, das nicht mehr ohne weiteres abgelegt werden kann. Ich wurde während meiner Forschung des Öfteren mit dieser Bemerkung vor bestimmten anderen Personen gewarnt, die insbesondere nach Alkoholgenuß zu „aufbrausendem Verhalten“ (*marahet so iyangey*) neigten. Wer den Ruf weg hatte, schnell auf unkontrollierte Weise „wütend“ zu werden, wurde von den Dorfbewohner*innen gemieden, und selbst die Angehörigen der eigenen Verwandtschaftsgruppe betrieben diesen Personen gegenüber eine „Politik der Verschwiegenheit“, die darin bestand, dass niemand sie mehr über bevorstehende kollektive Aktivitäten informierte.

Die negative Evaluation von „Ärger“/ „Wut“ wird von Tao-Kindern somit nicht nur in konkreten Episoden des Sozialisations- und Erziehungskontextes erfahren, sondern auch durch die alltägliche soziale Praxis der Ausgrenzung gegenüber Personen, denen das Stigma der „Wut“ anhaftet. Kinder beobachten und verstehen diese Zusammenhänge während des Prozesses des Aufwachsens, was dazu führt, dass sie „Angst“ im Sinne einer „Sozialangst“ (d. h. *maniahey* in Kombination mit *masnek*) vor ihren eigenen „wütenden“ Äußerungen entwickeln. Soziale Beziehungen und Bindungen stehen auf dem Spiel, wenn die Tao ihre „Wut“ nicht frühzeitig unter Kontrolle bringen.

25.2.2 *Derbe Scherze auf Kosten anderer*

Wenn Erwachsene in gleichgeschlechtlichen Gruppen auf dem *tagakal* beisammensitzen, werden bisweilen derbe Scherze auf Kosten anderer gemacht. Eine Person muss es ertragen können, dass andere über sie „lachen“ (*maznga*). Sie darf in solchen Momenten keinesfalls „wütend“ (*somози*) werden, idealerweise bleibt sie „ruhig“ *mahanang* und „lächelt“ (*mamin*). Erwachsene ziehen sich gelegentlich auf, indem sie andere mit den „Schimpfnamen“ (綽號 *chuohao*) ihrer jeweiligen *asa so inawan* provozieren. Die „Schimpfnamen“ verweisen auf „beschämende“ Ereignisse, die sich mitunter vor mehreren Generationen innerhalb einer *asa so inawan* zugetragen haben und sich durch ständige Benennung ins kollektive Gedächtnis des Dorfes eingegraben haben. In einer *asa so inawan* hatte ein „Ahne“ (*inapo*) eine ständig tropfende Nase, weshalb seine Nachkommen heute „Tropfnase“ (流鼻涕 *liu biti*) genannt werden. Ein anderer Ahne hatte am Unterarm sehr dicke Adern, sodass die heute lebenden Angehörigen seiner Gruppe „Blut“ (*lolit*) genannt werden – was zugleich auch „Dreck“ bedeutet. Ein weiterer „Ahne“ kam einmal mit einer „Eule“ (*totoo*) – einem Geistervogel – nach Hause, um sie dort zu verspeisen. Dieser Tabu-Bruch führte dazu, dass seine direkten Nachkommen heute mit dem „Schimpfnamen“ „Eule“ gerufen werden.

„Schimpfnamen“ dienen u. a. dazu, den „Charakter“ (*iyangey*) eines Menschen zu testen. Es kommt immer wieder vor, dass einzelne Personen auf die Nennung ihres „Schimpfnamens“ empfindlich reagieren. Wenn Alkohol mit im Spiel ist, kann eine einzelne Verunglimpfung alte Wunden erneut aufreißen. Die in den Tiefen des *onowned* schwelenden Konflikte gelangen wieder an die Oberfläche, es kommt zu „Streitereien“ (*macigalagalagal; macisangasangas*) und – wenn die Lage vollends eskaliert – auch zu „Prügeleien“ (*macililiman*). Personen, die über einen „ausgeglichenen Charakter“ (*apiya so iyangey*) verfügen und ihre Emotionen nach den normativen Richtlinien der Gesellschaft regulieren können, genießen bei den Tao einen guten Ruf. Erfolgreiche emotionale Beherrschtheit ist eine der Grundvoraussetzungen für gesellschaftliche Integration und die Kooperationen mit Partner*innen aus dem Kreise der *in-group*.⁷⁵⁹

Aus sozial-funktionalistischer Sicht ist es in den dörflichen Gemeinschaften der Tao wichtig, über Sündenböcke zu verfügen, die Kindern und anderen Mitgliedern der Gemeinschaft als Negativ-Beispiele dienen. Die marginalisierte Existenz dieser allseits „verachteten“ (*ikaoya*) Gestalten führt den Tao vor Augen, welche Gefahren ihnen selbst drohen, wenn sie ihre Emotionen nicht auf geeignete Weise kontrollieren oder durch mangelnde Bereitschaft zu arbeiten, an Status verlieren.

25.3 Ableitung des „Ärgers“ auf Jüngere/ Schwächere

In den folgenden drei Beobachtungsprotokollen taucht immer wieder derselbe kleine Junge auf, der in diesem Zeitraum zwischen 18 und 20 Monate alt war. Bestimmte Inhalte aus zwei der aufgeführten Episoden (BeoPro_102 + BeoPro_111-112) habe ich bereits an anderer Stelle in meiner Arbeit besprochen, dabei jedoch auf andere Aspekte (unvermittelte Berührungen von hinten; mangelnde Körperbeherrschung) referiert (vgl. 21.3.2 + 23.4). Ich führe sie nun nochmals auf, wobei ich einige Informationen hinzugefügt habe, die für das Thema dieses Abschnitts, die Ableitung des „Ärgers“ (*somozi*) auf jüngere und schwächere Personen, bedeutsam sind. In jeder Episode macht der oben genannte kleine Junge in der einen oder anderen Form von der bei den Tao sehr verbreiteten Schlag-Geste Gebrauch. Ich werde die Episoden zunächst vorstellen und dann gemeinsam besprechen:

Junge (18 Monate)

Theo trifft bei einem unserer Spaziergänge durchs Dorf in der Nähe des HDZX auf einen kleinen Jungen (18 Monate), der ein Spielzeugauto in der Hand hält. In der Nähe des Jungen befindet sich ein 10-jähriges Mädchen, das mit seiner Aufsicht betreut ist. Ansonsten sind noch ein halbes Dutzend weiterer Kinder anwesend, die beisammenstehen und sich unterhalten oder in diverse Spiele vertieft sind.

Theo bleibt stehen und schaut zu dem kleinen Jungen herüber. Er liebäugelt mit dem Spielzeugauto des Jungen und will es haben. Er selbst hält auch ein Auto in der Hand, das qualitativ gesehen allerdings viel

⁷⁵⁹ Eine ähnliche Situation besteht nach GAFFIN (1995) auf den Faröer Inseln, wo Männer, die vom Fischfang leben, sich ebenfalls beständig aufziehen, um ihre emotionalen Reaktionen zu testen. Wer auf den Faröer Inseln die Witzeleien der anderen nicht ertragen kann und darauf mit Aggression reagiert, muss als Dorftrottel ständige Hänselein über sich ergehen lassen.

minderwertiger ist. Das 10-jährige Mädchen richtet die Aufmerksamkeit des kleinen Jungen auf Theo. Sie zeigt mit dem Finger auf Theo und sagt zu dem Jungen: „Guck mal!“ („你看!“ „*Ni kan!*“).

Theo geht auf den kleinen Jungen zu. Das Mädchen und ich „lächeln“ (*mamin*). Theo streckt die Hand aus, die Bedeutung ist unmissverständlich: Er will das Auto haben. Seine ausgestreckte Hand reicht bis auf 30 Zentimeter an den kleinen Jungen heran. Dieser schaut Theo mit großen Augen an. Auf einmal macht er eine ruckartige Schlagbewegung mit der rechten Hand, in der er das Auto hält. Die Schlagbewegung ist gegen Theo gerichtet. Das Mädchen sagt sofort: „Das geht nicht!“ („不行!“ „*Bu xing!*“). Sie sagt dies energisch, aber nicht unfreundlich. Dabei „lacht“ (*maznga*) sie. Auch einige der umherstehenden Kinder, die die Szene beobachtete haben, „lachen“.

(BeoPro_102)

Derselbe Junge (18 Monate)

Während des „Chinesischen Frühlingsfestes“ (過年 *guonian*) haben sich einige Frauen und Kinder im *keting* (客廳) unseres Vermieters versammelt, darunter auch meine Frau und Theo. Sie spielen kegeln als Computeranimationsspiel. An der Wand steht der Bildschirm, davor eine riesige Matratze. Die Spieler positionieren sich der Reihe nach vor der Matratze und führen mit der Hand Kegelbewegungen aus, deren virtuelles Resultat dann auf dem Bildschirm zu sehen ist.

Der kleine Junge aus der oben aufgeführten Episode steht oder läuft im *keting* umher. Seit dem Vorfall mit dem Spielzeugauto sind nur zehn Tage verstrichen. Die 30-jährige Tochter unseres Vermieters (die zugleich die Tante des kleinen Jungen ist) schleicht sich von hinten an den Jungen heran und schlägt ihn von hinten mit hochschnellenden Fingern gegen den Oberarm. Dabei „lächelt“ (*mamin*) sie. Der kleine Junge kann nicht zuordnen, woher die Bedrohung kommt. Er „schaut ins Nichts“ (*jiozayan*). Nach dem zweiten Schlag, der wieder von hinten erfolgt, fängt der kleine Junge kurz an zu „weinen“ (*amlavi*). Er beruhigt sich jedoch sofort wieder. Nach dem dritten Schlag schöpft er Verdacht, dass die Schläge etwas mit seiner Tante zu tun haben könnten. Er „weint“ wieder kurz. Nach jedem erfolgten Schlag „lachen“ (*maznga*) die danebenstehenden Personen, die sogar ihr Kegelspiel unterbrochen haben. Das „Aufziehen“/ „Ärgern“ (*pasoz*) des kleinen Jungen trägt ganz offensichtlich zur „allgemeinen Belustigung“ (*yapiya pivalalamen*) bei. Der kleine Junge flüchtet aufs Sofa, wo ein etwa 13-jähriges Mädchen sitzt und entzieht sich aufs erste so der bedrohlichen Situation.

Wenig später läuft der kleine Junge unvermittelt auf Theo zu und schubst ihn mit der rechten nach vorne gestreckten Hand nach hinten. Er berührt ihn dabei an der Brust. Theo scheint dies kaum zu bemerken, da er völlig vertieft auf den Bildschirm schaut. Anscheinend ist für ihn das Computeranimationsspiel in diesem Moment viel interessanter als der kleine Junge, der ihn soeben attackiert hat. Als die Anwesenden den Vorfall bemerken, schwenken alle die rechte erhobene Hand und machen ein Geräusch, das sich wie „tz-tz-tz“ anhört. Sie „lachen“ belustigt und stehen nun um den kleinen Jungen herum.

Der kleine Junge ist bis auf 1,5 Meter Entfernung von Theo zurückgewichen und geht nun mit dem rechten Fuß einen Schritt auf Theo zu, der dies jedoch gar nicht wirklich registriert. Der Oberkörper des kleinen Jungen ist ein wenig nach vorne gebeugt, seine Körperanspannung ist klar erkennbar. Seine Tante, die ihn zuvor von hinten an den Oberarm geschlagen hat, tritt daraufhin mit ihrem Fuß gegen den vorgestellten Fuß des kleinen Jungen. Sie „lacht“ ihn „aus“ (*maznga*), ebenso alle übrigen Personen. Der kleine Junge bleibt regungslos in dieser Haltung stehen. Die Tante setzt nun ihren Fuß unter den Fuß des Jungen und drückt ihn langsam nach oben. Andauerndes „Gelächter“ aller Anwesenden. Jetzt muss der kleine Junge seinen Fuß zurücksetzen. Nachdem er eine akzeptable (d. h. nicht aggressive) Körperhaltung eingenommen hat, ist die Episode zu Ende.⁷⁶⁰

(BeoPro_111-112)

Derselbe Junge (20 Monate)

Am Vormittag findet ein Sportfest in der DQGX statt. Da es bereits sehr heiß ist und die Sonne brennt, haben sich die Zuschauer*innen in den Schatten zurückgezogen. Oben auf der kleinen Tribüne neben dem Sportplatz sitzen etwa 40 Personen auf mitgebrachten Plastikstühlen. Auf der Tribüne befindet sich auch der kleine Junge aus den beiden vorausgegangenen Episoden, der mittlerweile 20 Monate alt geworden ist. Er wird abwechselnd von verschiedenen Personen aus seiner näheren Verwandtschaftsgruppe betreut. Jetzt ist er unruhig geworden und läuft auf der Tribüne herum.

Seine Tante – die ihn während des Chinesischen Frühlingsfestes von hinten an den Oberarm geschlagen hatte – nähert sich der Tribüne, um ihn in Empfang zu nehmen. Sie wird von ihrer 10-jährigen Tochter begleitet.

⁷⁶⁰ Diese Episode wurde von meiner Frau beobachtet.

Als der kleine Junge seine Tante sieht, läuft er ein Stück auf sie zu und bleibt dann oben auf der ca. einen Meter hohen Plattform vor ihr stehen.

Die Tante hat bereits ihre Arme nach dem kleinen Jungen ausgestreckt. „Lächelnd“ (*mamin*) schaut sie ihn an. Doch dieser macht große Augen und verharrt in seiner Position. Auf einmal erhebt er seinen rechten Arm. Seine Finger sind ansatzweise zur Faust geballt. Sofort geht ein Raunen durch die Menge. Alle Anwesenden fangen an zu „lachen“ (*maznga*) und kommentieren das Verhalten des Kleinen. Ihre Äußerungen klingen teils belustigt und teils empört.

Der kleine Junge „wendet sich“ während des „Lachens“ kurz „ab und geht einige Schritte nach hinten“ (*jiozayan*). Er überlegt es sich dann aber anders und geht auf das 10-jährige Mädchen und dessen Mutter (die zugleich seine Tante ist) zu. Er lässt sich in die ausgestreckten Arme des Mädchens fallen. (BeoPro_155)

In allen Episoden „beschämen“ die anwesenden Personen das aus ihrer Sicht ungerechtfertigte aggressive Verhalten des kleinen Jungen durch „auslachen“. Ihr „Lachen“ kann dabei recht unterschiedliche Formen annehmen: In der ersten Episode ist es verhalten, in der dritten und letzten hingegen kollektiv und stimmungsgewaltig. Nach jeder „Beschämung“ hat sich der kleine Junge relativ schnell wieder unter Kontrolle, seine „Ärger“-Reaktionen sind immer nur von kurzer Dauer. Ihm ist mit 1,5 Jahren bereits klar, dass aggressives Verhalten sozial unerwünscht ist. Wenn er mit seiner rechten Hand die Schlag-Geste ausführt, tut er dies spontan und schnell, so als ob er verhindern will, dass ihm viele Personen dabei zuschauen.

Zwei Mal richtet sich die Aggression des kleinen Jungen gegen Theo, der einmal seinerseits als Aggressor auftritt, weil er dessen Spielzeugauto vehement einfordert (siehe erste Episode). In der darauffolgenden Episode wird Theo jedoch von dem kleinen Jungen ohne eigenes Zutun zum Sündenbock erkoren. Die dem kleinen Jungen durch die Personen seiner *in-group* zugefügten „Ängstigungen“ (*anianniahin*) und „Beschämungen“ (heimliches Schlagen von hinten gegen den Oberarm; kollektives „Auslachen“) dürfen von ihm nicht direkt erwidert werden. Er hat bereits gelernt, dass gegenüber wertgeschätzten älteren Personen der eigenen Verwandtschaftsgruppe keinerlei „Trotz-Reaktionen“ (*masosolien*) oder „Widerworte“ (*patonggalen*) erlaubt sind. Aus diesem Grund bleibt ihm letztlich nur Theo, um seine angestaute „Wut“ (*somozi*) abzureagieren.

Die harsche Unterdrückung von „Ärger“/ „Wut“ bei Tao-Kindern bewirkt, dass dergleichen Gefühlsregungen nach außen abgeleitet werden, wo sie sich gegen schwächere „fremde Personen“ (*kadwan tao* bzw. *dehdeh*) entladen können. Idealerweise handelt es sich bei den „Opfern“ um jüngere Kinder anderer Verwandtschaftsgruppen, die sich gegen eine „schlechte Behandlung“ (*jyasnesnekan*) nicht zur Wehr setzen können.⁷⁶¹ Auch jüngere Geschwisterkinder werden gelegentlich von ihren älteren Brüdern oder Schwestern in der Abwesenheit der Eltern „geschlagen“ (*kabagbag*).⁷⁶²

⁷⁶¹ Man muss sich vergegenwärtigen, dass soziale Beziehungen bei den Tao früher aufgrund der Anordnung der Siedlungsflächen im Dorf immer auch eine sozial-räumliche Komponente aufwiesen (vgl. 3.4). Folglich bestand die Möglichkeit, das eigene Anwesen von „Ärger“/ „Wut“ frei zu halten und diese auf andere Siedlungsflächen und somit „fremde“ Personengruppen zu übertragen. In bestimmten Situationen, wenn es darum ging, das Dorf gegenüber den *Anito* zu verteidigen, trat die Dorfgemeinschaft in Erscheinung, um sämtliche mit dem „Ärger“ assoziierte „schlechte Einflüsse“ aus dem Dorf zu vertreiben. Das System „sozial“-räumlicher Grenzziehung bei den Tao ermöglichte somit eine Externalisierung negativer Emotionalität. Diese konnte jedoch niemals völlig zum Verschwinden gebracht werden, da sie

In der dritten und letzten Episode richtet sich die Schlag-Geste des kleinen Jungen gegen dessen Tante, die ihn in der zweiten Episode „geärgert“ (*pasози*) hat und mit der er anscheinend wiederholt schlechte Erfahrungen gemacht hat. Die auf der Tribüne versammelten Dorfbewohner*innen geben ihm durch ihr kollektives „Lachen“ (*maznga*) (in dem auch „Empörung“ (*somozi*) mitschwingt) zu verstehen, dass er sich grob fehl verhalten hat. Denn gemäß der Regeln des *iwawalam so tao* muss der Junge die Beziehung zu seiner Tante anerkennen und sich ihr gegenüber auf eine „höfliche“ (*'anig*) und „respektvolle“ Weise verhalten. Bereits wenige Augenblicke später hat der kleine Junge sich jedoch wieder unter Kontrolle. Er besinnt sich auf seine soziale Rolle als jüngeres Kind, von dem „Gehorsam“ (*mangamizing*) erwartet wird und läuft auf seine Tante sowie deren Tochter zu. Der Junge unterwirft sich jedoch nicht völlig den Benimmregeln seiner Gesellschaft, er zieht es vor, sich in die Arme des 10-jährigen Mädchens fallen zu lassen und meidet auf diese Weise die von ihm ungeliebte Tante.

25.4 Ambivalente und diffuse Praktiken

Im Folgenden möchte ich einige Beispiele für die Ambivalenz und Diffusität der auf „aufziehen“, „ärgern“ und „irritieren“ (*pasози*) basierenden Sozialisationspraktiken der Tao aufführen. Ich konzentriere mich dabei 1. auf das Wechselspiel zwischen bedrohlich-feindseligem und fürsorglichem Verhalten, 2. die Infragestellung sozialer Beziehungen, 3. das Grimassen-Schneiden und 4. die Scherze älterer Personen gegenüber jüngeren Kindern. Am Ende dieses Abschnittes vergleiche ich die ambivalenten und diffusen Sozialisationspraktiken der Tao mit denen der nord-kanadischen Inuit (BRIGGS 1970, 1982, 1998).

25.4.1 Wechselspiel zwischen fürsorglichem und bedrohlich-feindseligem Verhalten

Viele Tao-Bezugspersonen verhalten sich Kindern gegenüber abwechselnd auf fürsorgliche und dann wieder auf bedrohlich-feindselige Weise. Sie stecken ihnen Leckerbissen zu und achten peinlich genau darauf, dass sie weder zu warm oder zu kalt gekleidet sind. Bisweilen erfüllen sie ihnen geduldig ihre Wünsche, vor allem wenn es sich hierbei um einen „sehnlischen Wunsch“ (*inawey*) handelt.⁷⁶³ Doch immer wieder geraten jüngere Tao-Kinder in Situationen, in denen die Personen der *in-group* sich gegen sie wenden und sie ohne für sie ersichtlichen Grund „aufziehen“ und „ärgern“ (*pasози*). An dieser Stelle ist es wichtig zu betonen, dass Mütter sich beim „Ärgern“ nicht sonderlich hervortun, aber für gewöhnlich auch nicht einschreiten, wenn andere ihre Kinder „aufziehen“.

als etwas von je her im Universum Vorhandenes aufgefasst wurde. Das „Böse“ und „Schlechte“ (*marahet*) konnte nicht beseitigt, sondern nur von einer bestimmten sozialen Gruppe durch „furchteinflößendes“ (*masozi*) Auftreten (ihrer Männer), manipulatives Handeln und entsprechende Vorsicht und Achtsamkeit ferngehalten werden.

⁷⁶² Die älteren Geschwister „drohen“ (*aniannahin*) den jüngeren Geschwistern weitere Schläge an, um zu verhindern, dass diese zu den Eltern hingehen und petzen.

⁷⁶³ Die Tao schlagen jüngeren Kindern für gewöhnlich keine „sehnlischen Wünsche“ (*inawey*) ab, da sie ansonsten befürchten, dass die frustrierte Kindesseele in ihrer „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) „davonfliegt“ (*somalap so pahad*).

Ältere Säuglinge und Kleinkinder sind noch nicht in der Lage, das Verhalten einer Bezugsperson (bzw. eines sie betreuenden älteren Kindes) vorauszusehen. Es mangelt ihnen an „kulturellem Wissen“ (*katentengan*), wie sie sich gemäß der Richtlinien des *iwawalam so tao* in konkreten Situationen zu verhalten haben. Sie werden oftmals aufgrund ihres 可愛 (*ke'ai*)-Seins sowie auch ihrer offenkundigen Hilflosigkeit und eklatanten Abhängigkeit von den Bezugspersonen „geärgert“. Ich will dies anhand zweier Feldtagebucheinträge, die sich beide auf „Ärger“-Episoden beziehen, die sich zwischen Theo und der damals 9-jährigen Enkelin unseres Vermieters ereignet haben, illustrieren:

Theo (19 Monate)

Die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre) und ihre gleichaltrige Freundin sowie ihr Bruder (8 Jahre) haben Theo auf üble Weise nachgeäfft. Jetzt liegt er „schreiend“ (*amlololos; valvalakan*) auf dem Küchenboden, will weder von seiner Mutter gefüttert werden noch selbst essen. Nun ist es die Enkelin, die ihre Nudelschüssel abstellt und zu Theo eilt, um ihn wiederaufzurichten.

(FTB_2_157)

Theo (18 Monate)

Die Mädchen aus der dritten Klassenstufe der DQGX verhalten sich Theo gegenüber auf eine unberechenbare Weise: Einerseits sind sie sehr nett zu ihm, andererseits „ärgern“ (*pasosi*) sie ihn. Als eine von ihnen gestern ein frittiertes Hähnchenschnitzel aß und Theo dann auch probieren wollte, gab sie ihm sofort einen Bissen ab, den Theo trotz der scharfen Würzung gierig verschlang. Auch habe ich schon gesehen, wie eines der Mädchen Theo ein Küsschen auf die Wange drückte. Als die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre) heute vormittag zu uns an die Tür kam, ging sie sehr lieb auf Theo ein, den sie „jüngerer Bruder“ (弟弟 *didi*) nennt. Sie berührte die Aluminiumtür von außen genau an derselben Stelle, an die Theo von innen patschte. Sie brachte eine kleine Tube mit, aus der man „feste“ Seifenblasen mithilfe eines kleinen Blasröhrchens formen konnte. Die gelungenen Seifenblasen durfte Theo in die Hand nehmen und kaputt machen. Als die Tube leer war, sagte das Mädchen zu ihm mit Babystimme: „Alle, alle. Oh, was machen wir jetzt nur?“ („沒有了。怎麼辦?“ „*Mei you le. Zenme ban?*“) Hier kippte ohne klar ersichtlichen Grund ihre Akzeptanz von Theos Babysein und sie zog ihn wieder für einen kurzen Moment auf.

(FTB_2_70-1)

Aus dem ersten der beiden Feldtagebucheinträge wird ersichtlich, dass babyhafte Handlungen nicht nur als Auslöser von „Ärger“-Episoden fungieren, sondern auch fürsorgliches Verhalten einleiten können (Theo wird von der Enkelin wiederaufgerichtet). Für Theo (bzw. für Tao-Kinder, die solchen Sozialisationspraktiken permanent ausgesetzt sind) ist es unmöglich, das Verhalten des Mädchens ihm gegenüber als „gut“ (*apiya*) oder „schlecht“ (*mahrahet*) zu bewerten, da keine konstante Erfahrung vorliegt.

Anders als QUINN (2005) in den von ihr aufgestellten „Universalien der Kindererziehung“ postuliert, weisen die Sozialisationspraktiken der Tao keine große Regelmäßigkeit und Berechenbarkeit auf, was dazu führt, dass Kinder ständigen Widersprüchen ausgesetzt sind. Dies führt dazu, dass sich nicht nur *eine spezifische emotionale Erregung* im Kind einstellt, sondern mehrere, die z. T. auf diffuse Weise miteinander verschmelzen (vgl. 12.4). Die Muster emotionaler Bindung werden durch das ambivalente Verhalten der Bezugspersonen immer wieder durchbrochen. Die auf Verwirrungstaktiken beruhenden ambivalenten Sozialisationspraktiken der Tao stellen somit einen Sonderfall dar, der von QUINN nicht bedacht wurde und den ich als *Konstanz des Ambivalenten*

bezeichne. Hierbei handelt es sich um eine spezifische Form der konstanten Erfahrung, die auf einer übergeordneten Ebene angesiedelt ist und auf qualitativ andere Weise verläuft, als dies in Gesellschaften der Fall ist, in denen Bezugspersonen klare und eindeutige Verhaltensbotschaften an ihre Kinder senden.

Kinder, die abwechselnd fürsorglichem und bedrohlich-feindseligem Verhalten durch ihre Bezugspersonen ausgesetzt sind, lernen ihren Gefühlen gegenüber anderen Personen nicht zu trauen. Sie entwickeln eine vorsichtige und misstrauische Haltung, die sich darin äußert, dass sie sich bei einer fürsorglichen Behandlung nicht übermäßig „freuen“ (*masarey*) und sich auch nicht allzu sehr „grämen“ (*marahet so onowned*), wenn sie plötzlich im Mittelpunkt von Häme und Spott stehen. Die ständig wechselnden Verhaltensweisen der Bezugspersonen führen dazu, dass Tao-Kinder Emotionen und affektive Regungen nicht als verlässliche Parameter menschlicher Beziehungen erfahren. Sie machen die Erfahrung, dass idiosynkratische Gefühle kommen und gehen und dass man ihnen bei der Ausrichtung des eigenen Verhaltens keinen allzu großen Stellenwert einräumen sollte.

Eine Bewertung anderer Personen erfolgt über deren „äußerlich sichtbares Verhalten“ (*iyangey*). Die Fokussierung auf die menschliche „Außenseite“ (外在 *waizai*) ist eine Folge der ambivalenten Sozialisationspraktiken, die innere emotionale Welten problematisieren und infrage stellen. Tao-Kinder müssen lernen, in diversen Situationen die richtigen „Handlungsweisen“ (*ahapansya*) aus ihrem *nakenakem* herauszugreifen (vgl. Kap. 13). In vielen der von mir protokollierten „Ärger“-Episoden werden ältere Säuglinge und Kleinkinder von ihren Bezugspersonen gefragt: „Und was machst du jetzt?“ (,你怎麼辦?“ „*Ni zenme ban?*“). Diese Frage wird sowohl von der Enkelin unseres Vermieters gestellt, als die Seifenblasentube leer ist und sie keine der für Theo so faszinierenden Seifenblasen mehr erzeugen (s. o.) kann als auch von dem etwa 40-jährigen Mann, der das 11 Monate alte Mädchen mit Essstäbchen in die Finger zwickt (vgl. 25.1.2). Das in Babystimme vorgetragene „Und was machst du jetzt?“ dient dazu, Säuglinge und Kleinkinder zur Wahl einer geeigneten „Handlungsweise“ zu animieren. Sie sollen lernen, in von ihnen als „unangenehm“ (*marahet*) empfundenen Momenten emotionale Kontrolle zu bewahren und sich nicht von ihren Gefühlen leiten zu lassen. In der Tao-Gesellschaft geht es primär um das Finden praktischer Lösungen.

Erst zu Beginn der Kindheitsphase durchschauen Tao-Kinder die den Praktiken ihrer Bezugspersonen zugrundeliegenden Muster. Mit ca. 3,5 Jahren verstehen sie, dass sie sich in allen Lebenslagen zu mäßigen haben und nach außen hin „Stärke“ (*moyat*) demonstrieren müssen, damit sie niemandem (weder Mensch noch Geistwesen) durch den Ausdruck negativer Gefühle oder allzu intensiver Gefühlsregungen eine Angriffsfläche bieten. Ein wichtiges Sozialisationsziel ist die Einnahme einer Habachtstellung, die in einem ständigen Vorsichtig- und Achtsam-Sein besteht und dazu führt, dass die Tao den Phänomenen und Wesenseinheiten des Universums mit Misstrauen

begegnen. Auch wenn sich die Lebensbedingungen auf Lanyu in den vergangenen Jahrzehnten gravierend gewandelt haben, orientieren sich die Sozialisationspraktiken nach wie vor an den Bedingungen der traditionellen Lebensweise, unter denen Vorsicht, Achtsamkeit und Misstrauen geboten erschienen, um ein physisches Überleben auf der Insel zu gewährleisten.

25.4.2 Infragestellung sozialer Beziehungen

Tao-Kinder dürfen nicht entscheiden, von wem sie auf dem Arm getragen werden. Entscheidend hierfür ist die soziale Beziehung zwischen dem Kind und der Bezugsperson als einem Mitglied der erweiterten Verwandtschafts- oder Freundesgruppe (*in-group*) und nicht die „Zuneigung“ (*ikakey*) oder „Abneigung“ (*iyakian*), die ein Kind gegenüber dieser Person empfindet. Sobald ein älterer Säugling oder ein Kleinkind dagegen protestiert, dass es von einer ihm aus sozio-zentrischer Sicht nahestehenden Person auf den Arm genommen wird, „lachen“ (*maznga*) alle Umherstehenden, weil das „unwissende“ (*abo so katentengan*) Kind noch nicht gelernt hat, entsprechend seiner sozialen Rolle zu handeln:

Theo (22 Monate)

Vier Mädchen aus der dritten Klassenstufe der DQGX machen ein Spiel daraus, Theo gegen seinen Willen immer wieder auf den Arm zu nehmen; wenn er „nein“ sagt, „lachen“ (*maznga*) sie.
(BeoPro_130)

Tao-Kinder müssen mithilfe ihres Kontrollorgans *nakenakem* erlernen, die unerwünschten Gefühlsregungen ihres „tiefsten Inneren“ (*onowned*) auf sozial-normative Weise zu regulieren.

Wenn Tao-Kinder sich auf dem Arm einer von ihnen ungeliebten Person befinden, wird von ihnen erwartet, dass sie „ruhig“ (*mahanang*) bleiben. Für gewöhnlich ist in dieser Situation eine Versteifung ihrer Muskeln und ein „Abschweifen ihres Blickes ins Nichts“ (*jiozayan*) zu beobachten. Manche entfernt verwandte oder auch „fremde Personen“ (*kadwan tao*) fragen die sich auf ihrem Arm befindlichen „gehemmten“ (*kanig*) Kinder spaßeshalber, ob sie nicht fortan bei ihnen zuhause leben wollen. Die entsprechende Frage lautet: „Komm, wir gehen zu mir nach Hause, was denkst du?“ („我們去我的家，好不好?“ „*Women qu wo de jia, hao bu hao?*“). An dieser Stelle besteht eine interessante Parallel zu den „moralischen Spielen“, denen das 3jährige Inuit-Mädchen Chubby Maata ausgesetzt ist, das von einer Verwandten gefragt wird, ob sie denn nicht ihre Mutter verlassen und bei ihr einziehen wollen würde („*Come live with me?*“; BRIGGS 1998). Durch die von Tao- und Inuit-Bezugspersonen inszenierten sozialen Dramen werden soziale Beziehungen systematisch in Frage gestellt. Soziale Bindungen werden relativiert, ältere Säuglinge und Kleinkinder lernen, dass keine exklusive Bindung zur Mutter besteht und dass soziale Rollen bis zu einem gewissen Grad auch von anderen Personen ausgefüllt werden können.

Als meine Frau einmal an der *vanwa* unserem Sohn Johann den Rücken kralte, stellte sich – ohne dass Johann dies bemerkte – ein alter Tao-Mann daneben. Mit der Einwilligung meiner Frau fing er an, ihre kraulenden Handbewegungen zu imitieren. Für mehrere Minuten streichelte er Johanns Rücken, ohne dass dieser gewahr wurde, dass er von einem „Fremden“ gekrault wurde. Die dem Verhalten des alten Mannes innewohnende Botschaft besagt, dass soziale Beziehungen in gewisser Weise austauschbar sind. Denn das, was Johanns Mutter ihm geben kann, kann er auch von jemand anderem bekommen.

Die oben aufgeführten Beispiele deuten darauf hin, dass bei den Tao soziale Bindungen auf systematische Weise infrage gestellt werden. Die Gründe für dieses Verhalten können aus der noch nicht so fernen Vergangenheit abgeleitet werden, in der Sterblichkeit allgemein hoch war und allzu intensive Bindungen an nur eine einzige Bezugsperson als dysfunktional angesehen wurden. Erst die Aufnahme einer Fülle von Sozialbeziehungen konnte das Überleben in Krisenzeiten ermöglichen (vgl. BRIGGS 1970, 1998).

25.4.3 Grimassen schneiden

Eine weitere recht häufig zu beobachtende Sozialisationspraktik im Umgang mit älteren Säuglingen und Kleinkindern ist das Grimassen-Schneiden. Vor allem Männer neigen dazu, vor den Gesichtern jüngerer Kinder Grimassen zu ziehen, die verwirrende Botschaften aussenden. Emotionen werden mithilfe mimischer und anderer Ausdruckszeichen ins Lächerliche gezogen oder als etwas Bedrohliches dargestellt:

Junge (15 Monate)

Zwei Männern um die 30 halten sich abwechselnd vor dem „Waffel-Imbiss“ einen 15 Monate alten Jungen vors Gesicht. Der eine Mann affektspiegelt den freudigen Gesichtsausdruck des kleinen Jungen, wobei er dessen Keuchen auf übertriebene Weise imitiert. Der andere herzt den Jungen und drückt ihn an sich. Er zwingt ihn, ihm direkt in die Augen zu schauen und setzt dabei eine „wütende Grimasse“ (*marahet so moin*) auf, bei der sich Furchen zwischen den auf „zornige“ (*somozi*) Weise verzogenen Augenbrauen gebildet haben. (FTB_2_188)

In anderen Episoden des Grimassen-Schneidens konnte ich beobachten, wie entfernte erwachsene männliche Bezugspersonen aus der Nahdistanz vor Säuglingen und Kleinkindern abwechselnd auf übersteigerte Weise „lachende“ (*maznga*) und „wütende“ (*somozi*) Gesichtsausdrücke aufsetzten. Die betroffenen Kinder verhielten sich währenddessen auf „ruhige“ (*mahanang*) Weise, ihrem Ausdrucksverhalten war nicht zu entnehmen, dass sie die wechselnden Grimassen als einen „amüsanten Spass“ (*yapiya piyalalamen*) auffassten.

Der fingierte „böse Blick“ (*marahet so moin*) muss ebenso wie das unter Tao-Kindern verbreitete „falsche Weinen“ (假哭 *jiaku*) (vgl. 24.3) als ein emotionales Verwirrspiel aufgefasst werden, das dazu dient, emotionales Empfinden zu diskreditieren. Durch das Grimassen-Schneiden sollen Tao-Kinder bezüglich des emotionalen Erlebens anderer verunsichert werden. Sie sollen

erfahren, dass sich menschliche Gefühle an sich nicht sonderlich gut eignen, um hieraus verlässliche Handlungsdevisen abzuleiten.

Der spielerisch-distanzierende Umgang der Bezugspersonen mit bestimmten Ausdruckszeichen wie dem „bösen Gesicht“ (*marahet so moin*) trägt dazu bei, dass bei den Tao kein klar strukturiertes System der Evaluierung besteht. Dies bedeutet, dass aufgrund der ambivalenten und diffusen Sozialisationspraktiken der Tao nicht nur die zweite (*Konstanz der Erfahrung*) und dritte (*affektive Erregung*) der von QUINN (2005) postulierten Universalien der Kindererziehung einer Relativierung bedürfen, sondern auch die vierte (*Billigung/ Missbilligung*) (vgl. 1.5).

25.4.4 Scherze respektabler älterer Personen gegenüber Kindern

Die Beziehungen zwischen jüngeren Kindern und „respektablen älteren Personen“ (*rarakeh*) besitzt häufig eine ambivalente Note, weil die „Alten“ – wohl wissend, dass sie von Kindern als respektable und potenziell „Angst“ (*maniahey*) einflößende Personen wahrgenommen werden – in vielen Situationen Drohgebärden auf spielerische Weise einsetzen. Die Überzeichnung von „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*)-Demonstrationen ist für jüngere Kinder oftmals nicht auf Anhieb zu erkennen. Manchmal verstehen sie erst, wenn die „Alten“ zum „Lachen“ (*maznga*) ansetzen, dass es sich bei ihrem harschen und strengen Auftreten um einen „Scherz“ (*yapiya pilalalamen*) gehandelt haben muss:

Junge (8 Jahre)

Als ich zu meinem Vermieter in die Wohnung gehe, um ein Internet-Kabel mit der Hilfe eines Lehrers der DQGX zu installieren, sitzen dort mein Vermieter, seine Frau, ihr 8-jähriger Enkel und ein „sehr alter Mann“ (*rarakeh*), den ich zuvor noch nicht gesehen habe, im *keting* (客廳) bei einem Festmahl, das die heute aus Taidong zurückgekehrte Frau des Vermieters zubereitet hat. Der Enkel umklammert mich von hinten und flüstert mir etwas ins Ohr. Der „alte Mann“ „schaut“ nun „äußerst finster“ (*marahet so moin*), „ermahnt“ (*nanaon*) den 8-Jährigen und „schlägt“ (*kabagbag*) nach ihm. Kurz danach hellt sich seine Miene jedoch auf, und er und der Junge fangen an, spaßeshalber zu boxen. Dabei „lachen“ (*maznga*) sie beide. (FTB_2_151-2)

Bisweilen werden wie in der oben stehenden Episode bei der spaßhaften Demonstration von „Ärger“/ „Wut“ erzieherische Inhalte behandelt. Der „alte Mann“ verhält sich gegenüber dem 8-jährigen Jungen auf ambivalente Weise, weil er erzieherische Inhalte auf theatralische Weise überzeichnet. Er sanktioniert dessen Fehlverhalten, das in einem zu lockeren Auftreten mir gegenüber besteht⁷⁶⁴, nimmt der Bestrafung aber zugleich ihren Stachel, indem er diese ins Groteske ableiten lässt.

Gesellschaftliche Statuszuschreibungen verhindern, dass „respektable ältere Personen“ ihr eigenes Verhalten gegenüber Kindern frei wählen können. Kinder empfinden nicht selten „Angst“ vor

⁷⁶⁴ Zu Beginn der Feldforschung hatte ich mit dem Enkel einen recht lockeren Umgang. Wenn er zusammen mit seiner Schwester zu uns in die Wohnung kam, spielten wir manchmal miteinander. In den letzten Monaten meines Aufenthaltes, in denen ich begann, mich immer mehr nach Art der Tao Kindern gegenüber zu verhalten, glich unsere Beziehung zunehmend der von „Neffe“ und „Onkel“, d. h. sie wurde nun von mehr Distanz geprägt.

den „kontaminierenden Einflüssen“ (*matuying*), die von den „alten Leuten“ ausgehen (vgl. 7.2, 8.1 + 11.2) und sind in ihrer Gegenwart für gewöhnlich „schüchtern“ und „gehemmt“ (*kanig*):

Mädchen (4 Jahre)

Die chinesischen Erzieherinnen aus der GYB haben mit den Vorschulkindern einen Besuch in den Haushalten „hochbetagter alter Personen“ (*rarakeh*) in *Iranmeylek* organisiert, um der jüngsten Generation von Tao dabei zu helfen, ihre große „Angst“ (*maniahey*) vor „Personen im Greisenalter“ zu überwinden.⁷⁶⁵ Bei den als Exkursion durchgeführten Hausbesuchen setzen sich die Kinder jedoch nicht in die Nähe der „alten Leute“, sie gehen stattdessen lieber auf räumliche Distanz zu ihnen. Als sich bei einem dieser Besuche ein 4-jähriges Mädchen trotzdem aus irgendeinem Grund einem „alten Mann“⁷⁶⁶ nähert, holt dieser zu einer spaßhaften Schlagbewegung aus.

(FTB_3_233)

Die durch Meidungsverhalten hervorgerufene Distanz zwischen jüngeren Kindern und „hochbetagten alten Personen“ (*rarakeh*) bewirkt, dass jegliche Interaktion durch den emotionalen Nexus von „Ärger“/ „Wut“ und „Angst“ bestimmt wird. Die „Alten“ können die kindliche „Beklemmung“ im Umgang mit ihnen selbst höchstens auflockern, indem sie auf spielerische Weise mit ihrer sozialen Rolle umgehen.

25.4.5 Vergleich mit den nord-kanadischen Inuit

Ein zentrales Merkmal der auf „Aufziehen“, „Ärgern“ und „Irritieren“ (*pasoz*) basierenden Sozialisationspraktiken der Tao ist die diesen innewohnende Ambivalenz und Diffusität. Viele der von Jean BRIGGS (1970, 1982, 1998) angestellten Überlegungen über die Sozialisationspraktiken der nord-kanadischen Inuit treffen auch auf die Tao zu. Sowohl bei den Tao als auch bei den Inuit erfahren Kinder, dass andere Macht haben über ihr Leben zu bestimmen. In beiden Gesellschaften lernen Kinder, dass sie für ihr eigenes Schicksal mit verantwortlich sind, da sie durch ihr konkretes Verhalten den Ablauf von „Ärger“-Episoden maßgeblich mitbeeinflussen. Bei den Tao ist es für ältere Säuglinge und Kleinkinder von Vorteil, sich „ruhig“ (*mahanang*) zu verhalten und respektablen Älteren „nicht direkt – d.h. fordernd oder gar ‚wütend‘ (*somozi*) – in die Augen zu blicken“ (*jiozayan*). Wohingegen Eltern (bzw. Bezugspersonen allgemein) in beiden Gesellschaften ihre Kinder bisweilen als *Objekte* wahrnehmen – was bei den Tao durch das 可愛 (*ke'ai*)-Konzept (vgl. 20.1) und bei den Inuit durch den Begriff *ugiat*- (BRIGGS 1998: 238) zum Ausdruck gebracht wird –, erleben diese sich jedoch als gestaltende *Subjekte*. Das in beiden Gesellschaften durch Sozialisationspraktiken des „Aufziehens“ den Kindern gegenüber vermittelte Problem lautet: Wie verhalte ich mich richtig?

⁷⁶⁵ Ich erfuhr bei dieser Gelegenheit von den Erzieherinnen, dass zwei Kinder aus der Vorschulklasse an der Exkursion nicht teilnehmen durften, weil ihre Erziehungsberechtigten ihnen dies aus „Angst“ (*maniahey*) vor den von den „hochbetagten alten Leuten“ (*rarakeh*) ausgehenden „kontaminierenden Einflüssen“ (*matuying*) untersagt hatten.

⁷⁶⁶ Der betreffende „alte Mann“ (*rarakeh*) wurde allgemein von den Kindern in *Iranmeylek* gemieden. Aufgrund seiner Gehbehinderung wirkte er in der Tat sehr alt und gebrechlich. Er besaß ein Elektromobil, auf dem er jeden Tag ausfuhr, um seine Schweine zu füttern.

Die traditionelle Lebensweise der Tao, die eine Mischung aus Gartenbau, Fischerei und Wildbeutertum darstellt, lässt sich durchaus mit der wildbeuterischen Lebensweise der Inuit vergleichen, denn in beiden Gesellschaften besteht dasselbe Sozialisationsziel: Das Individuum muss sowohl in der Lage sein autonome Entscheidungen zu treffen als auch mit anderen aus der Gruppe zusammenarbeiten zu können, da anderenfalls kein erfolgreicher Fischfang (Tao) bzw. keine erfolgreiche Jagd (Inuit) möglich ist.

Der Autonomie des Individuums wird in beiden Gesellschaften ein wichtiger Stellenwert beigemessen. Niemand wird auf direkte Weise (d. h. unter Gewalteinwendung) dazu gezwungen etwas gegen seinen persönlichen Willen zu tun. Die Beziehungen der Menschen untereinander sind flexibel und müssen immer wieder aufs Neue aktiviert und revitalisiert werden (vgl. Kap. 4 + 6). Unter den in Nord-Kanada und auf Lanyu bestehenden harschen Lebensbedingungen ist es notwendig wechselnde Allianzen zu den Personen der erweiterten Verwandtschafts- bzw. Freundesgruppe einzugehen, um das Überleben der eigenen Haushaltsgruppe zu gewährleisten. Tiefe zwischenmenschliche Bindungen sollen möglichst nicht entstehen, da dies dem Überleben eher hinderlich als förderlich wäre. Durch ambivalente Sozialisationspraktiken lernen sowohl Tao- als auch Inuit-Kinder, dass sie niemandem blind vertrauen können.

C) BINDUNG

26 Bindungsverhalten und emotionale Wärme

26.1 Die Tao als ein Problem für die Bindungsforschung

Die von dem britischen Kinderpsychiater John BOWLBY (1969) vor 50 Jahren entwickelte Theorie des Bindungsverhaltens (*attachment theory*), die von der US-amerikanisch-kanadischen Psychologin Mary AINSWORTH und anderen in der künstlich erzeugten *Fremde Situation* empirisch mit 12 Monate alten Säuglingen in den USA getestet wurde (AINSWORTH et al. 1978), genießt seitdem in der Entwicklungspsychologie, aber auch in anderen Disziplinen wie der Pädagogik und den Gesundheitswissenschaften ungebrochene Popularität. Darüber hinaus werden die Theorien der Bindungsforschung in der Psychotherapie angewandt sowie weltweit durch den Einsatz von Regierungs- und Nicht-Regierungsorganisationen propagiert. Die Bindungstheorie geht im Wesentlichen davon aus, dass Menschen unabhängig davon, wo sie geboren wurden, ein angeborenes Bedürfnis haben, enge und von intensiven Gefühlen geprägte Beziehungen zu bestimmten Bezugspersonen, insbesondere der Mutter, aufzubauen. Psychologischen Forschungen zum Bindungsverhalten älterer Säuglinge ist jedoch vorzuwerfen, dass sie den sozio-kulturellen Kontext auf gravierende Weise vernachlässigen. Disziplinäre Scheuklappen verhindern nach wie vor, dass Psycholog*innen den Gang aus ihren Laboren wagen und die „Realität da draußen“ gebührend zur Kenntnis nehmen.

In der jüngeren Vergangenheit ist zu beobachten, dass sich auch Sozial- und Kulturanthropolog*innen vermehrt mit der westlich geprägten Bindungsforschung beschäftigen und diese aufgrund ihrer im Feld gewonnen Erkenntnisse als eurozentristisch kritisieren. Insbesondere die von CRITTENDEN & CLAUSSEN (2000), QUINN & MAGEO (2013), OTTO & KELLER (2014), KELLER & BARD (2017), MORELLI et al. (2017) herausgegebenen Sammelbände verdienen an dieser Stelle eine Erwähnung. Die vornehmlich in den USA erhobenen Daten zum Bindungsverhalten von Säuglingen lassen Aussagen über die US-amerikanische Gesellschaft zu, nicht aber über andere kulturelle Settings, in denen ganz andere Lebensanforderungen und somit Entwicklungsziele für Kinder bestehen. Auch innerhalb der westlichen Staaten bestehen z. T. größere Unterschiede im Bindungsverhalten von Kindern, wie etwa die Studie von LEVINE & NORMAN (2001) für die Bundesrepublik Deutschland der 1980er-Jahre belegt. Es ist unzulässig, das in westlichen Gesellschaften gewonnene Material zum universalen moralisch-normativen Standard zu erheben und hiervon ableitend Verhaltenspathologien in anderen kulturellen Settings zu definieren, da auf diese Weise nur die eigene Weltanschauung und Werteordnung reproduziert wird. Ethnographisches Material zeigt deutlich, dass eine dyadische und exklusive Mutter-Kind-Beziehung sowie ein auf psychisch-emotionales Erleben ausgerichteter responsiver und sensitiver Interaktionsstil der Mutter mit

ihren Säuglingen ein kulturspezifisch westliches Verhalten darstellt, das weltweit nur in relativ wenigen Kulturen anzutreffen ist (vgl. auch die Studie von HENRICH et al. 2010, in der die Angehörigen westlicher Kulturen als *weirdest people in the world* beschrieben werden).

Das bei Tao-Kindern anzutreffende Bindungsverhalten erscheint aus einer westlich-psychologischen Perspektive heraus in mehrerer Hinsicht als problematisch. Nach den von BOWLBY und AINSWORTH aufgestellten Kriterien müssten Tao-Kinder in der Mehrheit als *unsicher* oder *desorganisiert* gebunden gelten und somit *als Gruppe* ein pathologisches Bindungsverhalten aufweisen.⁷⁶⁷ In den folgenden Abschnitten werde ich einige Ergebnisse dieser Arbeit zusammenfassen, um die einzelnen Facetten des Bindungsverhaltens bei den Tao überblicksartig zu präsentieren.

26.1.1 Keine exklusive Mutter-Kind-Bindung

Bei den Tao ist eine exklusive Mutter-Kind-Bindung weder gewollt noch ließe sie sich aufgrund des Arbeitsaufwands der Mutter realisieren. Tao-Kinder werden von einem Bezugspersonen-Netzwerk betreut, das neben Müttern, Großmüttern und mütterlichen Schwestern auch männliche Verwandte umfasst (vgl. 16.1). Ich vertrete die Auffassung, dass das auf Alloparenting basierende kulturspezifische Bindungsverhalten der Tao (zumindest in der traditionellen Lebensweise) eine optimale Anpassung an die sozio-kulturellen, historisch-politischen und naturräumlichen Umweltbedingungen Lanyus darstellt(e)⁷⁶⁸. Intensive Bindungen an nur eine bzw. sehr wenige Personen wären schon allein aufgrund der hohen Sterblichkeit bis in die 1970er-Jahre hinein von entscheidendem Nachteil gewesen. Bei Interviews mit älteren Personen (65 Jahre und älter) wurde deutlich, dass in der Zeit vor und während des Zweiten Weltkrieges die Vollständigkeit einer Familie bzw. eines Haushaltes nicht unbedingt als normal angesehen werden konnte, denn von insgesamt 10 Interviewpartner*innen hatten 4 bereits im Kindesalter ihre Mutter verloren (vgl. 16.1). Um unter diesen Umständen das *physische Überleben* der Kinder zu sichern, war es wichtig, zu möglichst vielen Personen reziproke Sozialbeziehungen aufrecht zu erhalten.

Ein weiterer Grund für eine auf Alloparenting basierende Kinderbetreuung ergab sich aus der Arbeitsorganisation, die es erforderte, dass auch Mütter kleiner Kinder täglich für einige Stunden auf

⁷⁶⁷ Während meiner Forschung war es nicht möglich, in quantitativer Hinsicht repräsentative Studien mit Säuglingen im Alter von ca. 12 Monaten durchzuführen, weil zum einen nur wenige Kinder dieser Altersgruppe in *Iranmeylek* lebten und zum anderen die kulturellen Vorstellungen der Tao von einer fragilen Kindesseele einen ungehinderten Umgang mit Säuglingen verhinderten. Das von mir erhobene Material bezieht sich auf verschiedene Entwicklungsalter und stellt den Versuch dar, die Entwicklung des Bindungsverhaltens bei den Tao vom Säuglingsalter bis hinein in die Kindheitsphase zu beschreiben.

⁷⁶⁸ Die Wahl der richtigen Zeitform gestaltet sich als schwierig, weil sich die Tao-Gesellschaft in einem permanenten Umbruch befindet. Traditionale Vorstellungen und Praktiken der Kindespflege und -erziehung sind jedoch weiterhin von Bedeutung, da mehrere Generationen an der Kinderbetreuung beteiligt sind und die „Älteren“ (*rarakeh*) für gewöhnlich bei Entscheidungen das letzte Wort haben.

ihren Feldern arbeiteten. Tao-Kinder werden von ihren Müttern (und Großmüttern) auch heute nicht mit aufs Feld genommen, weil ihre „Seelen“ (*pahapahad*) noch zu fragil sind und in der „Halbwildnis“ der Felder und Obstgärten von den bösartigen *Anito*-Geistwesen „schikaniert“ (*jyasnesnekan*) werden könnten. Für gewöhnlich stehlen sich (Groß-)Mütter heimlich davon, um auf diese Weise zu verhindern, dass ihnen die Kindesseele aufs Feld folgen (vgl. Kap. 11). Das plötzliche Verschwinden der Mutter (oder einer sonstigen, dem Kind nahestehenden Bezugsperson) löst in den „zurückgelassenen“ (*atayan*⁷⁶⁹) Kindern „diffuse negative Gefühle“ (*marahet so onowned*) aus, die sich durch „intensives Weinen“ (*malavilavien*)⁷⁷⁰ und „Wutanfälle“ (*masosolien*) bemerkbar machen. Die „Aggressionen“ (*somozi*), die Tao-Kinder in solchen Momenten empfinden, können sich aufgrund des unidirektionalen und erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstiles nicht gegen die Gruppe der Bezugspersonen richten. In der Verlustsituation weisen manche Kinder deshalb autoaggressive Verhaltensweisen auf, die u.a. darin bestehen sich die Haare zu raufen. Um „weinende“ Kinder, die ihre Mutter vermissen, zu „besänftigen“ (*ipowring*) werden diese von den *zipos*-Angehörigen „durch Umarmungen getröstet“ (*sapowpon*). „Besänftigen“ und „Trösten“ ist wichtig, weil es der in Aufruhr versetzten kindlichen „Seele wieder Halt gibt“ (*panaptan so pahad*). In den allermeisten Fällen erhalten „zurückgelassene“ Kinder von den Bezugspersonen etwas zu essen.⁷⁷¹

Von Tao-Kindern wird erwartet, dass sie von der Kindheitsphase an „die Zusammenhänge begreifen“ (懂事情 *dong shiqing*). Durch genaues Beobachten akkumulieren Kinder allmählich immer mehr „kulturelles Wissen“ (*katentengan*), das in ihrem *nakenakem* konzentriert ist. Wenn Kinder realisiert haben, dass es bei ihnen zuhause nur dann Knollenfrüchte zu essen geben kann, wenn die Mutter sie vorübergehend „verlässt“, um auf dem Feld Nahrung zu beschaffen, erfolgt eben durch diese Einsicht⁷⁷² eine Regulation „negativer Emotionalität“ (*marahet so onowned*): Kinder protestieren nun nicht mehr, wenn sie „verlassen“ (*atayan*) werden.

Früher wurden die ersten beiden Kinder eines jungen Paares innerhalb der Verwandtschaftsgruppe verteilt, da man zunächst sicher gehen wollte, ob es sich bei der Paargemeinschaft um eine stabile

⁷⁶⁹ Der Begriff *atayan* beschreibt die räumliche Trennung zwischen Personen bzw. zwischen einer Person und einem von dieser als wichtig empfundenen Objekt, bei der in der Regel „negative Emotionen“ (*marahet so onowned*) empfunden werden. Wenn eine Personengruppe zu einem gemeinsamen Ziel aufbricht und einige von ihnen schneller gehen als andere, so werden letztere „überholt“ bzw. „bleiben zurück“. Auch ein wichtiger Gegenstand, z. B. ein Arbeitsgerät, kann auf dem Feld „vergessen werden“.

⁷⁷⁰ Von den insgesamt 22 Emotionsgeschichten, die ich für das Wort „Weinen“ (*amlavi*; *lavian*) erhoben habe, handeln immerhin 7 von dieser Problematik.

⁷⁷¹ Eine weitere elterliche Strategie, um Kinder daran zu hindern, ihren Müttern aufs Feld zu folgen, ist das Ausstoßen von „Drohungen“ mit dem Ziel der „Ängstigung“ (*annianiahin*). Aus emischer Perspektive handelt es sich bei diesen „Drohungen“ jedoch eher um „Belehrungen“/ „Ermahnungen“ (*nanaon*), die dazu dienen „unwissende“ (*abo so katentengan*) Kinder vor den von den *Anito* ausgehenden Gefahren zu „warnen“. Durch die Induktion des moralischen „Angst“ (*maniahey*)-Gefühls gelingt es den Tao, ihre Kinder erfolgreich daran zu hindern, den für sie vordefinierten erweiterten Aktionsradius zu überschreiten (vgl. 5.2 über das Märchen vom *tazokok*).

⁷⁷² Auch der deutsche Begriff „Einsicht“ impliziert ein Lernen durch Beobachten, d. h. *Sehen*, weshalb er konzeptuell dem Wissens-Begriff der Tao recht nahe steht.

Beziehung handelte. Demographische Ungleichgewichte in verwandten Haushalten wurden auf diese Weise ausgeglichen. Heute sind die einstmals sehr verbreiteten adoptiven Praktiken und Kindspflegeschäften zum Erliegen gekommen, da staatliche Administration und die Einbindung in das Schulsystem eine derartige Lebensweise unterbinden (vgl. 5.6.1).

Die im vierten Lebensjahr erfolgende Zuwendung zu den Peers erlaubte es Tao-Kindern vor der Einführung der Ganztagschule in den 1960er-Jahren frei zu wählen, wo sie ihre Nächte verbrachten. Sobald Kinder mit 8-10 Jahren in der Lage waren, selbst Nahrung zu produzieren, konnten sie sich ggf. entschließen, in einen anderen Haushalt umzuziehen, wo sie fortan lebten und zu dessen Ressourcen-Generierung sie beitrugen (DEL RE 1951: 30).⁷⁷³

26.1.2 Geben von Nahrung als primäre distale Sozialisationsstrategie

Tao-Bezugspersonen machen während der Säuglingsphase intensiven Gebrauch von proximalen Sozialisationsstrategien (Primäre Pflege; Körperkontakt-System). Die für die Herausbildung psychisch-emotionaler Intimität so wichtigen distalen Sozialisationsstrategien Face-to-Face-Kontakt, Objektstimulation und Sprachsystem werden jedoch weitaus weniger angewandt. Stattdessen tritt vom späten Säuglingsalter an eine weitere von KELLER (2007, 2011) nicht berücksichtigte distale Sozialisationsstrategie in Erscheinung, die ich als das *Geben von Nahrung* bezeichne (vgl. 19.3.4).

Die kulturellen Unterschiede in den Sozialisationsstrategien gegenwärtiger westlicher Mittelschichten und den Tao lassen sich durch unterschiedliche Kernidentitäten erklären, die sich aus den jeweiligen Menschenbildern in diesen Gesellschaften ergeben. Im euroamerikanischen Kontext wird ein „innerer, unveränderlicher Wesenskern“ als Kernidentität einer Person angenommen, weshalb vornehmlich Sozialisationsstrategien zur Anwendung kommen, durch welche die psychisch-emotionalen Eigenschaften und geistigen Fähigkeiten von Säuglingen und Kleinkindern gefördert werden sollen. In westlichen Mittelschichtgesellschaften tendieren Bezugspersonen dazu, ihren Kindern lange und intensiv in die Augen zu schauen (Face-to-Face-Kontakt). Außerdem lenken sie deren Aufmerksamkeit auf diverse Spielzeuge (Objektstimulation). Ein weiteres Merkmal des

⁷⁷³ Während unseres Aufenthaltes auf Lanyu wollten ein 6-jähriges Mädchen und ihr 4-jähriger Bruder allen Ernstes bei uns einziehen. Am 13.12.2010 schrieb ich in mein Feldtagebuch: „Das 6-jährige Mädchen aus der GYB formuliert nach dem Abendessen den Wunsch, mit uns zusammen zu leben. Sie steht in der Küche und sagt immer wieder zu meiner Frau und mir: „Ich wohne jetzt bei euch!“ („我要住你的家!“ „*Wo yao zhu ni de jia!*“). Da dies für meine Ohren ungeheuerlich klingt, glaube ich erst, falsch zu verstehen, doch an der Bedeutung ihrer Worte kann kein Zweifel sein. Mehrfach wiederholt sie diesen Satz. Als ich schließlich verstehe, erwidere ich: „Deine Mutter wird dann aber sehr traurig sein.“ („你的媽媽會很難過.“ „*Ni de mama hui hen nanguo.*“). Aber sie sagt nur: „Wird sie nicht.“ („不會.“ „*Bu hui.*“) (FTB_3_240).“ Über die Motivation des Mädchens, bei uns einzuziehen, kann ich nur spekulieren. Ich vermute, dass sie vom Spielzeug unserer Kinder, von unserem im Supermarkt gekauften Essen und unserer Art mit Kindern zu kommunizieren fasziniert war. Aus späteren Interviews mit den Eltern des Mädchens weiß ich, dass diese ihre Kinder auf besonders strenge Weise erzogen und gelegentlich sogar mit einem Eisenstab „schlugen“ (*kabagbag*).

westlichen Mittelklasse-Sozialisationsstils ist ständiges Sprechen mit Säuglingen, bevor diese selbst ein aktives Sprachvermögen entwickelt haben (Sprachsystem).

Bei den Tao, bei denen es keinerlei Annahme eines „inneren, unveränderlichen Wesenskerns“ gibt, besteht die Kernidentität einer Person in der Fortexistenz ihres „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) (vgl. Kap. 11 + 19). Das „körperliche Selbst“ kann nur dann gesund und lebendig bleiben, wenn die ihm zugeordnete Freiseele *pahad* an oder in ihm fixiert ist und wenn es regelmäßig mit Nahrung versorgt wird. Aufgrund der anders gelagerten Kernidentität erachten Tao-Bezugspersonen vor allem Sozialisationsstrategien als wichtig, die zu einer Stärkung und Revitalisierung des „menschlichen Körpers“ beitragen. Der kindliche „Körper“ gedeiht ohne direkten Blickkontakt, auch ist es nicht notwendig, das Kind mit Spielzeug zu fördern oder ohne konkreten Grund mit ihm zu sprechen; was es bedarf, ist eine regelmäßige Versorgung mit Nahrung.

In den ersten Monaten meiner Feldforschung war ich bei größeren Tischgesellschaften immer bestrebt, eine Konversation nach westlicher Manier zu führen. Ich versuchte Anekdoten und Witze zu erzählen, um so eine möglichst „gute Stimmung“ mit meinen Gesprächspartnern herzustellen. Mir fiel jedoch schnell auf, dass es bei den Tao nicht gut angesehen war, Dinge von sich selbst zu erzählen. Ein solches Verhalten wirkte auf die Tao „überheblich“ (*mazwey*) und befremdlich, da man in dieser Kultur persönliche Angelegenheiten in seinem „tiefsten Inneren“ (*onowned*) belässt. Sämtlicher stilistischen Tricks und rhetorischen Schleifen beraubt, kam ich mir bei diesen Anlässen wie ein „Langweiler“ vor, bis ich schließlich begriff, dass das Beisammensein eine gänzlich andere Funktion erfüllte, als sich miteinander über „innere Gefühlwelten“ auszutauschen und „originell zu sein“. Alles war gut, wenn ich einfach nur aß, kurze Antworten auf Fragen gab und mich anschließend für das Essen bedankte.

Das gegenwärtig zu beobachtende frühe Abstillen von Säuglingen durch ihre Mütter und die Substitution der Muttermilch mit industriell erzeugtem Kuhmilchpulver kann durch den Wunsch der Mütter erklärt werden, den „Körper“ (*kataotao*) ihrer Kinder so gut wie möglich wachsen und gedeihen zu lassen. Denn genau dies ist es, was die Hersteller über ihre Produkte versprechen. Die psychisch-emotionale Nähe, die durch das Stillen entsteht, wird von den Müttern hingegen nicht als ein Wert an sich erkannt.

Die Herausbildung mentalistischer Welten, das Hegen eigener Wünsche sowie auch die Entwicklung persönlicher Präferenzen findet bei Tao-Kindern in einem weitaus geringerem Umfang statt, als dies bei Kindern der westlichen Mittelschichten zu beobachten ist (vgl. KELLER 2007; 2011). Psychisch-emotionale Prozesse können von den Tao aufgrund anders gelagerter Konzeptionen nicht als solche erfasst werden. Aus emischer Perspektive werden bestimmte negativ konnotierte Gefühle und affektive Zustände durch die Machenschaften bössartiger Geistwesen hervorgerufen. Eine analytisch-abstrakte Beschäftigung mit psychisch-emotionalen Prozessen gilt als potenziell gefährlich (vgl. 9.2.2 + Kap. 12).

Die Funktion der Nahrung ist vergleichbar mit der eines Teddybären, mit dem Bezugspersonen in westlichen Mittelklassegesellschaften in Disstress-Situationen ihre Kinder zu pazifizieren suchen. Teddybären und Nahrung suggerieren Kindern in beiden kulturellen Settings, dass „noch jemand da ist“ und dass sie somit nicht auf sich allein gestellt sind. Sie fungieren als kulturspezifische „Tröster“, durch die Bezugspersonen ihren Kindern emotionale Wärme zukommen lassen. Doch wohingegen die im westlichen Kontext verwendeten Puppen und Stofftiere als quasi-belebte Objekte auftreten, als Fantasie-Wesen, die über Mäuler, Augen und Ohren verfügen, fehlen Süßkartoffeln und „Süßigkeiten“ dergleichen Sinnesorgane. Tao-Kinder können mit der an sie vergebenen Nahrung weder „sprechen“ noch „Blickkontakt“ zu ihr aufnehmen. Im kulturellen Kontext der Tao wird emotionale Wärme nicht über Face-to-Face-Kontakt und das Sprach-System auf *psychisch-emotionale* Weise erzeugt, sondern auf eine *körperlich-physische* Weise, bei der es genügt, dass sich das „tröstende“ Nahrungsmittel im Besitz des Kindes befindet. Auf diese Weise kann das Kind wann immer es will, seinen Hunger stillen.⁷⁷⁴

26.1.3 Induzierung von „Angst“ und „Scham“

Die frühkindlichen Sozialisationspraktiken der Tao muten für westliche Betrachter*innen sehr harsch an, da sie mit „Anblaffen“ (*ioya*), „Klapsen“ (*kabagbag*), „Ängstigen“ und dem „Androhen“ (*anianniahin*) von Schlägen verbunden sind (vgl. Kap. 20-22). Auch die nachfolgend einsetzenden „Beschämungen“ durch „auslachen“ (*maznga*) sowie das permanente „aufziehen“ und „ärgern“ (*pasози*) von Kleinkindern (vgl. Kap. 23-25) dürften bei Angehörigen gegenwärtiger westlicher Mittelschichten Unverständnis und Bestürzung hervorrufen. Die auf diese Weise evozierten Gefühle der „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) werden in den meisten westlichen Gesellschaften sowohl nach psychologisch-wissenschaftlichem als auch dem laienhaften Verständnis vieler Mittelschichtseltern extrem negativ und als schädlich für die weitere Kindesentwicklung bewertet. Das Empfinden von „Angst“ und „Scham“ in Gegenwart nahestehender kindlicher Bezugspersonen steht nach den von BOWLBY (1969) und AINTHWORTH et al. (1978) aufgestellten Kriterien im Widerspruch zu einer „sicheren“ Bindung, die von ihnen als gesunder und anzustrebender Zustand postuliert wird.

Ein nicht zu unterschätzender Faktor kulturellen Wandels war und ist die DQGX. Ich besuchte einmal eine öffentliche Veranstaltung in der Aula der Schule, bei der eine Lehrerin einen Vortrag darüber hielt, wie Eltern ihre Kinder beim Lernen unterstützen können. Die Lehrerin sagte in ihrem Vortrag, dass Eltern mit ihren Kindern zusammen Bücher lesen, fernsehen und Spiele spielen sollten. All dies würde zu einer „intimen Beziehung“ (親密關係 *qinmi guanxi*) zwischen Eltern und Kindern

⁷⁷⁴ Bezeichnenderweise hat es früher bei den Tao keine Puppen gegeben. Wenn Kinder das alltägliche Geschehen im Dorf nachspielen wollten, nahmen sie stattdessen Kieselsteine (vgl. SCHEIDECKER 2017).

beitragen. Dabei sollte man den Kindern „keinen Druck machen“ (沒有壓力 *mei you yali*), sie sollten in einer „freudvollen“ (快樂 *kuai le*) Atmosphäre lernen. Diesem Vortrag ist zu entnehmen, dass die Lehrerschaft der DQGX westliche Theorien der Bindungsforschung bei den Tao verbreiten möchte und das traditionelle System der hierarchisch geprägten Verwandtschaftsbeziehungen zu modifizieren versucht.

Im Gegensatz zu den auf einer Induzierung von „Angst“ und „Scham“ basierenden Sozialisationspraktiken der Tao soll nach westlichen Bindungs- und Erziehungstheorien nicht das Negative sondern vielmehr das Positive am kindlichen Verhalten hervorgehoben werden. Westliche Mittelschichtskinder werden normalerweise beständig von ihren Eltern für gute Leistungen gelobt, Ziel der Eltern ist die Förderung ihres Selbstbewusstseins (QUINN 2005).

Während in westlichen Mittelschichten die Kindheit als die „schönste Zeit“ im Leben gilt, ist dies bei den Tao nicht unbedingt der Fall. Die meisten der von mir interviewten Erwachsenen beschrieben in ihren Erziehungserinnerungen die „Kindheit“ (*no kanakan*) als eine Phase andauernder Entbehrungen. Kinder genießen bei den Tao noch keinen Status als vollständige Personen, dieser stellt sich erst in den mittleren Erwachsenenjahren ein, wenn ein Ehepaar durch seine gemeinsame Arbeit „kulturelle Reichtümer“ (*meynakem*) erworben hat. Aus Sicht vieler Tao kann eine Person ihr Leben erst in diesem Alter genießen – wenn bis dahin alles gut gelaufen ist (vgl. Kap. 7).⁷⁷⁵

26.1.4 Frühe psychische Autonomie

Mit großer Regelmäßigkeit konnte ich beobachten, dass Tao-Säuglinge und -Kleinkinder auf die Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen mit einem „ins Nichts gerichteten Blick“ (*jiozayan*) reagierten. Außerdem war festzustellen, dass sie in diesen Momenten „ruhig“ (*mahanang*) verharrten (vgl. Kap. 20). Der harsche unidirektionale, erwachsenenzentrierte Sozialisations- und Erziehungsstil der Bezugspersonen und ihre strikte Ablehnung kindlicher Äußerungen von „Ärger“/ „Wut“ (*somози*) sowie „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) führen dazu, dass Tao-Kinder bereits im Säuglingsalter diese für das soziale Gemeinwesen als schädlich erachteten Emotionen auf *intrapersonale* Weise regulieren (vgl. 24.4). Tao-Kindern ist es generell nicht möglich, ihre Eltern (oder allgemein ihre Bezugspersonen) „mit einem direkten, fordernden Blick anzuschauen“ (*vezezngen*). Das Erlernen eines über Blickkontakt verlaufenden kindlichen Appellverhaltens wird bei den Tao von Anfang an unterbunden. Da der Face-to-Face-Kontakt bei westlich geprägten Mittelschichtsfamilien im Interaktionsverhalten von Säuglingen und Bezugspersonen eine maßgebliche Rolle spielt (siehe

⁷⁷⁵ Die unterschiedlichen kulturspezifischen Konzeptionen von „Kindheit“ in westlichen Mittelschichtsgesellschaften sowie bei den Tao führen dazu, dass Angehörige der westlichen Mittelschichten den als „angenehm“ empfundenen kindlichen Zustand auch im späteren Leben erhalten wollen, wohingegen bei den meisten Tao eine stark ausgeprägte Motivation besteht, den als „unangenehm“ empfundenen kindlichen Zustand möglichst schnell aus eigener Kraft zu überwinden.

KELLER 2007; 2011), trennen sich die emotionalen Entwicklungspfade von westlich geprägt aufwachsenden Kindern und Tao-Kindern von einem frühen Zeitpunkt an (vgl. 8.1, 19.3.1 + Kap. 20).

Wenn ältere Tao-Säuglinge Disstress empfinden, senden sie normalerweise keine direkten Appelle an ihre Mütter oder sonstige Bezugspersonen. Insbesondere „Herumlärmen“ (*amlololos; valvalakan*) ist ihnen untersagt (siehe Kap. 8, 16 + 19). Eine adäquate kindliche Bedürfnisbefriedigung kann in dem hierarchisch geprägten System nur erzielt werden, wenn Bezugspersonen die Bedürfnisse ihrer Kinder auch ohne entsprechendes Appellverhalten richtig einschätzen. Geschieht dies nicht, müssen Kinder ihre Bedürfnisbefriedigung aufschieben und den als „unangenehm“ (*marahet*) empfundenen Zustand schweigend „erdulden“ (*pahekheken o onowned*) (vgl. 16.2.3).⁷⁷⁶

Tao-Kinder müssen in Disstress-Situationen „negative Gefühle“ (*marahet so onowned*) auf intrapersonale Weise regulieren. Erst wenn sie sich wieder auf sozial-konforme Weise verhalten, werden sie von ihren Bezugspersonen „auf den Arm genommen und getröstet“ (*sapowpon*). Die Bezugspersonen „belehren“ (*nanaon*) sie mit ruhiger Stimme und erzählen ihnen, wieso sie etwas nicht tun dürfen und was sie das nächste Mal „besser“ (*ikapiya*) machen können (vgl. 24.4).

Die im Vergleich zu westlichen Mittelschichtsfamilien sehr früh auftretende intrapersonale Regulation von Tao-Säuglingen in der Kind-Eltern-Interaktion ist aus Sicht der Bindungsforschung bedenklich, da sie ein „sicheres“ kindliches Gebundensein verhindert. Tao-Kinder dürfen in vielen Situationen negativ konnotierte idiosynkratische Gefühle nicht offen zeigen und müssen stattdessen eigene Strategien der Disstress-Bewältigung entwickeln, die im Wesentlichen darin bestehen, dass sie „schlechte Gefühle“ (*marahet so onowned*) in ihrem „tiefsten Inneren“ (*onowned*) verbergen. Es ist zu vermuten, dass Tao-Kinder im Fremde-Situations-Test (*Strange Situation Test*) Verhaltensweisen zeigen würden, die als ambivalent-vermeidend gewertet werden würden.

26.1.5 „Geschwister“-Bindungen

Zu Beginn der Kleinkindphase werden Tao-Kinder zunächst von ihren Bezugspersonen und dann später auch den Peers durch „auslachen“ (*maznga*) „beschämt“, wenn sie „weinen“ (*amlavi*), auf nicht gerechtfertigte Weise „wütend“ (*somozi*) werden oder sich bei einem Sturz verletzen (vgl. Kap. 23-25). Da die Tao über einen animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmen verfügen und dieser darüberhinaus eng mit ihrem Personen-Konzept verknüpft ist, bedarf es einer genauen Analyse der spezifischen Aspekte des fragmentierten Selbst, die von sozialer Ausgrenzung betroffen sind. Die „Beschämungen“ der Bezugspersonen und Altersgenossen gelten nicht der Gesamtperson, sondern 1.

⁷⁷⁶ Eine weitere Konsequenz, die sich aus dem hierarchischen Betreuungssystem der Tao ergibt, ist dass Tao-Kinder „Freude“ (*masarey*) und „Dankbarkeit“ (*somarey; isarey*) empfinden, wenn ihre Bezugspersonen vorausschauend handeln und sich ihnen gegenüber als fürsorglich erweisen. Da in der Geschichte Lanyus bis in die jüngere Vergangenheit hinein immer wieder Nahrungsengpässe (und gelegentlich auch Hungersnöte) auftraten (vgl. 3.1.3), war es wichtig, dass Tao-Kinder lernten, ihre Bedürfnisbefriedigung aufzuschieben. Permanente physische Abhärtung bewirkte eine Stärkung auch in emotionaler Hinsicht.

ihrer namentlich nicht hervorgehobenen Körperseele, die mit den Anito assoziiert wird und dazu tendiert, (selbst)zerstörerisches Verhalten in unachtsamen Momenten auszulösen und 2. den „Unachtsamkeit“ und „Schwäche“ (maomei; jimoyat) ausnutzenden böswärtigen Geistwesen, die in das „körperliche Selbst“ (kataotao) eindringen und die Position(en) der temporär abwesenden Freiseele pahad einnehmen (ni kovotan no anito) (vgl. 11.2.4).

In der Kindheitsphase fällt es Tao-Kindern zunehmend schwerer, „ruhig“ (mahanang) neben ihren Eltern zu sitzen; das Ausleben ihres kindlichen Bewegungsdrangs verträgt sich schlicht und einfach nicht mit den Benimmregeln der hierarchisch geprägten Verwandtschaftsordnung und der durch das iwawalam so tao vorgegebenen sozio-zentrischen Orientierung. Um den aus kindlicher Sicht „unangenehmen“ (marahet) Sozialisationsstrategien, den bei Fehlverhalten einsetzenden „Beschämungen“ und den ständigen „Ermahnungen“ (nanaon) der Bezugspersonen zu entkommen, bewegen sich Tao-Kinder im Alter von 3,5 Jahren wie von selbst zu ihren Peers hin, mit denen sie abseits der Erwachsenenwelten hemmungslos spielen können, ohne von ihren Bezugspersonen gemäßregelt zu werden. Die Praxis des „Anblaffens“ (ioya) im Verbund mit der drohend zur Schlag-Geste erhobene rechte Hand bewirkt dass Kinder „Reißaus nehmen“ und vor ihren „wütenden“ Bezugspersonen „davonlaufen“ (miyoyohyo). Sie verbringen nun einen Großteil des Tages mit ihren Peers, mit denen zusammen sie durch das Dorf und seine nähere Umgebung streifen (vgl. Kap.17).

Spielen, „von einander lernen“ (miyahahap) und die Welt entdecken, sind allesamt Tätigkeiten, die Kinder zusammen mit den Peers erleben – jedoch nicht mit den Bezugspersonen (vgl. 10.4). Auch die Emotionen und affektiven Zustände, die Tao-Kinder in den beiden sozialen Domänen erleben, sind andere. So ist die zusammen mit den Peers empfundene „Freude“ (magaga) oft „überschwänglich“, wohingegen das im Beisammensein mit den Angehörigen der hierarchisch geprägten Verwandtschaftsgruppe empfundene „Glück“ (masarey; apiya so onowned) eher verhalten geäußert und größtenteils still im „Inneren“ (onowned) empfunden wird.

Bei den Tao findet das kindliche Bedürfnis nach vertrauter Nähe und Intimität seine Erfüllung nicht im Umgang mit Mutter und Vater sondern im Beisammensein mit gleichaltrigen Kindern, wobei den Cousinen und Cousins sowie langjährigen Freund*innen eine besondere Rolle zukommt. Aus der Gruppe der gleichaltrigen gleichgeschlechtlichen Peers werden Gefährt*innen rekrutiert, die einen idealerweise das ganze Leben lang begleiten (vgl. Kap. 18). Bestimmte Aspekte „sicheren“ Bindungsverhaltens sind somit außerhalb von Eltern-Kind-Beziehungen anzutreffen. Tao-Kinder sind keinesfalls „unsicher“ gebunden, der soziale Referenzrahmen wird in dieser Gesellschaft lediglich um die Dimension der „Geschwister“gruppe erweitert.

Die weitestgehende Ausblendung von „Geschwister“beziehungen in der Bindungsforschung spiegelt die Situation in den westlichen Mittelschichten wider, aus denen Akademiker*innen in der

Regel entstammen. In diesen Familien besteht die Tendenz, im urbanen Raum zu leben und relativ spät relativ wenige Kinder zu bekommen. In der deutschen Mittelschicht wachsen Kinder – sofern sie überhaupt Geschwister haben – oftmals auf eine Weise auf, die an die Situation von „Einzelkindern“ erinnert, da sie sämtliche persönliche Belange auf exklusive Weise mit den Eltern abklären. Wenn unter deutschen Mittelschichtsgeschwistern Streit entsteht, werden von den Kindern häufig die Eltern hinzugeholt, um zu schlichten.

Tao-Kinder lernen hingegen beim Herumstreifen in den Peer-Gruppen früh, ihre Angelegenheiten selbst und ohne Intervention der Erwachsenen zu klären; diese schreiten in der Regel nur ein, wenn Kinder sich aufgrund ihrer „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) in Gefahrensituationen begeben. In der traditionellen Lebensweise war es für Tao-Kinder ungewöhnlich ungefragt das Wort an die Bezugspersonen richten. Tao-Eltern tragen ihren Kindern auch heute noch *als Gruppe* auf, bestimmte Haushaltstätigkeiten zu erledigen (wobei die älteren Geschwisterkinder diese Aufgaben in der Regel an die jüngeren weiterdeligieren).

26.1.6 Bindungen zu Geistwesen und Objekten

Die Tao leben in einer Welt, die von Tieren, Pflanzen, Geistwesen und Objekten (z. B. Steinen) bevölkert wird, die allesamt über „Seelen“ (*pahad*) verfügen. Im Gegensatz zur herkömmlichen westlichen Konnotation schließt der Begriff des „Sozialen“ die supranatürliche Ebene mit ein (vgl. Kap. 9). Die anders gelagerten ontologischen Vorannahmen der Tao ermöglichen weitaus komplexere Formen des Bindungsverhaltens als in westlichen Mittelschichtsfamilien.⁷⁷⁷

Hochbetagte „Alte“ (*rarakeh*) neigen dazu, ihre in der letzten Lebensphase kontinuierlich schrumpfenden menschlichen Sozialbeziehungen durch emotional aufgeladene Bindungen an Geistwesen – in der Regel den eigenen „Ahnen“ (*inapowan*) – zu kompensieren. In der Alleinsituation führen sie Zwiegespräche mit bereits verstorbenen Mitgliedern ihrer Verwandtschaftsgruppe. Bei den supranatürlichen Gesprächspartner*innen handelt es sich um die „Ahnengeister“ nahe stehender Verwandter (z. B. diejenigen der Mutter oder frühzeitig verstorbener Kinder), von denen keine oder nur wenig Gefahr ausgeht und von denen die Betroffenen in der Regel nichts „Schlechtes“ (*marahet*) zu erwarten haben. Mit zunehmendem Alter verringert sich die Scheu vor einer Kommunikation mit den Toten. Die jenseitige Welt wird immer greifbarer, da der eigene Tod bevorsteht.

Auf vorausschauende und in uneigennütziger Weise haben die „Ahnen“ die Kulturlandschaft Lanyus für ihre Nachkommen gestaltet; sie haben Felder angelegt und Bäume gepflanzt, von denen

⁷⁷⁷ Wie SCHEIDECKER (2019) in seiner Abhandlung über den *Attachment*-Begriff herausstellt, haben in den vergangenen 15 Jahren viele Sozial- und Kulturwissenschaftler*innen das Bindungsverhalten zu nicht-menschlichen Akteuren oder Entitäten untersucht, darunter zu Sportmannschaften (DE GROOT & ROBINSON 2008), materiellen Besitztümern (KLEINE & BAKER 2004), Markennamen (THOMSON et al. 2005), Haustieren (BECK & MADRESH 2008), bestimmten Landschaften (SCANNEL & GIFFORD 2010) sowie Göttern und anderen spirituellen Wesen (GRANQVIST & KIRKPATRICK 2018).

sich die „lebenden Menschen“ ernähren. Unter Einsatz ihres Lebens haben sie „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) erworben, dessen Anwendung jüngeren Generationen zugutekommt. Die Taten der „Ahnen“ erwecken in den Tao Gefühle der „Freude“ (*masarey*) und tiefen „Dankbarkeit“ (*isarey*; *somarey*) (vgl. Kap. 10). Auch Häuser (vgl. 5.5) und traditionelle Boote – sofern sie rituell eingeweiht wurden – werden als belebte Objekte begriffen, die mit den „Ahnen“ in Verbindung stehen.

Als ich einmal zusammen mit einem Freund zu Abend aß, legte dieser Wert darauf, dass seine Angelrute am Tisch Platz nahm und „mitaß“. Er organisierte einen Stuhl für sie, weil sie ihm beim Fang der Fische behilflich gewesen war. Auch wenn es sich hierbei um ein idiosynkratisches Verhalten handelte, das in dieser Form bei anderen Tao nicht anzutreffen war, so wird durch dieses Beispiel trotzdem deutlich, dass in Gesellschaften mit animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmen nicht notwendigerweise strikte Differenzierungen zwischen „Dingen“ und „Personen“ bestehen und ggf. auch Angelruten bindungsrelevanten Personenstatus erlangen können.

26.2 Emotionale Wärme durch das Geben und Empfangen von Nahrung

Die in Kapitel 19 behandelten sechs Subsysteme elterlicher Strategien im Umgang mit Säuglingen und Kleinkindern werden nach KELLER (2007, 2011) durch drei „interaktionale Mechanismen“ (*interactional mechanisms*) moduliert. Hierbei handelt es sich um 1. „geteilte oder ungeteilte Aufmerksamkeit“ (*shared or exclusive attention*)⁷⁷⁸, 2. „Reaktionsgeschwindigkeit“ (*promptness of reactivity*)⁷⁷⁹ und 3. emotionale Wärme (*emotional warmth*).

Wie ich in den vorangegangenen Kapiteln dargestellt habe, ist geteilte Aufmerksamkeit bei den Tao die Norm. Im Säuglings- und Kleinkindalter erfüllen Tao-Bezugspersonen die *körperlich-physische Bedürfnisse* ihrer Kindern in der Regel prompt (vgl. 19.1). Wenn jüngere Tao-Kinder sozial-unerwünschte Emotionen auf unkontrollierte Weise freisetzen, ist die Reaktionsgeschwindigkeit der Bezugspersonen entweder sehr schnell (z. B. beim „Klapsen“ (*kabagbag*), „Anblaffen“ (*ioya*) und den „Beschämungen“ durch „auslachen“ (*maznga*)) oder es kommt zu überhaupt keiner Reaktion („Nicht-Beachten“ (*jiozayan*)). Durch die harschen Reaktionsweisen der Bezugspersonen auf kindliches

⁷⁷⁸ Die vornehmlich in nordatlantischen Gesellschaften anzutreffenden dyadischen Beziehungen zwischen Bezugspersonen und Säuglingen zeichnen sich durch ein hohes Maß an *ungeteilter oder exklusiver Aufmerksamkeit* der Bezugspersonen aus. Dahingegen überwiegen in den meisten Weltgegenden und hier vornehmlich in ländlichen Regionen Muster der geteilten Aufmerksamkeit, weil Mütter und andere wichtige Bezugspersonen neben der Kinderbetreuung Subsistenz- oder Arbeitstätigkeiten nachgehen müssen. Während ungeteilte Aufmerksamkeit in der Regel auf positive Signale des Kindes fokussiert, stehen bei der geteilten Aufmerksamkeit die negativen Kindessignale im Vordergrund.

⁷⁷⁹ Bei der *Reaktionsgeschwindigkeit* bestehen u. a. Parallelen zum Sensitivitätsrating von AINSWORTH (1978). Gemessen wird hier die Reaktionsgeschwindigkeit von Müttern (und anderen Bezugspersonen) auf die Signale ihrer Säuglinge. Es gibt Hinweise, dass eine elterliche Reaktion innerhalb von einer Sekunde notwendig ist, damit jüngere Säuglinge eine Verbindung zwischen Signal und Reaktion herstellen können, weil ihre Erinnerungskapazitäten zunächst noch sehr gering sind (STANG 1989; VAN EGEREN et al. 2001; zitiert in KELLER 2007: 27). Prompte elterliche Reaktivität auf ein bestimmtes Säuglingsverhalten ruft bei Säuglingen positive Affekte hervor, da ihre Kontingenz-Erwartungen bestätigt werden. In diesen Fällen erleben sich Säuglinge als aktive Verursacher elterlicher Reaktionen und somit als Akteure, die bereits Kontrolle ausüben.

„Wütendwerden“ (*somozi*) oder „weinen“ (*amlavi*) werden negative Affekte in Tao-Kindern hervorgerufen. Bestimmte bei den Tao kulturell als problematisch angesehene *psychisch-emotionale Bedürfnisse* werden von den Bezugspersonen nicht erfüllt.

In diesem Abschnitt möchte ich mich auf den interaktionalen Mechanismus der emotionalen Wärme konzentrieren. Ich sehe in diesem Konzept einen Schlüssel für ein besseres Verständnis der bestehenden Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Bindungsverhalten von Tao-Kindern und Kindern aus westlich geprägten Mittelschichten. Nach KELLER (2007) wird emotionale Wärme üblicherweise der Ausübung elterlicher Kontrolle bzw. elterlichem Autoritätsverhalten entgegengesetzt. Wärme bezeichnet bei ihr ein fürsorgliches Verhalten, das auf Zuneigung, positivem affektivem Austausch, Verständnis und Empathie basiert. Nach MACDONALD 1992: 761; zitiert in KELLER 2007: 26) führt emotionale Wärme zu einer kindlichen Identifikation mit den Bezugspersonen, einer Übernahme von deren Wertesystem und einem hohen Grad an Folgsamkeit.

Die lokale Konzeption von emotionaler Wärme, auf die ich hinaus will, wird bei den Tao innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe durch das *Geben und Nehmen von Nahrung* erzeugt und nicht – wie in westlichen Mittelschichten – über die Herstellung einer *psychisch-emotionalen Nähe*, die auf langen, intensiven Gesprächen und der Kenntnis intimer Details des anderen basiert. Das Einschlagen eines nicht-mentalistischen und auf einer Betonung des „Körpers“ (*kataotao*) basierenden kulturspezifischen Entwicklungspfads bei den Tao hat Auswirkungen auf die Beschaffenheit der emotionalen Wärme, die aufgrund des traditionell fehlenden „Psyche“-Konzepts nicht als etwas den „inneren Wesenskern“ betreffendes aufgefasst wird, sondern vielmehr als etwas, das durch konkrete gegenseitige Hilfestellung und dem kontinuierlichen Austausch von Nahrung erzeugt wird.

Das Konzept von emotionaler Wärme als etwas durch das Geben und Empfangen von Nahrung hervorgerufen ist keine kulturelle Besonderheit der Tao, sondern vielmehr in der gesamten ost- und südostasiatischen Region verbreitet.⁷⁸⁰ Ich möchte dies anhand einiger Beispiele illustrieren, die ich der chinesischen bzw. taiwanesischen Kultur entnehme: Bei Begrüßungen ist es in China/ Taiwan unüblich, sich nach dem tatsächlichen subjektiv empfundenen Wohlbefinden zu erkundigen. Eine direkte Entsprechung zur Frage „Wie geht es dir?“ ist im Alltag nicht existent, da sie auf eine subjektiv-individuelle Erfahrungsebene abzielt, die aufgrund der in der ost- (und südost)asiatischen Region allgemein verbreiteten sozio-zentrischen Orientierung keinen oder nur einen bedeutend geringeren Aufmerksamkeitsfokus erfährt. Trifft man in China/ Taiwan einen Bekannten auf der Straße, fragt man hingegen „Hast du schon gegessen?“ („你吃飯了嗎?“ „*Ni chi fan le ma?*“), um auf

⁷⁸⁰ Aus Sicht vieler taiwanesischer Anthropolog*innen mutet ein auf dem Austausch von Nahrung basierendes Konzept von emotionaler Wärme als geradezu selbstverständlich an. Erst aufgrund meiner eigenen kulturellen Prägung fällt mir die vermeintliche „Besonderheit“ dieser kulturellen Konnotation auf.

diese Weise eine emotionale Verbundenheit zum Gegenüber herzustellen. Angehörige westlich geprägter Mittelschichten empfinden „Mitleid“, wenn es einer anderen Person in psychisch-emotionaler Hinsicht schlecht geht; in China/ Taiwan richtet sich dieses „Mitleid“ (可憐 *kelian*) hingegen auf die Erfüllung eines menschlichen Grundbedürfnisses: der Tatsache, ob man sich satt essen konnte.⁷⁸¹

Den chinesischen Lehrer*innen an der DQGX und den Erzieherinnen an der GYB war es nicht entgangen, dass mein Sohn Johann als „kultureller Außenseiter“ (*dehdeh*) keinen leichten Stand innerhalb der Gruppe der GYB-Kinder besaß und dass sich seine Integration in die Vorschule aufgrund kultureller Differenzen als schwierig erwies. Die Erzieherinnen in der GYB sorgten dafür, dass Johann während des gemeinsam eingenommenen Frühstücks und Mittagessens solche Speisen zu essen bekam, die er gerne mochte. Wenn ihm etwas schmeckte, packten sie eine doppelte Portion ein, die er mit nach Hause nehmen konnte. Auch andere Lehrer*innen steckten ihm immer wieder kleine Snacks⁷⁸² zu; dies war ihre fürsorgliche Art, sich um ihn zu kümmern und für sein Wohlergehen zu sorgen. Ein Grundschullehrer tat dies mit großer Regelmäßigkeit; immer wenn wir ihn in *Iranmeylek* oder beim Einkaufen in *Yayo* trafen, versorgte er Johann (und auch Theo) mit diesen kleinen Aufmerksamkeiten.

Bei Johanns Eingewöhnung in die GYB-Klasse fiel mir auf, dass die chinesischen Erzieherinnen vor allem Wert auf die Erfüllung der *physischen Bedürfnisse* der Kinder legten. „Hände waschen“ (洗手 *xi shou*) und „Wasser trinken“ (喝水 *he shui*) waren fest in den Ablauf der Vorschule integrierte Tätigkeiten. Zu Beginn von Johanns Eingewöhnung erhielt ich eine Liste mit den wichtigsten chinesischen Wörtern, die Johann als erstes erlernen sollte. Es handelt sich hierbei ausschließlich um Redewendungen, die 1. auf *physische Bedürfnisse* (trinken, essen, auf die Toilette gehen, Zähne putzen) oder 2. das *Gemeinwohl* (Geschirr abwaschen, Boden fegen, aufräumen) verwiesen. Es waren nicht etwa Vokabeln für Spielsachen darunter, mit denen Johann gerne spielte oder Hinweise über persönliche Befindlichkeiten (wie z. B. „Ich spiele gerne ...“). Das, was man als *psychisch-emotionale Bedürfnisse* beschreiben könnte, kam in dieser Liste nicht vor.⁷⁸³

⁷⁸¹ Es handelt sich hierbei um ausgeprägte kulturelle Tendenzen der Wahrnehmung und Fokussierung, die jedoch keinen Absolutheitsanspruch besitzen. Sicherlich erweckt auch in westlichen Gesellschaften eine hungrige Person „Mitleid“ und umgekehrt in ostasiatischen Gesellschaften eine Person, die von harten Schicksalsschlägen getroffen wurde und sich deshalb in einem psychisch labilen Zustand befindet. Aber die Gewichtung dieser verschiedenen Einschätzungen bei der Evaluation von „Mitleid“ ist in westlichen Gesellschaften eine grundsätzlich andere als in China/ Taiwan. In diesem Zusammenhang sind die Urlaubsfotos chinesischer/ taiwanesischer Tourist*innen interessant, da hier eine stark ausgeprägte Tendenz besteht, die im Restaurant bestellten Speisen fotografisch zu dokumentieren. In kaum einem Urlaubs-Blog fehlen diese Ansichten regionaler kulinarischer Spezialitäten. Als ich mir von einem Lehrerehepaar an der DQGX die Urlaubsfotos ihrer gemeinsamen Hochzeitsreise nach Österreich und Tschechien anschaute, dominierten Fotografien mitteleuropäischer Gerichte und interessanterweise auch von Hunden, die von besagtem Paar als „niedlich“ (可愛 *ke'ai*) befunden wurden (vgl. 20.1).

⁷⁸² Bei diesen Snacks handelte es sich z. B. um „gedämpfte Brötchen“ (饅頭 *mantou*), Fruchtsaftgetränke, Chicken Nuggets oder auch Schokolade.

⁷⁸³ Als mein jüngerer Sohn, Theo, rund fünf Jahre später in Berlin eingeschult wurde und erstmals den Hort besuchte, wurde dagegen auf die *physischen Bedürfnisse* der Kinder nicht sonderlich viel Wert gelegt: Niemand kam auf die Idee, den

26.2.1 Mit dem Geben und Empfangen von Nahrung verbundene Gefühle

Sowohl bei der mentalistischen Form der emotionalen Wärme als auch bei ihrer Erzeugung durch das Geben und Empfangen von Nahrung treten situations- und kulturspezifische Gefühle auf, die in affektiver Hinsicht das Entstehen menschlicher Bindung bewirken. Im Folgenden werde ich einige Gefühle behandeln, die im kulturellen Kontext der Tao „Sicherheit“ und „Geborgenheit“ (*mahanang so onowned*) generieren und somit an der Entstehung und Kontinuität affektiver Bindung beteiligt sind. Hierbei handelt es sich um „Dankbarkeit“ (*isarey; somarey*), „Mitleid“ (*ikasi; makarilow; ipangasi*), „Liebe“/ „Zuneigung“ (*ikakey*), „Respekt“ (*ikaglow*) sowie „Begehren“/ „Haben-Wollen“ (*kakzeben*). (Auf die „Verlegenheit und Hemmung beim Empfang einer Gabe oder Hilfeleistung“ (*mamo*) werde ich an dieser Stelle nicht nochmals eingehen, da ich dieses Gefühl bereits in Abschnitt 6.6 besprochen habe.) Außerdem behandel ich das Sich-Sattessen-Können als eine wichtige Motivation im Leben vieler Tao. Als Letztes werde ich aufzeigen, dass Menge, Qualität und Reihenfolge bei der Vergabe von Nahrung als unmittelbare Statusmarker fungieren.

In der traditionellen Zeit nahmen Tao-Kinder aufgrund der allgemein hohen Sterblichkeitsrate den Tod als einen ständigen Begleiter wahr, der sie jeden Tag ereilen konnte. Jedes bisschen Gewissheit, das eigene Leben erhalten zu können, rief in ihnen Gefühle der „Freude“ (*masarey; apiya so onowned*) hervor. Tao-Kinder „freuten sich“, wenn „respektable Alte“ (*rarakeh*) sie „segneten“ (*azwazwain*) und ihnen ein langes Leben voraussagten. Die „segnenden“ Worte waren für Kinder damals Motivation genug, den „Alten“ bei der Arbeit zu helfen und ihnen ihre Feldfrüchte nach Hause zu tragen. Bisweilen wurden sie für ihre Hilfe mit Süßkartoffeln belohnt, die sie von den „Alten“ als Dank erhielten.

In früheren Zeiten, als eine ständige Nahrungsversorgung nicht immer gewährleistet werden konnte, empfanden Tao-Kinder (und andere nicht arbeitende statusniedrige Personen) neben „Freude“ außerdem tiefe „Dankbarkeit“ (*isarey; somarey*) bei der Bereitstellung von Nahrung. Die meisten Tao-Kinder müssen sich auch heute noch nach jeder im Familienverbund eingenommenen Mahlzeit bei den statushöheren Nahrungsversorger*innen ihrer Haushaltsgruppe durch das Sagen von „*Ayoy!*“ („Danke!“) bedanken.⁷⁸⁴ Da alle Tao aufgrund der rigiden Altershierarchie und des unidirektionalen *flow of life* zeit ihres Lebens „Kinder“ (*kanakan*) bleiben, erstreckt sich die von ihnen

Erstklässler*innen die Toiletten zu zeigen. Als ich Theo das erste Mal abholte, musste er ganz dringend seine Notdurft verrichten und wusste nicht wo. Außerdem hatte er großen Durst. Im Hort hatten die Kinder der älteren Klassen bereits einen Trinkbecher. Als ich einen Erzieher darauf ansprach, sagte er: „Ich muss mal schauen, ob ich noch einen Trinkbecher für Theo habe.“ Die Erfüllung der *physischen Bedürfnisse* der deutschen Hort-Kinder wurde bewusst oder unbewusst für weniger wichtig erachtet als ihre *psychisch-emotionalen Befindlichkeiten*. Im Hort – sowie auch in der Schule – wurde hingegen ein besonderer Wert auf Gender-Diversität und die Akzeptanz persönlicher Grenzen gelegt, auch emotionale Kompetenzen wurden als wichtig erachtet.

⁷⁸⁴ Auf die früher üblichen Verbeugungen wird heute allerdings nicht mehr so viel Wert gelegt.

empfundene „Dankbarkeit“ auch auf die Gruppe der „Ahnen“ (*inapowan*), von deren Güte und Segen alle „lebenden Menschen“ abhängig sind (vgl. 8.1 + Kap. 10).

Einmal saß ich mit einem 75-jährigen Mann auf den Feldern im Schatten einiger Bäume, um Betelnüsse zu kauen. Der Mann erzählte mir, dass seine verstorbene Frau diese Bäume gepflanzt hätte, damit man sich an diesem schattigen Ort von der Feldarbeit ausruhen kann. Es gibt bei den Tao keine Grabsteine, an denen der Verstorbenen gedacht wird, sondern durch diese hervorgebrachte Landmarkierungen, die zugleich Manifestationen ihrer konkreten Taten sind. Nicht die Nachkommen schaffen diese Orte der Erinnerung, sondern die „Ahnen“ selbst, die noch zu Lebzeiten vorausschauend zum Wohle der Nachkommen gehandelt haben.^{785 786}

Die Tatsache, dass wir bequem im Schatten der Bäume sitzen konnten, war in der mittäglichen Sommerhitze ein Segen, da sich die „angenehme“ (*apiya*) Kühle gut für unsere „Körper“ (*kataotao*) anfühlte. „Ahnen“, die während ihrer Zeit als „lebende Menschen“ Maßnahmen zum körperlichen Wohl ihrer Nachkommen ergriffen, gelten den Tao als gute „Ahnen“. Durch das Pflanzen von Obstbäumen und Nutzhölzern fungieren sie nach wie vor als Nahrungsversorger. Erst die von ihnen gepflanzten Harthölzer ermöglichen den Bau der „großen Boote“ (*cinedkeran*), ohne die ein Fangen der „Fliegenden Fische“ (*alibangbang*) in größeren Mengen (zumindest in der traditionellen Lebensweise) nicht möglich war. Das Pflanzen der Bäume ist etwas, wovon die „Ahnen“ zu Lebzeiten nicht selbst profitieren. Es ist Teil einer die Generationen umspannenden Solidarität und Reziprozität. Man wird zu einem guten „Ahnen“, wenn man sich altruistisch verhält und die egoistischen/ individualistischen Regungen des *onowned* erfolgreich überwindet (vgl. 5.6.2 + 26.1.6).

Mit „Dankbarkeit“ (*isarey; somarey*) unmittelbar in Verbindung stehend ist „Mitleid“ (*mangasi; ikasi; makarilow*). „Mitleid“ ist bei den Tao eine Emotion der Statushöheren, die sich Bedürftigen gegenüber erkenntlich erweisen, indem sie diesen Nahrung, Kleidung etc. zukommen lassen. „Mitleid“ und „Freude“ (*masarey*)/ „Dankbarkeit“ sind durch einen emotionalen Nexus miteinander verbunden, sie konstituieren eine Beziehung zwischen statusungleichen Personen(gruppen) (vgl. 10.2.1).

⁷⁸⁵ Ich muss in diesem Zusammenhang immer an das Gedicht „Herr von Ribbeck auf Ribbeck im Havelland“ denken (FONTANE 1889). Herr Ribbeck steckte sich vor seinem Tod Birnen in seine Hosentaschen, damit daraus ein Birnenbaum erwachse, an dem die von ihm geliebten Kinder sich in der Erntezeit sattessen können.

⁷⁸⁶ Die Frage, wer eine Grabstätte oder einen Ort der Erinnerung geschaffen hat, ist zentral, da sie unmittelbar mit dem Macht- bzw. Kontrollaspekt verbunden ist. Die Lebenden können die Toten kontrollieren, wenn sie es selbst sind, die das Grabmahl errichten und pflegen (oder den Bestattungs- und Verwesungsprozess auf irgendeine Weise durch kulturelle Praktiken begleiten). Bei den Tao werden die Toten in einem Küstenwald jenseits der Siedlung bestattet, dieser dient jedoch in keiner Weise als ein Ort der Erinnerung, der von den Hinterbliebenen aufgesucht werden kann (vgl. 11.2.3). Da nach der Bestattung keine weiteren rituellen Handlungen an der „Begräbnisstätte“ (*kanitowan*) durchgeführt werden, ja diese sogar nie wieder von den Angehörigen aufgesucht werden darf, können die Toten auch nicht durch Rituale an ihre Grabstätten gebunden werden. Die Tao sind ihren „Ahnen“ (*inapowan*) vergleichsweise ausgeliefert und können nur versuchen, sie durch bestimmte körperliche Praktiken und einer allgemeinen Orientierung ihres *nakenakem* am *iwawalam so tao* auf Distanz zu halten. Dadurch, dass die zu „Ahnen“ gewordenen „Alten“ (*rarakeh*) von ihrer Macht auch nach dem Tod nichts eingebüßt haben, bestätigt sich die kulturelle Logik eines unidirektionalen Segensflusses von den Toten zu den Lebenden.

Ein in körperlicher Hinsicht gesunder Vater, der „nirgendwohin geht, um zu arbeiten“ (*abo so anangayan*), wird von den Tao sozial ausgegrenzt und aufgrund seiner „Faulheit“ (*malma*) „verachtet“ (*ikaoya*). Doch seine „Hunger“ (*makcin*) leidenden Kinder, die sich noch nicht selbst ernähren können, erregen allgemein großes „Mitleid“ (*mangasi*). Die Motivation der Verwandten, diesem Haushalt weiterhin Nahrung zukommen zu lassen, besteht vor allem darin, dass die Kinder sich „sattessen“ (*mabsoy*) können.

Die traditionelle Arbeitsorganisation der Tao brachte es mit sich, dass ältere Kinder einen Großteil des Tages allein verbrachten, weil ihre Bezugspersonen Subsistenztätigkeiten nachgingen. Spätestens am Nachmittag empfanden Tao-Kinder deshalb „Hunger“ (*makcin*), der erst am Abend gestillt werden konnte, wenn die einzige vollwertige Mahlzeit des Tages nach getaner Arbeit im Familienverbund eingenommen wurde (vgl. 7.3.1 + 17.4). Das Hungergefühl besaß eine wichtige sozial-psychologische Funktion, da es die den Nahrungsmitteln zugemessene Bedeutung intensivierte. Soziale Bindungen, die über das Geben und Empfangen von Nahrung verlaufen, können nur dann effektive Wirkung zeigen, wenn das Verfügen über Nahrungsmittel eben nicht selbstverständlich ist.

Da Gefühle des „Mitleids“ (*mangasi*; *ikasi*; *makarilow*) bei den Tao an unverschuldetes körperlich-physisches Leiden und allen voran an das Empfinden von „Hunger“ gekoppelt sind, kann mangelnde Bedürfnisbefriedigung gleich welcher Art am effektivsten in dem *Idiom des Essens/ der Nahrung* artikuliert werden. Als solche nicht wahrgenommene psychisch-emotionale Bedürfnisse müssen auf eine körperliche Ebene umgeleitet werden, um auf diese Weise eine Artikulation (und indirekt eine Befriedigung) zu erfahren (vgl. KLEINMAN 1980). Wenn Tao-Kinder sagen, dass sie „Hunger“ haben, kann diese Bemerkung demnach in einem umfassenden Sinn als eine allgemein gegebene Bedürftigkeit interpretiert werden. Dies wird u. a. ersichtlich, wenn Tao-Mütter ihre Kleinkinder im Dorf „zurücklassen“ (*atayan*), weil sie auf den Feldern arbeiten müssen. Der kindliche Trennungsschmerz wird von den Bezugspersonen nicht als ein durch diese Situation gerechtfertigtes Gefühl der „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) anerkannt, sondern in das *Idiom des Essens/ der Nahrung* übertragen: Die „zurückgelassenen“ Kinder sind zu „bemitleiden“ (*mangasi*), weil niemand da ist, der ihnen etwas zu essen geben kann (vgl. 19.3.4).⁷⁸⁷

⁷⁸⁷ Als ich nach 8 Monaten Feldforschung allein auf Lanyu „zurückblieb“ (*atayan*), weil der Rest meiner Familie nach Berlin zurückkehrte, wurde mir von vielen Dorfbewohner*innen immer wieder im Vorbeigehen zugerufen: „Allein ist es langweilig.“ („一個人很無聊.“ „*Yi ge ren hen wuliao.*“). Die Emotion der „Langeweile“ (*yamangaotok*) diente als eine hinreichende Beschreibung für eine aus meiner westlichen Sicht weitaus komplexeren Gefühlslage, die neben besagter „Langeweile“ bisweilen auch „Einsamkeit“ und „Niedergeschlagenheit“ umfasste. Letztere Emotionen sind jedoch aufgrund des mit ihnen verbundenen Zustands der „Schwäche“ (*maomei*; *jimoyat*) und somit Angreifbarkeit durch *Anito*-Geistwesen in der Tao-Gesellschaft nicht artikulierbar; sie werden im Sinne von LEVY (1984) hypokognisiert. Der soziale Referenzrahmen – der bei den Tao untrennbar mit dem Nahrungskomplex verbunden ist – stellte in diesem Fall die einzige Möglichkeit dar, meiner „inneren Verfassung“ Ausdruck zu verleihen.

Das Geben von Nahrung ist ferner ein Ausdruck von „Liebe“/ „Zuneigung“ (*ikakey*), „Wertschätzung“/ „Respekt“ (*ikaglow*) und Freundschaft. Beziehungen sind häufig durch einen respektvollen Umgang geprägt, bei dem „Liebe“/ „Zuneigung“ durch Versorgungsleistungen wie dem Geben von Nahrung artikuliert werden. Die „Liebe“ der Ehepartner*innen zueinander findet ihren Ausdruck vor allem in der gegenseitigen fürsorglichen genderspezifischen Nahrungsbeschaffung: Frauen sind für die Versorgung ihrer Haushaltsgruppe mit „stärkehaltiger Nahrung“ (*kanen*) zuständig, Männern obliegt die Beschaffung „eiweißhaltiger Nahrung“ (*iyakan*). Nur wenn Frauen und Männer ihren zugewiesenen sozialen Rollen nachkommen, kann ein Haushalt mit ausgewogener, d. h. gesunder Nahrung versorgt werden (vgl. 8.2.2-8.2.3).

Freundschaften entstehen nicht, weil man viel miteinander redet, sondern weil man Tauschbeziehungen aufnimmt und sich gegenseitig zu Getränken oder dergleichen einlädt. Freundschaft ist in einem fundamentalen Sinne das Teilen von Nahrung, die gegenseitige Versorgung mit Essen. Als ich mich mit einem jungen Mann aus *Iranmeylek* anfreundete, betonte dieser, dass ich bei ihm immer zu essen bekommen könnte und dass ich mich an ihn wenden könnte, wenn ich ein Problem hätte. Interessant war, dass er das Essen an erster Stelle genannt hatte. Er verstand die Versorgung mit Nahrung, die er mir beim Schließen unserer Freundschaft zusagte, in einem durchaus umfassenden Sinn. Zunächst bedeutet die Versorgung mit Nahrung für ihn, dass ich immer zu ihm kommen konnte, wenn ich „Hunger“ hatte und zu Hause keine Lebensmittel mehr vorhanden waren („Du kannst bei mir essen, wenn du selbst nichts zu essen hast.“). Er bot mir auch an, seine Nahrungsquellen mit ihm zu teilen („Du kannst die Blätter von meinem Chili-Strauch nehmen, wenn du willst.“) Zu diesem Zweck zeigte er mir, welche Blätter ich auf welche Weise von dem Baum abzupfen konnte, um sie hiernach als Blattgemüse im Wok unter Rühren zu braten.⁷⁸⁸ Er ging aber noch weiter und stellte mir auch seine Produktionsmittel zur Verfügung, damit ich selbst Nahrung produzieren konnte („Du kannst mein Boot benutzen, wenn du willst.“). Nach diesem Verständnis gleicht Freundschaft einer Aufnahme in die eigene Verwandtschaftsgruppe; denn beim „Boot“ (*tatala*) handelt es sich keinesfalls um einen profanen Gebrauchsgegenstand, sondern um ein animiertes Objekt mit eigenen „Seele“ (*pahad*), das eine direkte Verbundenheit zu den „Ahnen“ (*inapowan*) aufweist (vgl. 5.5).

26.2.2 Das Begehren von Nahrung

Ich habe bislang dargestellt wie Tao-Bezugspersonen durch „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) induzierende Sozialisationspraktiken die als problematisch angesehenen Verhaltensweisen von älteren Säuglingen und Kleinkindern auf *negative* Weise markieren (vgl. Kap. 20-25). Sie rufen

⁷⁸⁸ Dieses freundschaftliche Angebot erfolgte, nachdem ich ihm mein Schweizer Taschenmesser geschenkt hatte.

auf diese Weise eine „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) in Tao-Kindern hervor, die dazu führt, dass diese in Leben lang vor dem „Ärger“ (*somozi*) mächtiger Anderer – „lebender Menschen“ oder Geistwesen – „Angst“ haben. Tao-Kinder sind aus einer westlichen Perspektive betrachtet durch ihre frühkindlichen Sozialisierungserfahrungen traumatisiert. Bereits subtile Ausdruckszeichen genügen, um die traumatischen Erfahrungen der frühen Kindheit auf einer vorbewussten affektiven Ebene zu reaktivieren.

Die mit „Ängstigung“ (*aniannahin*) und „Beschämung“ einhergehende Unterdrückung „negativer Emotionalität“ (*marahet so onowned*) bei Tao-Säuglingen und -Kleinkindern würde jedoch zu pathologischen Zuständen führen, wenn es nicht darüber hinaus einen kulturell definierten *positiv* konnotierten Bereich gäbe, in dem Kinder (sowie auch alte Menschen) bestimmten Bedürfnissen und Wünschen freien Lauf lassen könnten. Hierbei handelt es sich um das direkte und vehemente Einfordern von Nahrungsmitteln und Gebrauchsgegenständen, die „das Herz begehrt“, „wünscht“ (想要 *xiangyao*) oder „haben will“ (很愛有東西 *hen ai you dongxi*) (*kakzeben*; *kakdain*). Ebenso wie „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) bei den Tao eine hohe Intensität erreichen kann, so können auch die Emotionen des *kakzeben/ kakdain*-Clusters durchaus heftig ausfallen. *Kakzeben* empfindende Personen stellen sich selbst als „bedürftig“ (需要 *xuyao*) dar, um das „Mitleid“ (*mangasi*) besser situiertes und statushöherer Dorfbewohner*innen zu erheischen.

Ich bin auf die „Herzenswünsche“ (*kakzeben*) jüngere Kinder bereits im Abschnitt 19.3.4 eingegangen. Ich hatte dort den Fokus auf kindliche Frustrationserfahrungen gelegt, die von Tao-Bezugspersonen unter allen Umständen verhindert werden müssen, um die Anbindung der Freiseele *pahad* ans „körperliche Selbst“ (*kataotao*) zu gewährleisten. In diesem Abschnitt geht es mir darum aufzuzeigen, dass durch das Geben und Empfangen (sowie bisweilen auch vehemente Einfordern) von Nahrung in der Tao-Gesellschaft ein Freiraum für kindliche und allgemeine Bedürfnisbefriedigung besteht.

Ungefähr zwei Drittel der insgesamt 24 von mir zu *kakzeben* erhobenen Emotionsgeschichten weisen einen direkten Bezug zu Nahrungsmitteln auf: 1. Eine Frau „möchte“ (*kakzeben*) von ihrer „älteren Schwester“ „Fliegende Fische“ (*alibangbang*) bekommen; als sie von dieser keine Fische erhält, ist sie „verärgert“ (*mindok*). 2. Ein Mann „hofft“ (*kakzeben*), dass er bei der Schlachtung seines „älteren Bruders“ „rituelles Schweinefleisch“ (*viney*) erhält; als er leer ausgeht, ist er „enttäuscht“/ „verbittert“ (*ni kayan*) und erzählt anderen Leuten, wie „geizig“ (*yatey miraratenen*) sein „älterer Bruder“ ist. 3. Ein Mann „begehrt“ (*kakzeben*) *viney*, erhält aber wider Erwarten nichts. Er fühlt sich nun „in seinem Inneren unwohl“ (*marahet so onowned*; 心里不舒服 *xin li bu shufu*) und „grübelt“ (*pannaknakman*) darüber nach, weshalb er bei der Fleischverteilung übergangen wurde. 4. Als mehrere Tao-Männer in Taiwan in einer Fabrik arbeiten, erhalten sie von ihrem Arbeitgeber jeden

Tag dasselbe Essen. Sie „wünschen sich sehnlich“ (*kakzeben*) eine Abwechslung beim Essen. 5. Eine alte Frau sieht, wie andere eine Wassermelone essen, und empfindet nun auch ein „großes Verlangen“ (*kalowlow*; 很想吃 *hen xiang chi*; „etwas unbedingt essen wollen“) nach der Frucht. Sie sagt zu den anderen: „Ihr habt aber eine große Wassermelone!“ („你很多西瓜!“ „*Ni hen duo xigua!*“), woraufhin diese „Mitleid“ (*ipangasi*⁷⁸⁹) mit der alten Frau empfinden und ihr ein Stück Melone abgeben.⁷⁹⁰

In den oben aufgeführten Beispielen verfügt eine Person(engruppe) über eine vergleichsweise große Menge an Nahrung („Fliegende Fische“, „rituelles Schweinefleisch“, Wassermelone), und es besteht die allgemeine Erwartungshaltung, dass diese so aufgeteilt wird, dass die Angehörigen der *in-group* sowie auch zufällig anwesende andere Personen etwas davon abbekommen. Da sehr junge und „schwache alte Personen“ (*rarakeh*) in der Tao-Gesellschaft über keinen oder nur sehr wenig Einfluss verfügen, ist ihre soziale Stellung in den Tauschnetzwerken prekär. Aus Sicht eines „erfolgreichen Haushaltsvorstandes“ (*meynakem a tao*), der Fische oder *viney* verteilt, handelt es sich bei diesen Personengruppen um „nutzlose“ (*jyapsepek*; 沒有用 *mei you yong*) Randfiguren ohne „Funktionswert“ (*moyat*), vor denen man keine „Angst“ (*maniahey*) zu haben braucht und die man bei Verteilungen ggf. übergehen kann.

Die Tao empfinden für leer ausgegangene Kinder (und in gewisser Weise auch für hochbetagte „Alte“ (*rarakeh*)) „Mitleid“ (*mangasi*), da sie im Gegensatz zu gesunden und arbeitsfähigen Erwachsenen selbst nicht in der Lage sind, die von ihnen „begehrten“ (*kakzeben*; *kakdain*) Nahrungsmittel zu produzieren (vgl. 26.2.1). Die soziale Emotion „Mitleid“ muss durch praktische Handlungen sichtbar gemacht werden, sie kann nicht ausschließlich auf einer mentalen Ebene empfunden werden. Nach dem Verständnis der Tao ist deshalb das Empfinden von „Mitleid“ gleichbedeutend mit der Vergabe von Nahrung (oder dem Leisten einer konkreten Hilfestellung) an statusniedrigere Bedürftige.

Bei jüngeren Kindern kommt hinzu, dass Frustrationserfahrungen unbedingt vermieden werden müssen, da sie in ihrem *nakenakem* noch nicht genügend „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) gespeichert haben, um ihre „Freiseele“ in Disstress-Momenten an das „körperliche Selbst“ zu binden (vgl. Teil III). Tao-Kinder, die aufgrund der Behandlung ihrer Bezugspersonen „unzufrieden“ (*mindok*), „enttäuscht“ und „verbittert“ (*ni kayan*) sind, neigen bisweilen zu einem extremen, sich selbst gefährdenden Verhalten, das darin besteht, die menschliche Siedlung zu verlassen und auf eigene Faust in die „Wildnis“ der Bergwälder aufzubrechen oder sich allein an unwegsamen und gefährlichen

⁷⁸⁹ Die grammatikalische Form *ipangasi* wird verwendet, wenn der mit dem „Mitleid“/ „Mitgefühl“ verbundene Akt des Gebens (von Nahrung) betont werden soll.

⁷⁹⁰ Die anderen Beispiele bezogen sich auf den „Wunsch“ (*kakzeben*) nach Hilfe bei anstehenden Arbeitsaktivitäten, nach Kindern oder Enkeln (die alleinstehende Personen gerne gehabt hätten) und nach einer „moralisch-rechtschaffenden Gesinnung“ (*apiya so nakenakem*) der eigenen Kinder und Haushaltsangehörigen.

Küstenabschnitten herumzutreiben (siehe auch RAU & DONG 2006: 446-455). In der Vergangenheit sind immer wieder Tao-Kinder in der „Wildnis“ umgekommen, weil sie sich „verliefen“ (迷路 *mi lu*) und bei Einbruch der Dämmerung „panikartige Angst“ (*maniahey so pahad*) empfanden. Aus emischer Sicht sind die in der „tiefen Wildnis“ (*kahasan*) verschwundenen Kinder den böartigen Machenschaften der *Anito* zum Opfer gefallen (vgl. 9.2.3).

Oftmals entsteht kindliche „Enttäuschung“ (*ni kayan*), weil die Eltern die „sehnlichen Wünsche“ (*kakzeben*; *kakdain*) ihrer Kinder nicht ernst nehmen, die sich häufig auf das Essen bestimmter Lebensmittel beziehen. Seit den 1980er-Jahren haben viele Tao-Kinder ein „Verlangen“ nach industriell gefertigten Produkten wie z. B. Nudeln entwickelt. Viele Haushalte wenden einen beträchtlichen Teil ihres Einkommens auf, um Kindern den Verzehr dieser aus Taiwan importierten Lebensmittel zu ermöglichen und auf diese Weise kindliche Verzweiflungstaten, wie das unüberlegte „Weglaufen“ (*miyoyohyo*), zu verhindern.⁷⁹¹

Wann immer jemand im Dorf über einen „Süßigkeiten“ (*ikasi*)-Vorrat verfügt, versammeln sich die Kinder in seiner Nähe und verlangen ihren Anteil. Tao-Kinder können aus westlicher Sicht ziemlich dreist auftreten, um an „Süßigkeiten“ und „Snacks“ heranzukommen. Nicht selten wurde ich von 4-6-jährigen Kindern im harschen Tonfall aufgefordert, ihnen „Bonbons“ oder etwas Ähnliches zukommen zu lassen („Gib her!“; „給我了!“ „*Gei wo le!*“). Kindliches demonstratives „Begehren“ (*kakzeben*) ist auf das Einfordern von Nahrung (und gelegentlich auch Spielzeug) gerichtet, in anderen Kontexten jedoch völlig undenkbar. Durch die Schaffung eines auf Nahrung ausgerichteten Freiraums kindlicher Bedürfnisbefriedigung wird die Aufmerksamkeit von Tao-Kindern bereits frühzeitig in diese Richtung gelenkt. Durch die fortlaufende Versorgung mit Nahrung werden andere zentrale kindliche Bedürfnisse, die in der Tao-Kultur aus diversen Gründen keine Hervorhebung erfahren können, kompensiert. Auch das Bedürfnis nach „Sicherheit“ und „Geborgenheit“ (*mahanang so onowned*) wird auf diese Weise befriedigt.

„Alten Personen“ – wie etwa der Frau, die „unbedingt Wassermelone essen wollte“ (*kalowlow so somen*) –, schlägt man „Wünsche“ (*kakzeben*) ebenfalls nur ungern ab, weil von diesen im Gegensatz zu „unwissenden“ (*abo so katentengan*) jüngeren Personen eine Gefahr für Leib und Seele ausgeht. Denn hochbetagte „Alte“ sind aufgrund des im Laufe ihres Lebens erworbenen „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) in der Lage, andere zu „verfluchen“ (*mangazyazit*). Vor allem „Alte“, die über einen „schlechtem Charakter“ (*marahet so iyangey*) verfügen, neigen dazu die in ihrem „tiefsten Inneren“ (*onowned*) angesammelte „Enttäuschung“ und „Verärgerung“ „auf andere Personen zu

⁷⁹¹ Ich habe oft mitbekommen, dass Mütter (oder Großmütter) von Besuchen in der Provinzhauptstadt Taidong ihren Kindern (bzw. Enkeln) deren Leibspeisen mitbrachten (die auf Lanyu nicht erhältlich waren). Einer der wenigen Anlässe, bei denen ich beobachten konnte, dass kindliches „Weinen“ (*amlavi*) von den Bezugspersonen geduldet wurde, hatte den Auslöser, dass eine Großmutter ihrem 9-jährigen Enkel nicht wie versprochen die von ihm „geliebte“ (*makey*) Muschelsorte aus Taiwan mitbringen konnte.

übertragen“ (*paningtán do kadwán tao*). Das „Mitleid“ (*mangasi*), das viele Tao mit hochbetagten „Alten“ (*rarakéh*) empfinden, ist mit „Angst“ (*maniahéy*) vor supranatürlicher Vergeltung gepaart – auch wenn dies normalerweise nicht zugegeben werden darf. Sozial-psychologisch betrachtet ist die Induktion von „Angst“ eine Strategie mittelloser und bedürftiger „Alte“, um von besser situierten anderen Nahrung einzufordern. Das vorliegende Beispiel zeigt, wie sehr das moralische „Angst“-Gefühl in das emotionale Erleben der Tao eingeflochten ist und dass praktisch keine emotionale Qualität in Isolation von diesem existenziellen Gefühl empfunden werden kann.

Der „Wunsch, bestimmte Nahrungsmittel zu haben“ bzw. zu „besitzen“ (*kakzeben*), wird im Verlauf der Entwicklung in das Status- und Prestige-System der Tao eingebunden. Die emsige Arbeitsweise der Tao wird dadurch motiviert, dass eine Person, die viel produziert, auch viel verteilen kann. Durch die Erweiterung des sozialen Netzwerks gewinnen Personen (bzw. Haushalte) an Ansehen. Ökonomische „Stärke“ (*moyat*) ist im traditionellen System der Tao gleichbedeutend mit der Schaffung einer großen Gruppe an Gefolgsleuten, die sich im Konfliktfall oder in Krisenzeiten auf die eigenen Seite schlagen würden (vgl. 6.5).

Der Gabentausch und die ganzheitliche Ausrichtung der Arbeit⁷⁹² haben bei den Tao ein System hervorgebracht, in dem Nahrungsproduktion und soziale Integration auf beinahe unlösbare Weise miteinander verbunden sind: Dem „Körper“ (*kataotao*) kommt in diesem System ein zentraler Stellenwert zu, denn ein gesunder und kräftiger „Körper“ ermöglicht es einer Person, produktiv tätig zu sein, d. h. Nahrungsmittel anzubauen oder zu erbeuten, die nun durch den Gabentausch in soziales Kapital umgewandelt werden können. Da die Tao „Gleiches gegen Gleiches“ tauschen (also z. B. „Fliegende Fische“ gegen „Fliegende Fische“; vgl. YU 1991), besteht der diesen Transaktionen zugrundeliegende Zweck nicht im Erlangen bestimmter Ressourcen, sondern im Aufbau eines sozialen Netzwerks, das auf fundamentale Weise „Sicherheit“ (*mahanang so onowned*) gewährt. Die Schaffung sozialer Garantien durch die Einbettung der einzelnen Haushalte in das System des Nahrungstausches kann als eine Form der Überwindung der frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) bei den Tao angesehen werden.

26.2.3 Sich „satt essen“ können

Mit dem „Begehren“ (*kakzeben*) nach Nahrung verbunden ist die Motivation sich „satt essen“ (*mabsoy*) zu können. Die Jahrhunderte währende Bedrohung durch „Hunger“ (*makcin*) und die in regelmäßigen Abständen immer wieder auftretenden Nahrungsmittelknappheiten haben ihre Spuren im emotionalen und affektiven Erleben der Tao hinterlassen, die auch heute noch nachwirken (vgl. 3.1.3). Immer

⁷⁹² Mit „ganzheitlicher Ausrichtung der Arbeit“ will ich sagen, dass es bei den Tao – von der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung einmal abgesehen – keine funktionale Arbeitsteilung gibt; alle Tao erledigen – zumindest in der traditionellen Lebensweise – dieselben Aufgaben.

wieder wird in den von mir erhobenen emotionalen Geschichten das Vorhandensein bzw. die Abwesenheit von Nahrung thematisiert: Nahrung, die von anderen verteilt und in Empfang genommen wird; Nahrung, die zusammen mit anderen konsumiert wird; Nahrung, die produziert und zur Schau gestellt wird; die „Mühen“ (*ikazikna*), die es gekostet hat, Nahrung herbeizuschaffen; Nahrung, die nicht verfügbar ist; der Diebstahl von Nahrung usw.

Ein weiteres großes Problem war früher die fehlende medizinische Versorgung auf Lanyu. Vom Einsalben mit Schweinefett und dem Sammeln heilender Nahrungsmittel einmal abgesehen hatte es in der traditionellen Zeit kaum lindernde Mittel gegeben, auf die im Krankheitsfall zurückgegriffen werden konnte. Bei drohenden Gefahren sowie in Zeiten „familiärer Krise“ (*alalow*) versuchen die Tao, bei ihren „Ahnern“ (*inapowan*) „Mitleid zu erwecken“ (*mapasyasi*) damit diese ihnen zur Hilfe kommen.⁷⁹³ Durch die Meidung gefährlicher Orte und konzentriertes, schweigendes Arbeiten sollen Unfälle vermieden werden. Kranke Personen werden für gewöhnlich isoliert, um Ansteckungen zu vermeiden.⁷⁹⁴

Ganz anders stellt sich die Situation in den modernen westlichen Gesellschaften dar, in denen „Hunger“ seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs keine ernstzunehmende Bedrohung mehr darstellt. Eine bloße Befriedigung physischer Grundbedürfnisse reicht nicht (mehr) aus, um aus den Angehörigen westlicher Mittelschichten zufriedene Zeitgenoss*innen zu machen. Die fortschreitende Verbesserung der medizinischen Versorgung hat in den westlichen Ländern vielen Krankheiten und Verletzungen ihren Schrecken genommen. Viele Personen arbeiten heute in sitzenden Positionen, wobei ihre Arbeitszeit aufgrund vertraglicher Anwesenheitszeiten geregelt wird und nicht auf der Grundlage eigener körperlicher Bedürfnisse. In Europa ist in den vergangenen Jahrhunderten eine Ethnotheorie des „Körpers“ entstanden, bei der dieser als eine Art Maschine angesehen wird. Geht etwas kaputt, so kann man es im zunehmenden Maße ersetzen (z. B. durch das Einsetzen künstlicher Hüftgelenke). Angehörige der westlichen Mittelschichten betreiben freiwillig gefährliche Sportarten wie Skilaufen oder Fallschirmspringen.⁷⁹⁵

Die Überlebensbedingungen auf Lanyu brachten es hingegen mit sich, dass der Erhalt und die Stärkung des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) durch regelmäßige Nahrungszufuhr von den Tao als zentral angesehen wurden. Aus Sicht der Tao sind nicht-fokussierter „Ärger“ (*somozi*) und „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) bedrohliche Körperzustände, die letztlich dazu führen können, dass die „Freiseele ihren Halt [am ‚körperlichen Selbst‘] verliert“ (*abo so panaptan so pahad*) und

⁷⁹³ In den meisten Haushalten wird auch heute noch der Ahnenglaube praktiziert – auch wenn dies christlichen Überzeugungen widerspricht.

⁷⁹⁴ Ansteckende Krankheiten traten meines Wissens erst nach dem Kulturkontakt mit Japan auf. Es ist davon auszugehen, dass die Erfahrungen der Tao mit der Cholera und der Influenza zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu einer Modifizierung bestimmter Vorstellungen und Praktiken geführt haben (vgl. Kap. 3).

⁷⁹⁵ Die Tao hingegen verbringen ihre „Freizeit“ ausschließlich im Dorf. Sie sitzen zusammen auf dem *tagakal* oder ruhen sich zu Hause aus. Körperlicher Aktionismus aus anderen Beweggründen als der Nahrungsbeschaffung oder des Gelderwerbs ist ihnen fremd. Der „Körper“ (*kataotao*) soll nach Möglichkeit nicht unnützlich in Gefahr gebracht werden.

„davonfliegt“ (*somalap so pahad*). In früheren Zeiten wäre aufgrund des produktiven Ausfalls bei einer zu lange andauernden Trauerphase nach dem Tod eines Angehörigen das physische Überleben der Haushaltsgruppe in Gefahr gewesen, da die Tarofelder der Tao eine ständige Bewirtschaftung erfordern.

Die Konsumtion von Nahrung bei den Tao muss in affektiv-phänomenologischer Hinsicht aus der Perspektive von Menschen verstanden werden, die es bis in die jüngere Vergangenheit hinein trotz harter körperlicher Arbeit nicht immer vermochten, sich „satt zu essen“ (*mabsoy*). Unter den Bedingungen periodischer Nahrungsmittelknappheit konnten die Tao bis vor wenigen Dekaden regelrecht fühlen, wie die in der Nahrung enthaltene Energie vom eigenen „Körper“ (*kataotao*) aufgenommen wurde. Der im Taro enthaltene Segen der „Ahnen“ (*inapowan*) wurde nicht auf abstrakte Weise (wie etwa bei einer Banktransaktion) auf den „Körper“ übertragen, er war vielmehr leibhaftig spürbar. Die wohltuende Wärme beim Verzehr von Schweine-, Ziegen- und Hühnerfleisch sowie bei bestimmten Fischen war ein Hinweis auf die Beseeltheit dieser „Körper“, deren Lebensenergie auf die das Fleisch konsumierenden Menschen überging.⁷⁹⁶ Der nicht garantierte Zustand des „Sattseins“ wurde als ein „beglückendes“ (*apiya so onowned*) und „sicheres Gefühl“ (*mahanang so onowned*) empfunden, als ein Segen, der in einer temporären Überwindung des „Hungers“ bestand.⁷⁹⁷

26.2.4 Statusevaluationen: Menge, Qualität und Reihenfolge

Da bei den Tao das Geben und Empfangen von Nahrung emotionale Wärme erzeugt, erfährt auch die Allokation von Nahrung eine besondere Aufmerksamkeit. Nahrung kann sowohl innerhalb eines Haushalts als auch zwischen den Haushalten niemals auf „beliebige“ (*pizavozavoza*) Weise verteilt werden; immer sind die Regeln der Altershierarchie sowie die sozialen Grenzziehungen zwischen *in-group* und *out-group* zu beachten (vgl. 4.5). Die durch die Nahrungszuteilung erfahrene Statuszuschreibung einzelner Personen oder Haushaltsgruppen bemisst sich im Wesentlichen an 1. der Menge der erhaltenen Nahrung; 2. ihrer Qualität; und 3. der Reihenfolge ihrer Vergabe.

Früher, als es weniger Nahrungsmittel zu essen gab als heute, war genau festgelegt, wer welchen Teil von den „Fliegenden Fischen“ (*alibangbang*) konsumieren durfte: Die Großeltern erhielten die Fischköpfe, die Eltern die vorderen Mittelstücke, die „älteren Geschwister“ (*kaka*) die

⁷⁹⁶ Ein Wärmegefühl stellt sich im Übrigen auch ein wenn die Tao Betelnüsse kauen.

⁷⁹⁷ Ich verwende in den beiden letzten Absätzen die Vergangenheitsform, da heute die allermeisten Tao ausreichend zu essen bekommen und nicht mehr an „Hunger“ leiden. Allerdings sind die mit der Nahrungsaufnahme verbundenen kulturellen Vorstellungen und affektiv-phänomenologischen Empfindungen noch nicht zum Erliegen gekommen. Auch wenn sich die Rahmenbedingungen auf Lanyu in den letzten Jahren gravierend verändert haben, bestehen viele traditionelle Werte fort. Der andauernde Transformationsprozess vollzieht sich in den verschiedenen Lebensbereichen in unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Bestimmte weltanschauliche Überzeugungen halten dem sozio-kulturellen Wandel länger Stand als andere. Hierzu gehören z. B. der Ahnenglaube und die Annahme der Existenz böser Geister sowie Vorstellungen von Persönlichkeit (aus denen sich wiederum kulturspezifische Vorstellungen der Kinderpflege und -erziehung ableiten).

hinteren Mittelstücke und die „jüngeren Geschwister“ (*wari*) die Fischschwänze. Da heute mit modernen Motorbooten wesentlich mehr „Fliegende Fische“ (*alibangbang*) gefangen werden können als noch in den 1970er-Jahren, wird die oben beschriebene Aufteilung der Fische in den meisten Familien nicht mehr praktiziert (vgl. 7.3.1).

Die Ausgabe des Essens folgt nach dem Senioritätsprinzip. Wenn Taro oder Süßkartoffeln aus einer gemeinsamen Schüssel gegessen werden, langen immer zuerst die „Alten“ (*rarakeh*) in die Schüssel und zuletzt die jüngeren Kinder. Während und nach dem Essen dürfen die Jüngeren nur reden, wenn sie direkt von den Älteren angesprochen werden; ansonsten haben sie zu schweigen (vgl. 8.1). Früher wurde bei den Mahlzeiten noch viel mehr auf formale Gesten und Sitzpositionen geachtet, als dies heute der Fall ist. Tao-Kinder mussten mit gespreizten Fingern Fischbrühe trinken, um so ihrer „Dankbarkeit“ (*isarey; somarey*) und „Demut“ (*ikaglow*) Ausdruck zu verleihen. Nach dem Essen ist es in vielen Familien auch heute noch obligatorisch, dass sich Kinder bei allen an der Nahrungsproduktion beteiligten älteren Haushaltsangehörigen für das Essen „bedanken“ (*ayoyin*) (vgl. 26.2.1).

Generell gilt, dass Kinder sich nicht selbst das Essen nehmen dürfen, die Bezugspersonen teilen ihnen ihren Anteil zu. Wenn Kinder mit der Menge oder Qualität des ihnen zugeteilten Essens „unzufrieden“ (*mindok*) sind, dürfen sie sich nicht lauthals beklagen; stattdessen überwiegen stille Formen des Protests, etwa durch ein „Vorschieben der Unterlippe“ (*ikalangongoy*), das als eine Form des „Schmollens“ angesehen werden kann. Ältere Kinder äußern ihre „Unzufriedenheit“ beim Essen, indem sie ihre Schüssel beiseiteschieben und demonstrativ von ihren Bezugspersonen „wegblicken“ (*jiozayan*). Soweit möglich versuchen, (Groß-)Mütter in ihrem Selbstverständnis als Ernährerinnen der Kinder auf deren „Wünsche“ (*kakzeben; kakdain*) einzugehen (vgl. 19.3.4 + 26.2.2).

Die Tao vergleichen für gewöhnlich sehr genau, wer wieviel von einer Speise erhalten hat. Innerhalb der egalitär ausgerichteten Altersgruppe besteht die Vorstellung und Erwartungshaltung, dass alle Personen genau gleich behandelt werden. Ein Kind, das bei der Essenzuteilung weniger Essen als ein gleichaltriges anderes Kind bekommt, ist mit großer Wahrscheinlichkeit „verstimmt“ (*mindok*). Es fühlt sich von der Nahrung gebenden Bezugsperson ungeliebt, es erfährt die (aus seiner Sicht) zu kleine Portion als eine negative Evaluation seiner Gesamtperson. Menge, Qualität und Reihenfolge der Essensausteilung sind zentrale Marker, die den sozialen Status einer Person verhandeln und sich direkt auf ihr Selbstwertgefühl auswirken.

Ein älteres Kind, das in der traditionellen Zeit zum ersten Mal anstelle des für „jüngere Geschwister“ vorgesehenen Fischschwanzes ein hinteres Mittelstück der „Fliegenden Fische“ (*alibangbang*) zugeteilt bekam, empfand neben „Freude“ (*masarey*), „Dankbarkeit“ (*somarey; isarey*) und einem „unspezifisches Glücksgefühl“ (*apiya so onowned*) auch heimlichen „Stolz“ (*mazwey*) über den eigenen Statuszuwachs. Eine bevorzugte Behandlung bei der Essensausgabe erfolgte, wenn Kinder sich erstmals an der Nahrungsproduktion auf den Feldern beteiligt hatten. Die Aussicht auf eine

größere Essensportion – bzw. überhaupt die Möglichkeit, sich „satt essen“ (*mabsoy*) zu können – dürfte damals Kinder und Jugendliche motiviert haben, sich möglichst früh an der Feldarbeit zu beteiligen.

Während des „Ahnenopfers“ (*mamaring so kanen*) vergibt ein Haushaltsvorstand an all diejenigen Haushalte „rituelles Schweinefleisch“ (*viney*), mit denen er Nahrungsaustauschbeziehungen aufrechterhält. Der Erhalt dieses „Fleisches“ drückt aus: „Wir sind miteinander verwandt oder befreundet, wenn ihr ein Problem habt, helfen wir euch.“ Der Haushaltsvorstand verfügt bei der Fleischverteilung über eine Liste, von der er die Namen der zu berücksichtigten Personen in der Reihenfolge ihrer Wichtigkeit abliest. Nahverwandte erhalten für gewöhnlich als erstes *viney*, auch kann es sein, dass sie qualitativ höherwertige Fleischstücke bekommen. Die „respektablen Alten“ (*rarakeh*) aus der „erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe“ (*zipos*) des Haushaltsvorstandes sitzen abseits der sich vor dem Haus des Fleischgebers versammelnden Menge auf dem *tagakal* und verspeisen die Leber der geschlachteten Tiere. Alle übrigen warten schweigend, bis sie an die Reihe kommen. Jeder von ihnen erhält exakt den gleichen Anteil.

Obwohl Brüder idealerweise bei den Tao zusammenhalten, kommt es relativ oft vor, dass „jüngere Brüder“ (*wari*) bei der Fleischverteilung ihrer „älteren Brüder“ (*kaka*) unberücksichtigt bleiben. Für die leer ausgehenden „jüngeren Brüder“ ist der auf diese Weise erfolgende Beziehungsabbruch nur schwer zu ertragen. In der Symbolsprache des Nahrungsaustauschs bedeutet das Entsagen von *viney*, dass sie „zu nichts nütze sind“ (*abo so angangayan; abo so katentengan; jypapepek*) und in der Tao-Gesellschaft über keinerlei „Funktionswert“ (*moyat*) verfügen. Die „jüngeren Brüder“ reagieren unterschiedlich auf die ihnen zugefügte „Beschämung“ (*jyasnesnekan*): Einige von ihnen fangen an zu „grübeln“ (*pannaknakman*) und gelangen schließlich zur Einsicht, dass sie sich beim Arbeiten mehr anstrengen müssen, um ihre Statusposition innerhalb der sozialen Gemeinschaft zu verbessern; andere wiederum „hegen in ihrem Inneren einen Groll“ (*somozi do onowned*) auf die „älteren Brüder“ und warten z. T. über Jahre, bis sich eine Gelegenheit bietet, es diesen „heimzuzahlen“ (*patonggalen*) (vgl. 6.5).

26.3 Der Entwicklungsaspekt: „Körper“, Nahrung und „kulturelles Wissen“

Das Geben und Empfangen von Nahrung als eine kulturspezifische Form der Generierung emotionaler Wärme durchläuft einen Entwicklungsprozess, der sich in die Lebensabschnitte „von den Bezugspersonen umsorgter Säugling“, „Nahrung empfangendes Kind“, „Nahrung gebender Jugendlicher/ Erwachsener“ und „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) vermittelnder ‚Alter‘ (*rarakeh*)“ untergliedert. In den ersten beiden Lebensabschnitten wird Nahrung an „unwissende“ (*abo so katentengan*) Kinder verabreicht, sei es durch das Stillen mit der Brust oder durch das Geben fester Nahrung. In dem darauffolgenden Abschnitt fungieren erwachsene Personen als Nahrungsgeber*innen: Sie produzieren Nahrung und verteilen diese an die Angehörigen der *in-group*. Im letzten Abschnitt

teilen „respektable Alte“ das im Laufe ihres Lebens erworbene „Wissen“ mit ihren gleichgeschlechtlichen Kindern und „erklären“ (*nanaon*) diesen wie sie auch unter widrigen Umständen genügend Nahrung produzieren können, um auf Lanyu zu überleben.⁷⁹⁸

26.3.1 Vom umsorgten Säugling zum Nahrung empfangenden Kleinkind

Bei der Behandlung der sozialisationsrelevanten Interaktionsmuster habe ich dargestellt, wie sich in sozial-räumlicher Hinsicht die Interaktionsmuster zwischen Kindern und ihren Bezugspersonen bei den Übergängen vom Säuglings- zum Kleinkindalter und vom Kleinkindalter in die Kindheitsphase verändern: In der Säuglingsphase verbleiben Kinder in der unmittelbaren Nähe ihrer Bezugspersonen, in der Kleinkindphase in Sichtweite und in der Kindheitsphase durchstreifen sie bereits in relativer Unabhängigkeit das Dorf und seine nähere Umgebung (vgl. Kap. 16-17).

Bezugspersonen sind in der Regel nur so lange bereit, körperliche Versorgungsfunktionen für ihre Kinder auszuführen, so lange diese noch nicht in der Lage sind, sich selbst zu helfen. Das Selbstmachen wird zu einem möglichst frühen Zeitpunkt von den Tao gefördert, weil zum einen in der traditionellen Zeit körperliche Funktionalität für das Überleben der Kinder entscheidend war und zum anderen die Arbeitslasten der Erwachsenen und älteren Geschwister keine übermäßig lange intensive Betreuung der Kinder ermöglichten. Auf das kindliche Bedürfnis nach körperlicher Nähe, vor allem nach dem Getragenwerden, kann zum Ende der Kleinkindphase von den Bezugspersonen nicht mehr eingegangen werden, weil nun „jüngere Geschwister“ (*wari*) der intensiven Primären Pflege und des Körperkontakts bedürfen. Der genaue Zeitpunkt der körperlichen Abnabelung variiert je nach Geburtenfolge und Größe des Betreuungsnetzes. An die Stelle des direkten Körperkontakts tritt nun mehr und mehr das Geben und Empfangen von Nahrung als eine reifere Form der emotionalen Wärme (vgl. 19.3.4).

Ebenso wie „Körper“ (*kataotao*) und Nahrung in einem Verhältnis zueinander existieren – der „Körper“ bedarf fortlaufend der Nahrung, um fortbestehen zu können – stehen auch Primäre Pflege/ Körperkontakt und das Geben von Nahrung in einem Verhältnis zueinander; ersteres ist eine *proximale* Form der emotionalen Wärme, letzteres eine *distale*. Von der Kleinkindphase an beginnen allmählich distale elterliche Strategien zu dominieren. Der Wechsel von proximalen hin zu distalen elterlichen Strategien geht mit der Einführung von Erziehungsmethoden einher, die nun im zunehmenden Maße die auf einer Induktion von „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) basierenden Sozialisationspraktiken ablösen. Diese Veränderungen sind möglich, weil Kinder vom frühen Kleinkindalter an über ausreichend kognitive Fähigkeiten verfügen, um einfache sprachliche

⁷⁹⁸ Interviews mit „respektablen Alten“ (*rarakeh*) sind oft schwierig durchzuführen, da diese aus verständlichen Gründen zögern, das für die eigenen Nachkommen bestimmte „Wissen“ (*katentengan*) an „kulturell Außenstehende“ (*dehdeh*) weiterzugeben. Eine Möglichkeit, das „Wissen“ der „Alten“ zu erwerben, besteht im der Überreichen einer (materiellen) Gegengabe (vgl. 2.7).

Zusammenhänge zu verstehen. Der Übergang vom Körperkontakt-System hin zu einem auf der Allokation von Nahrung basierenden System wird von elterlichen „Instruktionen“/ „Belehrungen“ (*nanaon*) begleitet.

26.3.2 Vom kindlichen Nahrungsempfänger zum jugendlichen Nahrungsversorger

Die Tao in *Iranmeylek* nehmen heute allgemein an, dass die „Seelen“ (*pahad*) 12-jähriger Kinder soweit gefestigt sind, dass sie auch unter Stress in der Alleinsituation am „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) verhaftet bleiben. Mütter nehmen von diesem Alter an ihre Kinder mit aufs Feld, Väter gehen zusammen mit ihren Söhnen angeln. In der konkreten Situation und am praktischen Beispiel lernen Kinder (bzw. Jugendliche) nun die traditionellen kulturellen Praktiken und technischen Fertigkeiten der Tao von ihren gleichgeschlechtlichen Elternteilen. Der traditionale Entwicklungspfad sieht vor, dass sie das von den Erwachsenen vermittelte „kulturelle Wissen“ (*katentengan*) in ihrem *nakenakem* aufnehmen und fortan selbst in der Lage sind, Nahrung zu produzieren; d. h. sie verändern auf diese Weise ihren Status von einem bloßen Nahrungsempfänger hin zu einem Nahrungsgeber, der bald „schwächere“ (*maomei*; *jimoyat*) andere mit versorgen wird.

26.3.3 Hilfe zur Selbsthilfe durch sukzessiven Erwerb „kulturellen Wissens“

Im Laufe des Lebens findet eine sukzessive Distanzierung von körperlichen Prozessen statt, die in gewisser Weise für den allgemeinen menschlichen Entwicklungsverlauf typisch ist, von den Tao aber eine besondere kulturelle Bedeutung beigemessen bekommt (vgl. Kap. 7). Im Erwachsenenalter übernimmt das von den „respektablen Alten“ (*rarakkeh*) überlieferte „kulturelle Wissen“ (*katentengan*) eine ähnliche Funktion wie die einst dem Kleinkind gereichte Süßkartoffel. Im Kleinkindalter diente die von den Bezugspersonen erhaltene Nahrung als ein „Tröster“, der Tao-Kindern suggerierte, dass sie von der arbeitenden Mutter nicht vergessen worden sind und dass bestimmte mit ihr assoziierte fürsorgliche Aspekte weiterhin bei ihnen anwesend sind (vgl. 26.1.2). Das „kulturelle Wissen“ stellt im fortgeschrittenen Alter das Medium dar, durch welches der Bund mit den „Ahnen“ (*inapowan*) aufrechterhalten werden kann. Es ist *Hilfe zur Selbsthilfe*, denn es ermöglicht gesunden erwachsenen Personen, für sich und ihre Angehörigen ein Auskommen auf Lanyu zu erwirtschaften. Die kulturelle Wissenstradierung stellt die reifste und reinste Form der emotionalen Wärme dar. Sie ist ein Geschenk von den „Ahnen“, das von den Lebenden nicht erwidert werden kann.

Die „Alten“ nehmen dabei eine Vermittlerposition zwischen den „Ahnen“ und ihren Nachkommen ein, sie achten darauf, dass die „anzestralen Tabus“ (*makanyo*) von den Tao eingehalten werden. Anzestrales „Wissen“ ist sowohl praktisch als auch rituell, es umfasst den Bau der „großen Boote“ (*cinedkeran*) und „semi-terrestrischen Behausungen“ (*vahey*), die Kultivierung des Taros, aber auch die Anfertigung von Werkzeugen, rituellen Waffen und Kleidung, die in der traditionellen

Lebensweise benötigt wurden.⁷⁹⁹ Das althergebrachte „Wissen“ ist heilig, weil es den Tao ermöglicht, die Kräfte des Universums zu ihrem Vorteil zu nutzen. Durch Wissenserwerb und Einhaltung der „Tabus“ können die „lebenden Menschen“ die Landschaft nach ihren Bedürfnissen gestalten. Ein wichtiger Faktor dabei ist die Irrigation der Tarfelder und Bewässerung der Obstgärten. Die richtige Nutzung des heiligen „Quellwassers“ (*ranom*) lässt immer wieder aufs Neue die im Boden enthaltenen unsichtbaren Dinge gedeihen. „Wasser“ und „Wissen“ sind letztlich eins; sie bringen beide zusammengenommen sicht- und tastbare Früchte hervor, also neue Körper, die man essen kann. Die Transformation aus Unsichtbarem in Sichtbares kann jedoch nur gelingen, wenn der Bund mit den „Ahnen“ ungestört ist (vgl. Kap. 10).

26.4 Generierung von „Sicherheit“ durch Nahrungstausch

In diesem Abschnitt fasse ich noch einmal zusammen, auf welche Weise Soziales und Ökonomisches bei den Tao miteinander verwoben sind. Beide Domänen lassen sich kaum voneinander trennen, da die Methoden der Nahrungsproduktion auf dem körperlichen Einsatz des einzelnen basieren und es darüber hinaus auf Lanyu – von der Unterteilung in genderspezifische Arbeitstätigkeiten einmal abgesehen – keine funktionale Arbeitsteilung gibt, nach der Hierarchien ausgebildet werden könnten. Soziale Integration, Teilhabe am System des Nahrungstausches, Erwerb von sozialem Prestige sowie die Größe der Gefolgschaft bedingen sich gegenseitig (vgl. 6.5).

Wenn Personen täglich miteinander verkehren und „zusammen essen“ (*maciakan so kanen*), entsteht „Zugehörigkeit“ (*belonging*) zu einer sozialen Gruppe. Das „Teilen“ und „gemeinsame Genießen“ (分享 *fenxiang*) von Nahrung ruft ein Gefühl emotionaler Wärme hervor, das mit Empfindungen der „Geborgenheit“ und „Sicherheit“ (*mahanang so onowned*) einhergeht. Das „tiefste Innere“ (*onowned*) befindet sich in einem „ruhigen“ (*mahanang*) Zustand, weil für das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) genügend Nahrung vorhanden ist, um sich „satt zu essen“ (*mabsoy*). Die ständige Interaktion mit den Personen der *in-group* suggeriert, dass „immer jemand da sein wird, der einen mit Nahrung versorgt“.

„Zusammen essen“ (*maciakan so kanen*) und „nicht zusammen essen“ (*jimaciakan so kanen*) sind auf fundamentale Weise Ausdruck sozialer Beziehungen. Diejenigen, die zusammen Nahrung konsumieren – sei es in der sozialen Situation oder getrennt an verschiedenen Orten – sind miteinander verwandt oder befreundet, zwischen ihnen besteht eine Beziehung der *Relatedness*. Personen, mit denen man „weder zusammen isst“ noch Tauschbeziehungen aufrechterhält, gehören hingegen der *out-group* an. Während „Fremde“ (*kadwan tao*) ggf. durch Aufnahme von Tauschbeziehungen in die *in-*

⁷⁹⁹ Aus einer marxistischen Perspektive heraus könnte man sagen, dass die „Alten“ (*rarakeh*) die Kontrolle über die Produktionsmittel ausüb(t)en. Dies schließt jedoch die supranatürlichen Vorstellungen aus, die untrennbar mit den materiellen Objekten und ihrer Anfertigung verwoben waren (bzw. sind).

group aufgenommen werden können, ist dies bei „Feinden“ (*ikavosoyan*) unmöglich. Niemals würden die Tao mit ihren „Feinden“ zusammen Nahrung „teilen“, geschweige denn konsumieren (vgl. 4.5).

Wenn die Tao „sich entspannen“ (*ipeylamney*) und auf dem *tagakal* zusammensitzen und sich unterhalten, werden von ihnen in der Regel (alkoholische) Getränke, Betelnüsse oder sonstige Nahrungsmittel konsumiert. Das Konsumieren und „Teilen“ von Nahrung ist ein wesentlicher Bestandteil jeglicher sozialer Interaktion. Ohne die Meta-Sprache des Gabentausches gelingt es nicht, eine „angenehme Stimmung“ zu erzeugen, in der sich alle „wohl fühlen“ (*apiya so onowned*). Das Medium „Sprache“ (*ciring*) ist hierzu allein nicht in der Lage.

Die Tao wollen, können und dürfen traditionelle Nahrungsmittel, die sie selbst produziert haben, nicht verkaufen, da dies – wie sie selbst klar erkennen – zu einem Zusammenbruch ihrer sozialen Ordnung führen würde, die auf dem Gabentausch basiert.⁸⁰⁰ Aus diesem Grund erhalten Tao-Kinder in den staatlichen Schulen aus Taiwan importiertes Essen (und nicht traditionale Nahrungsmittel), was wiederum zu ihrer fortschreitenden Sinisierung beiträgt.

26.4.1 Sichtbarwerdung der Gefolgschaft

Wenn sich in *Iranmylek* ein Todesfall ereignet hat, versammeln sich am Abend die Verwandten und Freunde des Verstorbenen vor seinem Wohnhaus, um gemeinsam zu „trauern“ und die Hinterbliebenen zu „trösten“ – eine Praxis, die von den Dorfbewohner*innen *mi sagsagpowan* genannt wird (vgl. 19.2.2). Da sich die Haushaltsangehörigen des Verstorbenen ins Innere der *vahey* zurückziehen müssen, um die Bestattung vorzubereiten und von ihnen sowie auch ihrem Haushalt eine starke „Verunreinigung“ (*matuying*) ausgeht, findet normalerweise keine direkte Kommunikation zwischen den draußen versammelten Gästen und den Hinterbliebenen statt. Der von den Gästen gespendete „Trost“ wird durch ihre physische Anwesenheit ausgedrückt. Durch ihr Erscheinen vermitteln sie den Trauernden das Gefühl, in dieser schwierigen Situation nicht allein dazustehen. Durch die Praxis des *mi sagsagpowan* wird die Gefolgschaft des trauernden Haushalts sichtbar; sie setzt sich aus all denjenigen Haushalten zusammen, mit denen die Hinterbliebenen Nahrungstauschbeziehungen aufrechterhalten.

An wichtigen Feiertagen laden sich Verwandte und Freunde gegenseitig zu Festessen ein, bei denen große Mengen an Nahrung zur Schau gestellt werden (vgl. 9.2.2). Ein Haushalt kann auf diese Weise seinen sozio-ökonomischen Status gegenüber den Mitgliedern der *in-group* demonstrieren. Menge und Qualität der Speisen verweisen auf das *moyat* des betreffenden Haushalts, der aufgrund der „Fähigkeit“ seiner Mitglieder in der Lage ist, all diese verschiedenen Nahrungsmittel zu organisieren.

⁸⁰⁰ Einige Tao sehen im System des Nahrungstauschs einen Gegenentwurf zur neoliberalen Wirtschaftsordnung, die heute auch in Taiwan ihre Blüten treibt. Dies hält manche von ihnen aber nicht davon ab, genauestens zu verfolgen, welche Preise bestimmte Fisch-, Krebs- oder Muschelarten in Taiwan erzielen. Jedes Mal, wenn ich bei der Einladung zu einem Festessen Hummer gegessen habe, wurde mir vom Gastgeber vorgerechnet, wie viel man für ein Kilo dieser begehrten Speise hätte bezahlen müssen.

Ein vollständiges Speisenangebot kann nur präsentiert werden, wenn ein Haushalt über eine ausgewogene demographische Zusammensetzung verfügt und in diverse Tauschnetzwerke eingebunden ist. Die geladenen Gäste bleiben für gewöhnlich nur kurz und ziehen dann zum nächsten Haushalt weiter. Sie konsumieren nur eine Kleinigkeit, die eindrucksvoll arrangierten Speisen werden kaum angetastet. Erst am Abend, wenn sich alle gegenseitig besucht haben, werden die übriggebliebenen Nahrungsmittel innerhalb des verwandtschaftlichen Netzwerkes verteilt.

Ein entscheidender Punkt bei den zeitgleich abgehaltenen Festbanketten ist die Möglichkeit eines Vergleichs der dargebotenen Speisen. Ohne dass hierüber geredet werden müsste, können die Personen der *in-group* anhand der Menge und Qualität der in den diversen Haushalten zur Schau gestellten Nahrung die Statuspositionen der Haushalte (inklusive ihres eigenen) bestimmen. Soziale Beziehungen können durch die Meta-Sprache der Nahrung *sichtbar* gemacht werden.

26.4.2 Vitaler „Ärger“ erzeugt Nahrung

Bereits in Abschnitt 12.5.1 habe ich den Zusammenhang zwischen „Ärger“ (*somozi*)-Regulation und traditionaler Subsistenzwirtschaft angesprochen. Der „im Inneren zurückbelassene Ärger“ (*somozi do onowned*), der innerhalb des Dorfes aufgrund der Regeln der Altershierarchie (vgl. 8.1) und der allgemein bestehenden sozial-relationalen Orientierung der Tao (vgl. 14.1) nicht gezeigt werden darf, wird von arbeitsfähigen Individuen als vitale Energie auf die Felder oder ans Meer getragen, wo er in „Ausdauer“ und „Kraft“ (*moyat*) umgewandelt wird, die erforderlich sind, um größere Mengen an Nahrung zu produzieren. Nur durch beständiges und „fleißiges“ (*moyat*) Arbeiten können die Tao in ihrer Gesellschaft soziales Ansehen erwerben. Dieses ist notwendig, um eine größere Gefolgschaft hinter sich zu vereinen und durch kontinuierliches Geben und Empfangen von Nahrung ein Gefühl der „Sicherheit“ (*mahanang so onowned*) zu generieren. Da insbesondere jüngere und statusniedrige Personen innerhalb der Dorfgemeinschaft kaum Möglichkeiten haben, ihre „im Inneren verborgenen negativen Gefühle“ (*marahet so onowned*) auf kulturkonforme Art und Weise freizusetzen (bzw. in etwas „Gutes“ (*apiya*) zu transformieren), kommt der Lenkung des „Ärgers“ (*somozi*) in außerhalb des Dorfes gelegene Gefilde eine wichtige regulative Funktion zu, ohne die weder die psychisch-emotionale Integrität des Einzelnen noch der soziale Zusammenhalt des Gemeinwesens gewährleistet werden könnte.

Das „mühsame“ (*ikazikna*) und arbeitsintensive Anlegen neuer Felder⁸⁰¹ und – in der traditionellen Lebensweise – das Rudern der Boote erfordert(e) den gezielten Einsatz großer „Körperkräfte“ (*moyat*), der dadurch belohnt wird (wurde), dass die Tao Taros und Fische erhalten (erhielten). Die Einweihung eines *cinedkeran* ist ein Anlass, bei dem vitaler „Ärger“ (*masozi; somozi*)

⁸⁰¹ Beim Anlegen neuer Felder müssen diverse Steine (darunter auch größere) entfernt werden. Es handelt sich hierbei um eine männliche Arbeitstätigkeit.

demonstriert und zugleich ein Überangebot an Nahrung präsentiert wird. Wenn sich die am „Fäuste-Schütteln“ (*manwawey*) teilnehmenden Männer „wütend in die Augen starren“ (*vezezngen*), fachen sie ihren „inneren Ärger“ (*somozi do onowned*) an, bis dieser sich in einem Moment der Karthasis in die notwendige „Körperkraft“ (*moyat*) transformiert hat, die erforderlich ist, um das tonnenschwere Boot in die Luft zu werfen. Vor der Bootseinweihung werden Taros in das *cinedkeran* geschüttet, bis dieses unter einem Haufen von Knollenfrüchten verschwunden ist. Anschließend werden die Taros an alle am Ritual teilnehmenden Haushalte verteilt. Für gewöhnlich schlachtet die Verwandtschaftsgruppe mehrere Dutzend Schweine, sodass an diesem Tag für alle Nahrung im Überfluss vorhanden ist.

Das Ritual hat eine reinigende Wirkung, weil die an ihm beteiligten Männer den „in ihrem Inneren angesammelten Groll“ durch geballte Kraftanstrengung in etwas „Erhabenes“ und „Gutes“ transformieren. Durch ihre kollektive Demonstration von „Stärke“ (*moyat*) gelingt es ihnen, die *Anito* zu vertreiben, sodass dem neu eingeweihten Boot nunmehr keine „dreckigen Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) mehr anhaften. In der traditionellen Zeit waren die „großen Boote“ während der „Fischerei-Saison“ für eine Versorgung der Haushalte mit den lebenswichtigen „Fliegenden Fischen“ unabdingbar.⁸⁰²

Ein Zusammenhang zwischen „Ärger“-Regulation und dem Geben und Empfangen von Nahrung besteht bereits vom frühen Kindesalter an, wenn „weinende“ (*amlavi*) Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen „durch das Geben von Süßigkeiten getröstet werden“ (*ipowring*). Aus emischer Sicht ist es von Vorteil, wenn Tao-Kinder im Kleinkindalter von ihren Bezugspersonen „wütend gemacht werden“ (*pasozzi*), weil sie dann dazu neigen, als junge Erwachsene besonders „emsig“ (*moyat*) zu arbeiten. Kindliche „Wut“ muss vor diesem Hintergrund als etwas Positives angesehen werden, weil sie zu einem späteren Zeitpunkt in lebensnotwendigen „Arbeitseifer“ transformiert werden kann. Hierin zeigt sich der ambivalente Charakter vieler Facetten der Tao-Kultur, der darin besteht, dass sich Phänomene „in ihr Gegenteil verkehren“ (反過來 *fanguolai*) (vgl. 20.3.2 + 23.5).

26.4.3 Probleme heutiger junger Tao bei der Überwindung von „Angst“ und „Scham“

In der traditionellen Lebensweise bestand ein kultureller Entwicklungspfad, der in gewisser Weise „alternativlos“ war: Der „Hunger“ (*makcin*) trieb heranwachsende Tao auf die Felder, wo sie die „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) ihrer frühen Kindheit überwandten und mittels der in ihnen angestauten „Wut“ (*somozi*) lebensnotwendige Nahrung produzierten. Dieser Entwicklungsweg ist heute durch diverse Transformationsprozesse gestört. Einer der Hauptfaktoren, warum Tao-Kinder ihre „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) nicht mehr durch harte körperliche Arbeit überwinden

⁸⁰² Seitdem in den 1980er-Jahren moderne Motorboote auf Lanyu aufkamen, sind die traditionellen Boote jedoch nur noch von ritueller Bedeutung, da mit den modernen technischen Voraussetzungen innerhalb weniger Tage so viele Fische gefangen werden können, wie damals in der traditionellen Lebensweise während der gesamten dreimonatigen „Fliegende Fische-Saison“ (vgl. YU 1991).

können, besteht in ihrem Eingebundensein in das moderne taiwanesisches Schulwesen. Auch nach dem Abschluss einer Ausbildung besteht in der Regel die Notwendigkeit, viele weitere Jahre in Taiwan zu arbeiten, um genügend Geld für den Bau eines Wohnhauses auf Lanyu zu verdienen, sodass traditionelle Techniken und Fertigkeiten häufig erst im mittleren Erwachsenenalter erlernt werden können (vgl. 2.3).

Da es heutigen jüngeren Tao nicht mehr ohne Weiteres möglich ist, aus eigener „Kraft“ (*moyat*) am System des Nahrungstauschs teilzunehmen, das Geben und Empfangen von Nahrung aber (wie ich oben dargestellt habe) mit der Generierung von sozialem Status, dem Aufbau einer Gefolgschaft sowie Gefühlen der „Geborgenheit“ und „Sicherheit“ (*mahanang so onowned*) verbunden ist, ergeben sich für sie diverse emotional-psychische und mentale Probleme, die sie auf sich allein gestellt nur schwer lösen können.

Die Induzierung einer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ bei gleichzeitiger Verhinderung ihrer späteren Überwindung im Jugend- und Erwachsenenalter bewirkt, dass sehr viele jüngere Tao an einem geringen „Selbstbewusstsein“ (自信 *zixin*) und „Selbstwertgefühl“ (自愛 *ziai*) leiden. Psychische Angststörungen⁸⁰³ sind bei jungen Tao sehr verbreitet und führen dazu, dass sich einige von ihnen nicht mehr aus dem Haus trauen. Ein Thema, das auf Lanyu ausgeblendet wird, ist die hohe Anzahl von „Selbstmorden“ (自殺 *zisha*) innerhalb dieser Altersgruppe.⁸⁰⁴ Aufgrund des bei den Tao anzutreffenden unidirektionalen und erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstils wird die schwierige Lage, in der sich heutige Tao-Kinder und -Jugendliche befinden, von den Angehörigen der älteren Generationen häufig nicht erkannt.

⁸⁰³ Hierbei handelt es sich um die Diagnosen westlich geschulter taiwanesischer Psycholog*innen. Aus Sicht der Tao lässt sich die übersteigerte „Angst“ (*maniahey*) der betreffenden Personen durch Kontakte mit *Anito*-Geistwesen erklären (vgl. 11.2.4).

⁸⁰⁴ Ich habe keine Selbstmordstatistiken vorliegen und berufe mich ausschließlich auf die gelegentlichen versteckten Hinweise „betrunkenere“ (*masaki*) Personen über den Freitod naher Angehöriger. Demnach scheint es auf Lanyu vergleichsweise häufig vorzukommen, dass sich „verzweifelte“ (*marahet so onowned*) junge Männer im volltrunkenen Zustand von bestimmten Klippen ins Meer stürzen. Selbstmorde sind insbesondere ein Phänomen, das junge Männer betrifft.

Affektives und Emotionales bei den Tao

Bereits zu Beginn dieser Arbeit habe ich darauf hingewiesen, dass das Gefühlsleben der Tao nicht ausschließlich auf der Grundlage von Emotionen beschrieben werden kann und dass auch den von den Tao empfundenen affektiven Zuständen Aufmerksamkeit geschenkt werden muss, um den emotionalen (bzw. affektiven) Sozialisationsverlauf in seinen verschiedenen Facetten darstellen zu können (vgl. 1.2). Bei der Analyse meines ethnographischen Materials habe ich zwischen *sozialen Emotionen*, *idiosynkratischen Affekten* und *moralischen Gefühlen* unterschieden (vgl. 14.3). Diese Differenzierung war notwendig, um sozial-normative Emotionen wie „Mitleid“ (*makarilow*; *mangasi*), „Verachtung“ (*ikaoya*) oder „Dankbarkeit“ (*isarey*; *somarey*) von den diversen unterdrückten und somit konzeptuell nicht hervorgehobenen affektiven Regungen eines „schlechten Inneren“ (*marahet so onowned*) abgrenzen zu können. Die moralischen Gefühle der „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*), die mit den *sozialisierenden Emotionen* (FUNK et al. 2012; RÖTTGER-RÖSSLER et al. 2013) teilweise übereinstimmen (vgl. 1.6), nehmen eine Sonderrolle ein, weil sie je nach Perspektive auf *affektive* oder *emotionale* Weise wirken.

Personen, die von moralischen Gefühlen direkt betroffen sind, dürfen diese aus Gründen des Selbstschutzes nicht an sich heranlassen, um die fragile Einheit von „körperlichem Selbst“ (*kataotao*) und „Freiseele“ (*pahad*) nicht zu gefährden. „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) werden von ihnen deshalb häufig in „Ärger“/ „Wut“ (*somози*) oder „Traurigkeit“/ „Niedergeschlagenheit“ (*marahet so onowned*) transformiert (vgl. 8.2.5). Das Umschlagen der Gefühle wird von kulturspezifischen körperlichen Reaktionen begleitet: „Ärger“ geht mit einer das „körperliche Selbst“ schützenden muskulären Anspannung sowie einer Demonstration „vitaler Kraft und Stärke“ (*moayat*) einher; der affektive Zustand der „Traurigkeit“ ist mit sozialem Rückzug verbunden, weil das „körperliche Selbst“ sich in einem vulnerablen und „geschwächten“ (*maomei*; *jimoyat*) Zustand befindet (vgl. 15.4 + 21.3.4).

Eine andere Perspektive wird von Personen eingenommen, die nicht auf unmittelbare Weise „Angst“ (*maniahey*) oder „Scham“ (*masnek*) empfinden. Da die moralischen Gefühle keine direkte Bedrohung für sie selbst darstellen, ist es ihnen innerhalb eines gewissen Rahmens⁸⁰⁵ möglich, sich über das affektive Erleben anderer zu äußern. Wenn „Angst“ und „Scham“ im sozialen Diskurs auftreten, besitzen sie den Charakter von sozialen Emotionen und nicht von diffusen affektiven Regungen. Sie können „schwächeren“ anderen durch direkte Benennung zugeschrieben werden: So kann ein Mann, der sich nicht traut, auf seine Felder zu gehen, von den Personen seiner Verwandtschaftsgruppe als „ängstlich“ (*maniahey*) bezeichnet werden.

⁸⁰⁵ „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) können von den Tao nicht völlig frei besprochen werden, da jegliche Erwähnung „schlechter Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) eine Ausbreitung derselben im Dorf begünstigt.

Moralische Gefühle können auch von einem selbst instrumentalisiert werden, um die eigene „moralisch rechtschaffende Haltung“ (*apiya so nakenakem*) nach außen hin zu demonstrieren. Personen, die sich selbst als „verlegen“ (*manig*) beschreiben, vermitteln auf diese Weise, dass sie die Autorität älterer anderer anerkennen und bereit sind, sich in die normative Ordnung des Dorflebens einzufügen. Das *manig*-Gefühl ist in diesem Fall keine zu unterdrückende affektive Disposition, sondern eine sozial anerkannte Emotion, die auch als solche bewusst empfunden wird.

Aufgrund der theoretischen Ausrichtung des Forschungsprojekts „Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich“, aus dem diese Dissertation hervorgegangen ist, fanden Affekte während des Forschungs- und darauffolgenden Auswertungsprozesses als eine Kategorie der Gefühle zunächst keine Berücksichtigung. Ich versuchte in Ermangelung alternativer Konzepte, die diffusen Gefühle des „schlechten Inneren“ in Anlehnung an Robert I. LEVY (1973; 1984) durch Hypokognisierung bestimmter sozial-unerwünschter emotionaler Regungen zu verstehen (vgl. Kap. 11-12; vgl. RÖTTGER-RÖSSLER et al. 2015). Das Begriffspaar Hyperkognisierung und Hypokognisierung verweist auf eine kognitionsanthropologische Sichtweise, nach der emotionales Erleben entweder durch mentale Konzeptualisierung und Kategorisierung auf fokussierte Weise kulturell betont und somit greifbar gemacht wird („hyper“) oder aber sich durch fehlende mentale Bewusstmachung einer terminologischen Benennung entzieht und somit nur auf diffuse Weise wahrnehmbar ist („hypo“). Das Problem an dieser Sichtweise ist jedoch, dass sie ausschließlich auf dem Emotionskonzept basiert und affektives Erleben nicht als eigenständige Gefühlskategorie mit den ihm eigenen spezifischen Gesetzmäßigkeiten berücksichtigt.

Durch meine holistische Betrachtung des sozio-kulturellen Settings der Tao konnte ich aufzeigen, dass emotionale und affektive Prozesse auf Lanyu eine andere kulturspezifische Ausprägung erfahren als dies z. B. in gegenwärtigen westlich geprägten Mittelschichtsgesellschaften der Fall ist. Der emotionale Entwicklungsverlauf bei den Tao lässt sich grundsätzlich in zwei Phasen einteilen: eine frühkindliche Entwicklungsphase, in der Säuglingen und jüngeren Kleinkindern durch kulturspezifische Sozialisationspraktiken eine affektive „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) antrainiert wird und ein teilweise parallel einsetzender aber im Wesentlichen erst im mittleren Kleinkindalter daran anschließender Erziehungsprozess, der auf „Ermahnen“ und „Instruieren“ (*nanaon*) basiert und primär „Scham“ (*masnek*) induzierend wirkt. Der Prozess der Gefühlsbildung (RÖTTGER-RÖSSLER 2019) kann erst einsetzen, wenn das kindliche *nakenakem* in der Lage ist, sprachlich vermitteltes „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) in sich aufzunehmen (vgl. Kap. 13). Die eigentliche emotionale Sozialisation bei den Tao geht aus einem Prädispositionalen Priming (QUINN 2005) hervor, bei dem wichtige affektive kulturelle Inhalte in die Körper von Tao-Kindern eingeschrieben werden. Das Verhältnis von Erziehung zu Sozialisation gleicht somit in gewisser Weise

dem Verhältnis von Emotionalem zu Affektivem, denn ebenso wie Erziehung ein greifbares und konkretes Resultat des umfassenderen Sozialisationsprozesses darstellt (LOW & GEIER 2014), so erfolgt auch die Herausbildung von Emotionen aus einer bereits zuvor existierenden affektiven Basis (VON SCHEVE & SLABY 2019).

Was in meiner Arbeit bislang fehlt ist eine Affekt-Definition, mit deren Hilfe die verschiedenen kulturspezifischen Facetten affektiven Erlebens bei den Tao auf systematische Weise herausgearbeitet werden können. Christian VON SCHEVEs (2016: 18) definitorischer Ansatz erscheint mir hierzu geeignet, weil er sechs Gesichtspunkte affektiven Erlebens aufgreift, die m. E. auch im Gefühlsleben der Tao bedeutsam sind. Er schreibt:

I ... conceive of affect as a fundamental „mode of being“ and a continuous bodily orientation towards the world with meaningful evaluative qualities. These modes of being are ubiquitous and do not have clear identifiable beginnings and endings. They are brought about by interactions with other bodies (human as well as non-human) and are therefore best conceived of as more or less dynamic fluctuations, for instance in intensity and valence.

Im Folgenden werde ich die von ihm genannten Aspekte (1. *fundamental „mode of being“*, 2. *continous bodily orientation*, 3. *meaningful evaluative qualities*, 4. *ubiquitousness and no clear identifiable beginnings and endings*, 5. *interactions with other bodies (human as well as non-human)* und 6. *dynamic fluctuations in intensity and valence*) der Reihe nach auf das von mir erhobene ethnographische Material beziehen.

1. *Fundamental „mode of being“*

Bei den Tao sind „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) sozialisierende Emotionen bzw. moralische Gefühle, da sie zu einem sehr frühen Zeitpunkt innerhalb der kindlichen Entwicklung von den Bezugspersonen evoziert werden und im weiteren Verlauf der Ontogenese eine prägende Rolle ausüben. Wenn Tao-Kinder (oder auch erwachsene Tao) in Anwesenheit anderer Dorfbewohner*innen einen Normverstoß begehen, empfinden die meisten von ihnen „Angst“ und „Scham“, was dazu dient, das eigene Fehlverhalten zu regulieren. Sozial unerwünschte Emotionen wie „Ärger“/ „Wut“ (*somoz*) oder „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) werden in ihrer Intensität durch „Angst“- und „Scham“-Empfindungen unterdrückt und auf diese Weise kulturell überformt (vgl. Kap. 20-25).

Tao-Bezugspersonen wenden bei Säuglingen und jüngeren Kleinkindern verschiedene kulturspezifische Sozialisationspraktiken an, um in ihnen eine „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) zu evozieren. Sie drohen Tao-Kindern mit der rechten erhobenen Hand Schläge an, verziehen ihre Gesichter abwechselnd zu „lachenden“ (*apiya so moin*) und „grimmigen Grimassen“ (*marahet so moin*) oder berühren sie unvermittelt von hinten am Bein, um dann ihre Hand sogleich wieder zurückzuziehen und so zu tun als ob nichts gewesen wäre. Da Säuglinge und jüngere Kleinkinder in diesem Alter noch über keine ausgereiften *emotionalen Konzepte* von „Angst“ (*maniahey*) und

„Scham“ (*masnek*) verfügen, halte ich es für angebracht, in diesem Zusammenhang *aus der Kinderperspektive* von einer *affektiven „Angst- und Scham-Disposition“* zu sprechen. Erst im weiteren Verlauf der Ontogenese entwickeln sich „Angst“ und „Scham“ zu Emotionen im eigentlichen Sinn, wobei das bereits im Stadium der affektiven Disposition aufgetretene subjektive Gefühl als eine der emotionalen Komponenten beibehalten wird.

2. *Continous bodily orientation*

Das Personenkonzept der Tao sieht vor, dass Menschen aus einem „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) sowie einer diesem zugeordneten „Seele“ (*pahad*) bestehen. Die „Seele“ ist jedoch nicht an den „Körper“ gebunden, sie kann bei Gefahr „panikartig davonfliegen“ (*somalap so pahad*), was bei längerer Abwesenheit verheerende Folgen für das „körperliche Selbst“ nach sich zieht. Tao-Kinder sind aufgrund ihres mangelnden „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) in besonderem Maße durch „Seelenverlust“ gefährdet (vgl. Kap. 11).

Die Tao wöhnen sich von böartigen *Anito*-Geistwesen umgeben, die ihnen schaden wollen und nach ihren Seelen trachten. Normalerweise unterstehen die Tao dem Schutz ihrer „Ahnen“ (*inapowan*), doch bei Fehlverhalten empfinden diese „Empörung“ (*somози*) und reagieren mit „räumlicher Distanzierung“ und „Abwendung“ (*jiozayan*), sodass die *Anito* ein besonders leichtes Spiel haben, Krankheiten, Verletzungen sowie Missgeschicke aller Art über die Menschen zu bringen. Die Sanktionen sind in jedem Fall physischer Art und zielen immer auf eine Bedrohung des „körperlichen Selbst“ ab (vgl. 10.2.2).

Um den böartigen *Anito*-Geistwesen zu trotzen, ist es für die Tao wichtig, bestimmte kulturspezifische Strategien der Körperbeherrschung zu erlernen. Hierzu zählt die erfolgreiche Überwindung des Schreck-Reflexes mit etwa 2,5 Jahren. Eine volitionale Unterdrückung des schreckhaften Schulterzuckens wird als notwendig angesehen, um ein damit assoziiertes „Wegfliegen der Seele“ (*somalap so pahad*) zu verhindern (vgl. 15.4 + 21.3).

Wenn Tao-Männer das als sicher geltende Dorf verlassen und in die als „gefährlich“ (*ikeynanawa*) wahrgenommene Umwelt eindringen, gehen sie zumeist schnellen Schrittes, ihr gesamter Körper steht unter Muskelanspannung und der Aufmerksamkeitsfokus ist auf die jeweils auszuübende Tätigkeit gerichtet. Durch ihr „energisches“ und „aggressives“ (*masozi*) Auftreten wollen sie den *Anito*-Geistwesen „Angst“ (*maniahey*) einjagen und sie an einem Näherkommen hindern (vgl. 9.3.2). Sie befinden sich in einem affektiven Zustand, der voll und ganz auf die *Anito* ausgerichtet ist.

Die Tao differenzieren zwischen „angenehmen“ (*apiya*) und „unangenehmen“ (*marahet*) körperlichen Empfindungen, die in ihrem affektiven Fühlen einen hohen Stellenwert einnehmen. Ihre Lebensweise erfordert einen gesunden und funktionsfähigen „Körper“ (*kataotao*), der auf Lanyu auch heute noch die Grundlage für Nahrungsproduktion und Existenzsicherung ist. Der Selbstwert einer

Person hängt bei den Tao sowohl von der individuellen Arbeitsleistung als auch der Produktivität des Haushalts ab. Nur durch emsiges Arbeiten kann eine Einbettung in Tauschnetzwerke erfolgen – anderenfalls droht die soziale Isolation. „Faule“ (*malma*), kranke, verkrüppelte oder alleinstehende Personen nehmen in der Tao-Gesellschaft eine marginalisierte Position ein und werden oftmals von besser situierten anderen „schikaniert“ (*jyasnesnekan*) (vgl. 6.5).

Die kindlichen Bezugspersonen fokussieren in der Säuglingspflege auf proximale Strategien der Primären Pflege und des Körperkontakts. Distale Strategien, wie z. B. das Sprechen oder der Face-to-Face-Kontakt, sind deutlich weniger stark ausgeprägt. Dies führt dazu, dass sich bei den Tao kulturspezifische Bindungsmuster entwickelt haben, bei denen emotionale bzw. affektive Wärme durch das Geben und Empfangen von Nahrung erzeugt wird, nicht jedoch durch eine besondere Form psychisch-emotionaler Intimität (vgl. 19.3).

Aus all dem folgt, dass die körperliche/ leibliche Ebene im Denken, Erinnern und subjektiven Fühlen der Tao eine besondere Akzentuierung erfährt. Die körperbezogenen Einschätzungsprozesse laufen jedoch keinesfalls immer bewusst ab, sie sind äußerst komplex und umfassen verschiedene Ebenen der Wahrnehmung. So ist es von zentraler Bedeutung, keine „Angst“ (*maniahey*) vor körperlicher Bedrohung zu empfinden, weil dies mit einer Bemächtigung der eigenen „Seele“ durch die *Anito* gleichzusetzen wäre. Die Tao nehmen die „Angst“, die sie nicht zulassen dürfen, deshalb häufig als ein sie jäh überkommendes, panikartiges Gefühl wahr, das im ungünstigen Fall zu einem dissoziativen Zustand führt, der von ihnen als (temporäre) „Besessenheit durch ein *Anito*-Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) interpretiert (und empfunden) wird. Das Beispiel der „Angst“ zeigt, dass sich bestimmte Bereiche affektiv-phänomenologischen Empfindens eines bewussten und somit emotionalen Zugangs entziehen (vgl. 11.2.4).

3. *Meaningful evaluative qualities*

Ein besonderes Merkmal des emotionalen Sozialisationsprozesses bei den Tao ist die ihm in den ersten Lebensjahren innewohnende Ambivalenz. Säuglinge und Kleinkinder werden ständig von ihren Bezugspersonen „gereizt“, „geärgert“ und „aufgezogen“ (*pasoz*), was von den Tao allgemein als „amüsant“ (*yapiya piyalalamen*) aufgefasst wird. Bezugspersonen inszenieren immer wieder bedrohliche Szenarien, denen sich kleine Kinder nur entziehen können, indem sie sich „ruhig verhalten“ (*mahanang*) und „den Blick abwenden“ (*jiozayan*). Tao-Kinder lernen auf diese Weise, dass sie die Behandlungen der Bezugspersonen über sich ergehen lassen müssen und dass es besser ist, „Unangenehmes“ (*marahet*) zu unterdrücken (bzw. zu verdrängen), als sich dagegen zu wehren (vgl. Kap. 20).

Von denselben Personen werden Kinder aber auch auf fürsorgliche Weise behandelt, denn Eltern und Großeltern achten sehr genau auf die prompte Erfüllung kindlicher physischer Bedürfnisse.

Sie legen großen Wert darauf, dass ihre Kinder weder zu warm noch zu kalt angezogen sind und achten darauf, dass sie genügend essen. Oft stecken sie ihnen begehrte Leckerbissen zu. Wenn Kinder etwas „unbedingt haben wollen“ (*kakzeben*), geben sie es ihnen in der Regel, damit die „unwissenden“ (*abo so katentengan*) kindlichen „Seelen“ nicht in Aufruhr geraten (vgl. 19.3.4 + 26.2.2).

Auch ältere Kinder verhalten sich gegenüber ihren jüngeren Geschwistern abwechselnd wohlwollend und feindselig: Mal gehen sie auf deren psychisch-emotionalen Bedürfnisse ein, indem sie mit ihnen spielen oder sie bei ihren Ausflügen im Dorf und seiner näheren Umgebung mitnehmen, doch immer wieder gibt es Momente, in denen sie ihre Macht auskosten und die Jüngeren „schlecht behandeln“ (*jyasnesnekan*). Säuglinge und Kleinkinder sind außer Stande, das Verhalten ihrer Bezugspersonen und älteren Geschwister vorherzusagen, sie können sich nie sicher sein, wie diese sich in einem gegebenen Moment verhalten werden (vgl. 18.1).

Bestimmte Formen kindlichen Fehlverhaltens werden durch „(aus-)lachen“ (*maznga*) oder demonstrativen „Ärger“ (*somozi*) von den Bezugspersonen sanktioniert. Hierzu zählen das „Wütendwerden“, „Widerworte Geben“ (*patonggalen*), „Weinen“ (*amlavi*) sowie allgemein „Herumlärmen“ (*amlololos; valvalakan*).⁸⁰⁶ Das harsche Unterbinden unerwünschter subjektiver Gefühlszustände durch die Bezugspersonen vom späten Säuglingsalter an verhindert die Ausdifferenzierung eines negativen emotionalen Clusters im weiteren Entwicklungsverlauf. „Diffuse schlechte Gefühle“ werden normalerweise durch den polysemischen Sammelbegriff *marahet so onowned* (wörtl.: „schlechtes Innere“) wiedergegeben und entziehen sich einer genauen konzeptuellen Bestimmung. Sie bewegen sich im Bereich des Affektiven, das dem kulturellen Bauch-Organ *onowned* zugeordnet wird. Mangelndes „kulturelles Wissen“ (*katentengan*), körperliche „Schwäche“ (*maomei; jimoyat*) und fehlende Vorsicht und Achtsamkeit führen dazu, dass sie gelegentlich auf eruptive Weise aus dem „tiefsten Inneren“ (*onowned*) hervorbrechen (vgl. 12.4 + 15.2).

Die traditionelle Erziehung bei den Tao basiert im Wesentlichen auf einer Markierung des Negativen: Bezugspersonen „loben“ (*azwazwazin*) Kinder für gewöhnlich nicht, sondern zeigen bei Fehlverhalten auf demonstrative Weise ihren „Ärger“ und ihre „Wut“ (*somozi*), indem sie „schimpfen“ (*ioya*), eine „böse Mine“ (*marahet so moin*) aufsetzen und Schläge androhen. Dies führt dazu, dass Tao-Kinder über eine erhöhte Sensibilität im Umgang mit ihren Eltern verfügen und in der Lage sind, feinste Anzeichen von „Verstimmung“ (*mindok; somozi*) sogleich wahrzunehmen (z. B. leichtes Anheben der Stimme oder fehlende Lachfalten um die Augenwinkel herum) (vgl. 19.3.1).

⁸⁰⁶ Bei den Tao muss kindliches „Weinen“ (*amlavi*) verhindert werden, da es eine Schwächung des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) darstellt und zum „Seelenverlust“ (*somalap so pahad*) des Kindes führen kann (vgl. Kap. 11). „Herumlärmen“ (*amlololos; valvalakan*) muss unterbunden werden, weil gutartige Geistwesen besonders geräuschempfindlich sind und „lautes Schreien“ als Respektlosigkeit empfinden, die dazu führt, dass sie „sich räumlich“ von den Tao „distanzieren“ (*jiozayan*) (vgl. Kap. 10).

Tao-Kinder befinden sich in einem Zustand permanenter Achtsamkeit, da sie ihre Umgebung beständig im Blick haben müssen, um Gefahrenquellen möglichst früh zu erkennen. In der Säuglings- und Kleinkindphase geht diese „Gefahr“ von den Inszenierungen der Bezugspersonen aus, die aus kindlicher Perspektive unangenehm und schwer zu ertragen sind (vgl. Kap. 20-25). Wenn Tao-Kinder mit ca. 3,5 Jahren alt genug sind, sich von den Bezugspersonen zu entfernen und den größten Teil des Tages zusammen mit ihren Peers verbringen, kommt es zu einem Konkurrenzkampf um Macht und Einfluss innerhalb der Altersgruppe. Jegliche Form der Unachtsamkeit wird von den Spielkamerad*innen ausgenutzt: Sie entreißen unachtsamen Kindern das Spielzeug, entwenden deren Kleidung und schließen sie in Räumen ein, die sie unvorsichtigerweise zuvor alleine betreten haben. Jüngere Kinder müssen im Auge behalten, wo sich körperlich überlegene ältere Widersacher aufhalten, damit sie ihnen nicht zufällig begegnen. Die ständige Habachtstellung von Tao-Kindern (sowie auch erwachsenen Tao) muss im Zusammenhang mit der frühkindlichen affektiven „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) gesehen werden. Eine misstrauische affektive Grundhaltung erweist sich auch heute noch im soziokulturellen Setting der Tao als Überlebensvorteil (vgl. 18.3).⁸⁰⁷

Die Unmöglichkeit klar umrissene Verhaltensmuster bei anderen erkennen zu können, ist an sich eine *meaningful evaluative quality*, wenn auch eine spezifische Form derselben. Die ständige Achtsamkeit der Tao führt u. a. dazu, dass sie Umweltveränderungen sofort bemerken. Die Tao können die böartigen *Anito*-Geistwesen in der Regel nicht sehen, weil diese keine den „lebenden Menschen“ vergleichbare körperliche Identität besitzen. Es ist jedoch möglich, ihre Anwesenheit durch die Wahrnehmung von Gestank festzustellen. Ein kulturspezifisches Bedeutungssystem (das u. a. auf einer kulturellen Taxonomie der Sinnesorgane basiert) dient den Tao dazu, bestimmte negative Omen aus ihrer Umwelt herauszufiltern: Ein Vogelruf ohne sichtbaren Vogel, eine Eidechse mit einem besonders dicken Schwanz, ein plötzlicher Windstoß im Schilf – all dies sind für die Tao Anzeichen, dass *Anito* in der Nähe sein müssen und dass „Gefahr“ droht (vgl. 9.2.2-9.2.3).

4. *Ubiquitousness and no clear identifiable beginnings and endings*

Da die affektive „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) bereits in einem vorbewussten Alter in Tao-Kindern induziert wird, können sich die Tao an keinen Zustand erinnern, in dem diffuse Gefühle der „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) keinen Einfluss auf ihr Leben gehabt hätten. Die „Angst“ der Tao geht von den unsichtbaren *Anito*-Geistwesen aus, die prinzipiell überall in der Umgebung des Dorfes (und gelegentlich auch in ihm) lauern können. Sie steht dem Affektiven näher als die Emotion „Furcht“, die in der Regel ein klar umrissenes Objekt aufweist. Die Gerichtetheit der „Furcht“ führt

⁸⁰⁷ Auch die traditionelle männliche Art des Sitzens in der Hockstellung ist in diesem Zusammenhang bedeutsam, da sie bei „Gefahr“ ein schnelles Aufspringen erlaubt.

dazu, dass sie von den Betroffenen besser kontrolliert und ggf. auch gemieden werden kann (siehe FUNK et al. 2012).

5. *Interactions with other bodies (human as well as non-human)*

Gemäß der animistisch geprägten Vorstellungen (und Erfahrungen) der Tao findet eine besondere affektive Interaktion mit allen beseelten Entitäten statt, zu denen neben Menschen, Tieren, Pflanzen und bestimmten Objekten auch diverse geistartige Wesen gehören. Das affizierende Potenzial der beseelten Geschöpfe ergibt sich aus ihrer „Wirkungsmächtigkeit“: Ein Mann (bzw. der mit ihm assoziierte Haushalt) ist „wirkungsmächtig“ (*moyat*), wenn er eine große Gefolgschaft hinter sich versammeln kann und andere „Personen“ (Menschen, Tieren, Geistwesen...) deshalb „Angst“ (*maniahey*) vor ihm haben. Ein Stein ist „wirkungsmächtig“, wenn er zum Feuermachen gebraucht werden kann. Eine Pflanze ist in einem „guten“ (*apiya*) Sinne „wirkungsmächtig“, wenn man sie essen kann oder sie Heilkräfte besitzt. Sie verfügt hingegen über „schlechte“ (*marahet*) Eigenschaften, wenn sie giftig ist oder wenn eine Berührung mit ihr Juckreiz auslöst. Die „Wirkungsmächte“ der „Ahnen“ (*inapowan*) sind ambivalent: Sie können Segen spenden, der die Feldfrüchte gedeihen lässt, diesen bei menschlichem Ungehorsam aber auch entziehen und somit strafen. Die „Wirkungsmächtigkeit“ der *Anito* zeigt sich in allem Grundübel dieser Welt.⁸⁰⁸

Nach Vorstellung der Tao werden bestimmte negativ evaluierte, „geistartige“ Gefühle wie z. B. „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) in der Umwelt verortet. Sie gelten als Eigenschaften der *Anito*-Geistwesen, die an sich unsichtbar sind und theoretisch überall lauern können. Die externe Verortung dieser Gefühle rückt sie in die Nähe eines ontologischen Affekt-Ansatzes, bei dem das Affektive *zwischen* den verschiedenen körperlichen Subjekten angesiedelt wird. Idiosynkratische oder auch „geistartigen“ Affekte werden nach Auffassung der Tao den genuin menschlichen Emotionen gegenübergestellt (vgl. 14.3.2). Das eigentlich Humane kann sich erst einstellen, wenn Individuen im Laufe ihres Lebens mehr und mehr „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) akkumuliert haben. Hierzu gehört u. a. auch das „Wissen“, wie man sich anderen Personen gegenüber korrekt verhält. Jüngere Personen dürfen respektablen Älteren gegenüber niemals „Verärgerung“ (*mindok*) oder gar „Wut“ zeigen. Sofern dies doch geschieht, nimmt man an, dass die betreffenden Personen zu „schwach“ (*maomei; jimoyat*) sind, um sich der zerstörerischen Absichten der *Anito* zu erwehren. Ihr „Ärger“ resultiert aus lokaler Perspektive aus einem Zustand „(temporärer) Besessenheit“ (*ni kovotan no anito*).

⁸⁰⁸ Die Idee von beseelten Entitäten, die sich in Abhängigkeit ihrer jeweiligen intrinsischen körperlichen Eigenschaften gegenseitig affizieren, lässt sich u. a. auch bei den neuseeländischen Maori feststellen, bei denen diese Wirkungskraft *mana* genannt wird. Dem *mana*-Begriff liegt ein umfassendes Verständnis von „Wirkungsmächtigkeit“ zugrunde, dass Emotionales zwar beinhaltet, jedoch weit über emotionale Empfindungen hinausgeht. Letztlich wird der gesamte Kosmos als ein sich gegenseitig durchdringendes Kräftefeld aufgefasst. Jegliche Form körperlicher Wahrnehmung wie z. B. Schmerzen, Kälteempfindungen, bewusstseinsweiternde Erfahrungen, Verliebtheitsymptome, Hunger, Durst, Verdauungsprozesse sowie sämtliche Sinneswahrnehmungen werden zusammen mit dem, was wir „Affekte“ und „Emotionen“ nennen, in einen Bezugsrahmen gestellt (vgl. 15.3.1).

„Schwäche“ als Ursache für das Affiziertwerden hat weitreichende Konsequenzen für meine Erörterung des Affektiven bei den Tao. Der Diskurs um „Wirkungsmächtigkeit“ ist hier prinzipiell anders angelegt als z. B. in der deutschen Gesellschaft, in der Individuen bei eigenen normativen Fehlverhalten für gewöhnlich „Scham“ oder in schwerwiegenden Fällen auch „Schuld“ empfinden (bzw. empfinden sollen). Diese Emotionen können in der deutschen Gesellschaft nur deshalb eine übergeordnete Rolle als *moralische Emotionen* (HAIDT 2003) erlangen, weil „das“ deutsche (sowie auch die verschiedenen westlich geprägten Personenkonzepte allgemein) von einem unveränderlichen, abgrenzbaren und einmaligen inneren Wesenskern ausgehen.⁸⁰⁹ Das Problem, das zu einem bestimmten Fehlverhalten geführt hat, ist nach dieser Auffassung also ein *internes*. Ich gehe noch einen Schritt weiter und vertrete die Auffassung, dass sich der Begriff des Emotionalen (im Gegensatz zum Affektiven) überhaupt erst aufgrund dieser kulturspezifisch westlichen Personenvorstellung herausbilden konnte.

Bei den Tao (und vielen anderen Gruppen weltweit) finden sich hingegen divergierende Vorstellungen von Personalität: „Personen“ werden dort als hochgradig permeabel aufgefasst, der Kontakt mit „schlechten Dingen“ (*marahet ta vazvazey*) führt zu lebensgefährdender „Verunreinigung“ (*matuying*). „Schlechte Dinge“ können durch sinnliche Wahrnehmung übertragen werden, weshalb es notwendig ist, sich von „schimpfenden“ (*avayan*) Personen „räumlich zu entfernen“ (*miyoyohyo*) oder aber zumindest „abzuwenden“ (*jiozayan*). Damit sich „schädliche Einflüsse“ nicht dem „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) anheften können, spannen die Tao in Gefahrensituationen ihre Muskeln an. Auf diese Weise gelingt es ihnen, ihre Haut als menschliche Außenseite möglichst hart und undurchlässig zu machen (vgl. 9.3.2).

Bei den Tao gilt eine Person als „stark“ und „leistungsfähig“ (*moyat*), wenn sie tüchtig arbeitet, physisch kräftig, gesund und hochgewachsen ist, viele Dorfbewohner*innen hinter sich vereinen kann und zudem in der Lage ist, andere „Personen“ durch ihr Auftreten auf eine Art und Weise zu beeinflussen, die der Wahrung ihrer eigenen Interessen zugutekommt. Eine einflussreiche Person affiziert andere und wird von diesen selbst nicht oder nur in einem geringen Maße affiziert. Hieraus wird ersichtlich, dass bestimmte kulturelle Vorstellungen der Tao wie die grundsätzlich gegebene Permeabilität von „Personen“ und die externe Verortung „geistartiger“ Empfindungen bereits zu grundlegend veränderten Weichenstellungen in der Wahrnehmung und Einschätzung bestimmter subjektiver Gefühle führt, die dadurch näher in den Bereich der Affekte gerückt werden.

⁸⁰⁹ Ich bin mir darüber im Klaren, dass deutsche und westliche Personenkonzepte im Plural gedacht werden müssen und dass es bei genauerer Betrachtung nicht legitim ist, von einem wie auch immer gearteten „nationalen“ Personenkonzept zu sprechen. Da der Fokus meiner Arbeit jedoch auf der Sozialisation von Emotionen bei den Tao liegt, kann ich aus Platzgründen an dieser Stelle keine feinere Analyse westlicher Personenkonzepte vornehmen.

6. *Dynamic fluctuations in intensity and valence*

Schließlich bleibt noch die Besprechung der dynamischen Fluktuationen der Affekte, die nach VON SCHEVEs (2016) Definition in ihrer Intensität und ihren multiplen Verflechtungen variieren. Die affektive Grundstimmung der diffusen „Angst“ (*maniahey*) ist bei den Tao keinesfalls monoton gleichbleibend, da verschiedene Faktoren die Gefühlsintensität gravierend beeinflussen. Zu nennen wäre hier etwa das Wetter, das von den „Göttern“ (*tao do to*) gemacht wird und vielleicht am besten als kosmische Ausgleichsbewegung aufgefasst werden kann, die dazu dient, das fein austaxierte Equilibrium der kosmischen Kräfte erneut in eine stabile Ordnung zu bringen. Der eisige Nordostwind wird in *Iranmeylek* mit den Machenschaften der *Anito* assoziiert. Des Weiteren gibt es im traditionellen Kalender der Tao „glückverheißende“ (*apiya*) und „unglückverheißende“ (*marahet*) Tage, anhand derer Aktivitäten und Rituale geplant werden können. Bei den Tao tritt ein kulturgebundenes Syndrom auf, das mit den Mondphasen in einem Zusammenhang steht: Bei abnehmenden Mond empfinden viele ältere Tao „Angst“, da die dunkler werdenden Nächte nach vorherrschender Auffassung die Zeit sind, in der die *Anito* besonders aktiv sind (vgl. 11.2.4).

Auch fühlen sich die Tao in größeren Gruppen am sichersten, weil ihnen dann die *Anito* nichts anhaben können. In der Dorfföfentlichkeit besteht zumeist ein „höflicher“ (*'anig*) und „respektvoller“ (*macikakanig*) Umgang miteinander, u. a. auch deshalb, weil das Verhalten der Tao von den übrigen Dorfbewohner*innen beobachtet und „öffentlich besprochen“ (*ikazyak*) wird. Der Zustand der „Scham“ (*masnek*) ist nach Auffassung der Tao etwas „Gutes“, da er ein Klima gegenseitiger Wertschätzung und somit letztlich der „Sicherheit“ (*mahanang so onowned*) hervorbringt. Auf den Feldern oder an der Küste besteht jedoch eine grundsätzlich andere Ausgangssituation, denn hier gibt es keine „wachsamen Augen der Scham“, sodass Personen, die sich auf asoziale Weise verhalten, in der Regel ungestraft davonkommen. Das jeweilige *affektive Klima* ist also einerseits ortsgebunden und andererseits situationsspezifisch (vgl. 12.5.2).

Die Intensität der affektiven „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) verändert sich über den Lebenslauf. Von älteren Personen sagen die Tao allgemein, dass sie weniger „Angst“ (*maniahey*) empfinden würden als jüngere Menschen, die mangels „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) noch nicht in der Lage sind, in Gefahrensituationen ihre fragilen „Seelen“ am „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) zu fixieren. Die Anfälligkeit für „Scham“ (*masnek*) nimmt normalerweise deutlich ab, wenn die Tao im Laufe ihres Lebens immer mehr „kulturelle Reichtümer“ (*meynakem*) akkumulieren (z. B. ein großes Wohnhaus, Schweine, Ziegen, Blattgold, Perlen und heute auch Geld). Das relative Ausmaß der „Angst- und Scham-Disposition“ ist während der Kindheit am größten (vgl. 7.2).

Innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe werden Statuspositionen normalerweise durch die sozialen Marker *Alter* und *Gender* bestimmt, wohingegen bei gleichaltrigen und gleichgeschlechtlichen Peers *Prestige* als differenzierendes Kriterium fungiert. Nicht-verwandte

antagonistische Gegenspieler erkennen diese Parameter bisweilen nicht an und fordern sich zu einem Kräfteressen der besonderen Art heraus. Sie „drohen“ (*aniannahin*) sich gegenseitig mit Gesten und Worten und warten darauf, wer als erstes die Beherrschung verliert und „zuschlägt“ (*kabagbag*). Denn nachdem der erste Schlag erfolgt ist, darf sich der Getroffene zur Wehr setzen und seinerseits „zuschlagen“. Früher führten dergleichen Auseinandersetzungen dazu, dass sich die Gefolgschaften der Kontrahenten einander gegenüberstanden, es kam zu „Gruppenkämpfen“ (*macililiman*), bei denen allerdings niemand darauf abzielte, den Gegner ernsthaft zu verletzen oder gar zu töten (vgl. 10.3). Ich interpretiere das Kampfverhalten der Tao als einen *affektiven Aushandlungsprozess*, bei dem es primär darum geht, den Gegner zu demotivieren, d. h. dessen „Mut“ (*mavohwos*) zu zerstören. In solchen Momenten der direkten individuellen oder kollektiven Auseinandersetzung wird die hierarchische Statusbeziehung der gegnerischen Parteien entlang eines Nexus von „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) und „Angst“/ „Furcht“ (*maniahey*) ausgehandelt. Dieser Nexus kann emotionale Qualitäten annehmen, er verläuft jedoch in der konkreten Situation vornehmlich auf affektiver Ebene, weil sich die betroffenen Personen ihre eigene „Angst“ bis zum letzten Moment ja gerade eben nicht eingestehen wollen. Der Umgang mit „Ärger“/ „Wut“ ähnelt in diesen Momenten einem Spiel mit dem Feuer, da die demonstrativ zur Schau gestellte „Wut“ jeden Moment außer Kontrolle geraten kann (vgl. 15.3). Historische Aufzeichnungen aus Neuseeland legen nahe, dass diese Art zu kämpfen auch bei den Maori bis zum Ende des 19. Jahrhunderts verbreitet war (PRYTZ-JOHANSEN 2012[1954]; SMITH 1981) (vgl. 15.3.1).

In meiner Erörterung des affektiven und emotionalen Erlebens bei den Tao (sowie auch in meiner gesamten Dissertation) habe ich dargestellt, dass „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) auf unterschwellige Weise allgegenwärtig sind und die Tao ein Leben lang als eine in der frühen Kindheit erworbene affektive Disposition begleiten. Die mit dieser affektiven Disposition verbundene diffuse „Angst“ basiert auf dem Gefühl einer ständigen Bedrohung des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) und weist somit einen ausgeprägt körperlich-leiblichen Bezug auf. Der Schutz des „körperlichen Selbst“ erfolgt durch bestimmte kulturspezifische affektive körperliche Praktiken. Ferner findet eine kulturspezifische Lenkung des Aufmerksamkeitsfokus statt, die jedoch nicht notwendigerweise bewusst verläuft. Hierzu zählt eine kontinuierliche Habachtstellung, ein ständiges Im-Blick-Behalten der gesamten sozialen und naturräumlichen Umgebung, die auf bestimmte negativ evaluierte Omen gefiltert wird. Die affektive „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) sowie auch das durch sie hervorgerufene allgemeine Misstrauen sind andauernd, sie haben weder einen klar definierten Anfang noch ein Ende. Allerdings variieren sie in ihrer Intensität, da es vom Ort und der Situation abhängig ist, wie sehr die affektive Disposition in einem gegebenen Moment hervortritt.

In einer Gesellschaft, in der affektive und emotionale Prozesse als Teil eines animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmens erfahren und gedeutet werden, stößt die Handhabung euro-amerikanischer Konzepte an ihre Grenzen. Emotionen werden nur dann als zulässig erachtet, wenn sie dem Zusammenhalt der menschlichen Gemeinschaft dienen. Sie dürfen keinesfalls auf „beliebige“ (*pizavozavoza*) Weise artikuliert werden. Hierarchische, egalitäre und antagonistische Sozialbeziehungen geben nicht nur vor, wie sich die Dorfbewohner*innen zueinander verhalten (vgl. Kapitel 4), sie schreiben auch vor, wie sich Personen in der Interaktion mit anderen *fühlen* sollen. So erweckt die Bedürftigkeit eines Kindes in besser situierten Personen „Mitleid“ (*mangarilow; ikasi*), das sich auf der Verhaltensebene darin äußert, dass diese dem notleidenden Kind zu essen geben. Das Nahrung empfangende Kind erkennt seinen niedrigeren Status an, indem es sich gegenüber den Nahrungsgeber*innen als „dankbar“ (*isarey*) erweist. Dabei ist es unerheblich, ob die betreffenden Personen die ihnen in diesen Situationen zugewiesenen Emotionen tatsächlich empfinden oder nicht (vgl. 10.2.1 + 26.2.1).⁸¹⁰

Das, was nach den „normativen Regeln der Tao“ (*iwawalam so tao*) nicht empfunden werden soll, wird als etwas Geisterhaftes angesehen, das unsichtbar und körperlos verbleiben muss. Ihm wird innerhalb des menschlichen Gemeinwesens jegliche Daseinsberechtigung abgesprochen. Der aus westlich-psychologischer Sicht problematische Umgang mit bestimmten Gefühlen bewirkt, dass diese ein affektives Eigenleben führen, das sich dem Bewusstsein der betreffenden Personen zumindest teilweise entzieht. Das situative Erleben des Emotionalen und Affektiven resultiert letztlich aus dem dualistisch geprägten Weltbild der Tao, nach dem genuin Menschliches und Geistartiges problematische Koexistenzen führen (vgl. Kap. 9).

Um das affektive und emotionale Erleben der Tao nicht nur als Momentaufnahme, sondern auch hinsichtlich seines zeitlichen Aspektes, d. h. hinsichtlich der Sozialisation und Ontogenese von Emotionen, zu behandeln, ist es notwendig, die sozio-kulturelle Entwicklungsnische, in die Tao-Kinder hineingeboren werden, auf detaillierte Weise darzustellen. Die affektive und emotionale Sozialisation von Tao-Kindern kann in ihren Einzelheiten und Besonderheiten nur durch „dichte Beschreibung“ (GEERTZ 1987 [1983]) und die Einnahme einer auf die Gesamtheit des Lebens ausgerichteten holistischen Perspektive erfasst werden.

⁸¹⁰ Soziale Emotionen können somit als emotionale Repertoires (VON POSER et al. 2019) aufgefasst werden, die das Zusammenleben strukturieren und in berechenbare Bahnen lenken.

Wichtige Ergebnisse der Arbeit und Ausblick

Zur besseren Übersicht habe ich in dieser Zusammenfassung einige wichtige Ergebnisse dieser Dissertation in 35 Befunden zusammengefasst. Da die Forschungsfragen dieser Arbeit an der Schnittstelle zwischen Sozial- und Kulturanthropologie und interkulturell arbeitender Entwicklungspsychologie angesiedelt sind, umfassen die von mir aufgeführten Punkte verschiedene Ebenen der Betrachtung. Der emotionale Sozialisationsprozess bei den Tao lässt sich am besten nachzeichnen, wenn die sozialen Interaktionen zwischen Kindern und ihren Bezugspersonen sowie unter Peers sowohl auf der Ebene körperlicher Ausdruckszeichen als auch hinsichtlich der sie umgebenden gesellschaftlichen Strukturen und Dynamiken sowie kulturspezifischen Vorannahmen von der Beschaffenheit der Welt erörtert werden.

Das von mir erhobene ethnographische Material hat Auswirkungen auf die Theoriebildung. Meine Untersuchung des kulturspezifischen Entwicklungspfad von Tao-Kindern führt zu neuen Erkenntnissen über das Spektrum moralischer Gefühle, die mehrere aufeinander abgestimmte emotionale Qualitäten umfassen können. Das Beispiel der Tao illustriert auf drastische Weise, dass kulturspezifische Vorstellungen von „Person“ und „Emotion“ derart voneinander abweichen können, dass eine Erklärung affektiver und emotionaler Praktiken ohne Bezugnahme auf lokales „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) nicht mehr sinnvollerweise erfolgen kann. Den Tao erscheint das, was wir im Westen allgemein hin als „Emotionen“ bezeichnen, als etwas in vielerlei Hinsicht Bedrohliches, das sich nicht sonderlich gut eignet, um das Verhalten der anderen sowie auch das eigene Verhalten in berechenbare Bahnen zu lenken. Aus dieser Wahrnehmung resultieren Sozialisationspraktiken, die sich durch einen hohen Grad an Ambivalenz auszeichnen und auf qualitativ andere Arten und Weisen wirken, als dies bei Sozialisationspraktiken der Fall ist, die „eindeutige Botschaften“ an Kinder vermitteln (z. B. schlagen, beschämen, loben; vgl. QUINN 2005). Durch die Einnahme der emischen Perspektive zeige ich, dass bei den Tao „sichere“ (*mahanang so onowned*) Formen zwischenmenschlicher Bindung bestehen, auch wenn diese mit kulturspezifisch anderen Vorstellungen und Inhalten verbunden sind als dies im „Westen“ der Fall ist.

Die Zusammenfassung der Ergebnisse beinhaltet an einigen Stellen Ausblicke, in denen ich skizziere, wo Kulturpsycholog*innen und Sozial- und Kulturanthropolog*innen bei zukünftigen Forschungen ansetzen könnten, um weitere kulturübergreifende Erkenntnisse über die Sozialisation von Emotionen zu gewinnen.

1. „Angst“ und „Scham“ fungieren als moralische Gefühle

Die sozialisierenden bzw. moralischen Gefühle bei den Tao sind „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*). Das „Angst“-Gefühl stellt sich ein, wenn spirituelle Wesen (*Anito; inapowan; tao do to*) auf die Tao aufmerksam geworden sind und ihrem „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) Schaden zufügen

wollen. Das „Scham“-Gefühl tritt auf, wenn sich Personen nach den „normativen Verhaltensregeln der Tao“ (*iwawalam so tao*) „fehlverhalten“ (*miraratenen*) haben. Beide Gefühle sind eng miteinander verwoben, sie werden von den betroffenen Personen in der Regel zeitgleich empfunden und lassen sich nur in spezifischen Situationen in separate emotionale Qualitäten aufgliedern.

Bislang wurden in diversen kulturellen Settings „Stolz“ (HOLODYNSKI & FRIEDLMEIER 2006; MILLER et al. 2012), „Scham“ (FUNG 1999; RÖTTGER-RÖSSLER 2013; JUNG i. Vorb.) und „Furcht“ (SCHEIDECKER 2017) als moralische Gefühle nachgewiesen. In dieser Dissertation zeige ich am Beispiel der Tao, dass auch eine Kombination aus „Angst“ und „Scham“ diese Funktion zu erfüllen vermag. Es stellt sich die Frage, ob nicht auch weitere der sogenannten „Scham-Gesellschaften“ Ostasiens und Südasiens bei genauerem Hinsehen „Angst“/ „Scham“-Gesellschaften sind.

2. „Angst“ und „Scham“ bedingen sich gegenseitig

„Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) bedingen sich bei den Tao gegenseitig: Eine Person, die „Angst“ verspürt, wird von den Angehörigen ihrer *in-group* sowie auch den übrigen Dorfbewohner*innen durch „auslachen“ (*maznga*) oder „nicht beachten“ (*jiozayan*) „beschämt“, da sie nicht den notwendigen „Mut“ (*mavohwos*) aufbringt, um in die als „gefährlich“ (*ikeynanawa*) angesehene Umwelt zum Zweck der Nahrungsmittelproduktion vorzudringen. „Ängstliche“ Personen, die nicht in der Lage sind, ihre eigenen Interessen sowie diejenigen ihrer „Haushaltsgruppe“ (*asa kavahey*) gegenüber feindlich gesonnenen anderen (*ikavosoyan*; *Anito*) durchzusetzen, müssen aufgrund ihrer eklatanten „Schwäche“ (*maomei*; *jimoyat*) ebenfalls mit „Beschämung“ rechnen. Die Induzierung von „Scham“ führt in der Regel dazu, dass Personen ihre „Angst“ überwinden, um keinen sozialen Ausschluss zu erleiden. Denn der Ausschluss aus den sozialen Netzwerken führt dazu, dass eine Person (bzw. ihr Haushalt) auf sich allein gestellt ist und somit für die Attacken der böserartigen *Anito*-Geistwesen anfälliger wird. Hieraus folgt, dass „Angst“-Gefühle durch „Scham“ moduliert werden und andersherum.

3. „Angst“ und „Scham“ bewirken eine kulturspezifische Modifizierung aller übrigen Gefühle

Die An- und Abwesenheit der moralischen „Angst“ (*maniahey*)- und „Scham“ (*masnek*)- Gefühle der Tao bewirkt, dass alle übrigen affektiven und emotionalen Zustände auf kulturspezifische Weise beeinflusst bzw. überformt werden. Intensive Gefühlsregungen, gleich welcher Art, gelten als prinzipiell „Angst“ und/ oder „Scham“ auslösend. Übermäßige „Freude“ (*magaga*) kann z. B. aufgrund der ihr innewohnenden „Überheblichkeit“ (*mazwey*) den „Zorn“ (*somozi*) statushöherer Geistwesen erregen und zu celestischen Vergeltungsschlägen führen. Ein besonderes Verhältnis besteht zu den *idiosynkratischen Gefühlen*, die nicht mit der sozio-zentrischen Ordnung des Gemeinwesens

übereinstimmen und deshalb von den Tao im „tiefsten Inneren“ (*onowned*) verborgen werden müssen. Bereits im späten Säuglingsalter werden von den Bezugspersonen für europäische Betrachter*innen z. T. harsch anmutende Sozialisationspraktiken angewandt, um „herumlärmende“ (*amlololos; valvalakan*) Kinder schnell und effizient „ruhig“ (*mahanang*) zu stellen. Tao-Kinder lernen auf diese Weise, dass sie nicht ungerechtfertigt „verärgert“ sein bzw. „wütend“ werden dürfen und dass es verpönt (und sogar „gefährlich“) ist, Gefühlen der „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) freien Lauf zu lassen.

4. Das Prädispositionale Priming bei den Tao besteht in der Evozierung einer frühkindlichen affektiven „Angst- und Scham-Disposition“

Im späten Säuglingsalter sowie auch während der frühen und mittleren Kleinkindphase wird Tao-Kindern durch diverse Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen eine affektive „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) evoziert, die ich im Sinne von QUINN (2005) als eine Form des Prädispositionalen Primings auffasse. Die affektive „Angst- und Scham-Disposition“ äußert sich darin, dass jüngere Tao-Kinder in Disstress-Momenten ihren „Blick abwenden“ (*jiozayan*) und „ruhig verharren“ (*mahanang*). Es handelt sich hierbei noch nicht um „schamhaftes Verhalten“ (*masnek*) im eigentlichen Sinn, da sich diese Emotion erst mit etwa 3 Jahren (und bei einigen Kindern auch später) herausbildet. Ich referiere hier stattdessen auf Vorläuferformen der „Scham“, die sich von „Angst“ (*maniahey*)-Empfindungen unterscheiden, aber noch nicht das vollständige Potenzial von „Scham“ erreicht haben.

5. Die frühkindliche affektive „Angst- und Scham-Disposition“ prägt den gesamten weiteren Entwicklungsverlauf

Tao-Kinder müssen im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung die ihnen antrainierte „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) sukzessiv überwinden, indem sie sich gegen andere Kinder durchsetzen und nach außen hin „Furchtlosigkeit“ (*jimaniahey*) demonstrieren. Im Erwachsenenalter ist es notwendig, jeden Tag emsig zu arbeiten, da nur auf diese Weise eine größere Menge an Nahrung erwirtschaftet werden kann, die vonnöten ist, um über das System des Nahrungstausches eine immer größer werdende Gefolgschaft an sich zu binden. Der Besitz „kultureller Reichtümer“ (*meynakem*) verhilft erfolgreichen Individuen und ihren Haushalten zu sozialem Ansehen im Dorf. Doch auch wenn sich das eigene Leben positiv entwickelt, kann die initiale „Angst- und Scham-Disposition“ niemals vollständig überwunden werden, da bestimmte situative Umstände dazu führen, dass sie auch in späteren Lebensjahren in den Tao erneut aktiviert wird.

Die in der frühen Kindheit erlernten Verhaltensweisen des „sich Abwendens“ (*jiozayan*) und „ruhigen Verharrens“ (*mahanang*) werden von den Tao in veränderter Form über die gesamte

Lebensspanne beibehalten. „Unangenehme“ (*marahet*) Gefühlszustände werden durch „Nichtbeachtung“ (*jiozayan; naziboan; topikabobwa*) ausgeblendet. In Gefahren-Situationen verhalten sich die Tao idealerweise „ruhig“, um nicht in „Panik“ (*maniahey so pahad*) zu verfallen. Probleme sollen auf der Grundlage des von den „Ahnen“ überlieferten „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) gelöst werden.

6. „Angst“ induzierende Sozialisationspraktiken gehen „Scham“ induzierenden Sozialisationspraktiken voraus

Ontogenetisch betrachtet gehen Gefühle der „Angst“ (*maniahey*) denjenigen der „Scham“ (*masnek*) zeitlich voraus. Die Herausbildung der „Scham“ erfolgt über einen längeren Zeitraum hinweg und ist u. a. an den kognitiven Reifungsprozess des Kindes gebunden. Bevor Tao-Kinder aufgrund der Bewusstmachung ihres eigenen „Fehlverhaltens“ (*miraratenen*) „Verlegenheit“ (*manig*) empfinden können, erfahren sie zunächst Zustände des „Gehemmtseins“ und der „Schüchternheit“ (*kanig*), die ich als Mischformen der „Angst“ und diversen Vorläuferformen der „Scham“ auffasse.

Die Sozialisationspraktiken der Tao orientieren sich am kindlichen Entwicklungsstand: In der späten Säuglingsphase und zu Beginn der Kindheitsphase machen Bezugspersonen vor allem von „Angst“ induzierenden Praktiken Gebrauch (z. B. „klapsen“ (*kabagbag*); „drohen mit der Schlag-Geste“ (*anianniahin*); unvermittelte Berührungen von hinten). In der Kleinkindphase setzen parallel hierzu qualitativ andersartige Sozialisationspraktiken ein, die im Wesentlichen auf „Beschämung“ durch „(aus)lachen“ (*maznga*) basieren. Das zeitlich versetzte Auftreten der auf „Scham“ basierenden Sozialisationspraktiken bewirkt eine kulturelle Modulierung der „Angst“ durch „Scham“.

7. Die „Angst“- und „Scham“-Sozialisation von Tao-Kindern erfolgt außerdem durch eine Beschränkung ihres Aktionsradius

Eine weitere Methode, in jüngeren Tao-Kindern eine „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) zu evozieren, besteht in der Beschränkung des kindlichen Aktionsradius. Im Säuglingsalter dürfen Kinder von ihren Bezugspersonen unter keinen Umständen allein gelassen werden, da sich die *Anito* ansonsten den Säuglingen nähern und ihre „Seelen“ (*pahapahad*) stehlen. Im Kleinkindalter müssen sich Tao-Kinder in Sichtweite ihrer Bezugspersonen aufhalten. Sie dürfen sich nur wenige Meter von ihnen entfernen. Der proaktive Betreuungsstil bewirkt, dass Kinder innerhalb der ihnen bekannten Umgebung verbleiben und nur selten auf „fremde Personen“ (*kadwan tao*) treffen. Tao-Kinder werden von ihren Bezugspersonen beständig vor „dreckigen Dingen“ (*marahet ta vazvazey*) gewarnt, die außerhalb des ihnen zugestandenen Aktionsradius auf sie lauern und danach trachten, ihnen Schaden zuzufügen. Von der mittleren Kleinkindphase an kommt es immer wieder vor, dass Tao-Kinder aufgrund ihres Explorationsdrangs den ihnen zugestandenen Aktionsradius überschreiten und sich bei den dann

erfolgenden unvermeidbaren Stürzen blutende Wunden zuziehen. Die Bezugspersonen machen ihnen implizit deutlich, dass diese Verletzungen aufgrund ihres kindlichen „Ungehorsams“ (*jimangamizing*) von den in der Umgebung des Dorfes lauernden *Anito*-Geistwesen herbeigeführt wurden.

Mit 3,5 Jahren wenden sich Tao-Kinder ihren Peers zu und fangen an, in Gruppen durch das Dorf und seine nähere Umgebung zu streifen. Ihnen steht nun ein erweiterter Aktionsradius zur Verfügung, der etwa die Fläche von zehn Fußballfeldern umfasst und von ihnen nicht überschritten werden darf. Ihnen ist bewusst, dass sie in ihrem *nakenakem* – dem Sitz ihres kulturkonformen Denkens und Fühlens – noch nicht genügend „kulturelles Wissen“ (*katentengan*) angesammelt haben, um ihre „Seelen“ auch in Disstress-Momenten an das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) zu binden. Beim Betreten der Bergwildnis sowie weiter vom Dorf entfernter Küstenabschnitte empfinden sie deshalb „Angst“ (*maniahey*). Überschreitungen des kindlichen Aktionsradius sind darüber hinaus „Scham“ (*masnek*) auslösend, weil die Dorfbewohner*innen mit Kindern, die sie außerhalb des Dorfes antreffen, „schimpfen“ (*ioya*). Erst nach dem Abschluss der 6-stufigen Grundschule gilt das kindliche *nakenakem* als soweit ausgereift, dass Kinder ohne Gefahr für ihre „Seele“ in weiter vom Dorf abgelegene Gebiete vordringen können.

8. Tao-Kinder machen keine konstanten Erfahrungen, da die Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen ambivalent sind

Tao-Kinder sind abwechselnd *fürsorglichem* und *bedrohlich-feindseligem* Verhalten durch ihre Bezugspersonen ausgesetzt. Respektable ältere Personen versorgen sie mit Nahrung und helfen ihnen beim Erreichen ihrer Ziele, nur um jüngere Kinder kurze Zeit später ohne klar erkennbaren Anlass „aufzuziehen“ und zu „reizen“ (*pasozí*). Immer wieder werden Emotionen ins Lächerliche gezogen – sei es, dass männliche Bezugspersonen gegenüber älteren Säuglingen abwechselnd „lachende“ (*maznga*) und „weinende“ (*amlavi*) Grimassen schneiden oder dass ältere Peers so tun, als ob sie herzerreißend „weinen“ würden (假哭 *jia ku*; „falsches Weinen“). Tao-Kinder sollen durch diese Praktiken lernen, ihren eigenen Gefühlswelten und denen der anderen nicht allzu viel Bedeutung zukommen zu lassen, da sich idiosynkratische Gefühle nicht als ein verlässliches Instrument bei der Herstellung und Unterhaltung sozialer Beziehungen erweisen. Am Beispiel der Tao lässt sich somit ein von QUINN (2005) nicht bedachter Sonderfall aufzeigen, der das Sammeln konstanter Erfahrungen auf systematische Weise verhindert und gerade dadurch jüngeren Kindern wichtige Botschaften vermittelt.

9. „Angst“ und „Scham“ treten häufig als unbewusste affektive Regungen auf

Die Tao können „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) nicht an sich heranlassen, weil diese beiden Gefühle die Integrität ihres fragmentierten Selbst gefährden (wenn auch auf unterschiedliche Weise). Sie werden von vielen Tao so lange unterdrückt (bzw. „nicht beachtet“ (*jiozayan*)), bis sie sich

körperlich (d. h. auf affektiv-phänomenologische Weise) bemerkbar machen. Begegnungen mit *Anito*-Geistwesen können dazu führen, dass die Tao (vor allem Kinder und Frauen) in eine panikartige „Angst“-Starre versetzt werden, die mit extremer Muskelanspannung einhergeht und von den Betroffenen selbst als „Seelenverlust“ (*somalap so pahad*) erfahren wird. „Scham“-Gefühle können dazu führen, dass Personen bestimmte Orte oder Personen meiden und sich in ihr Wohnhaus zurückziehen. Dadurch, dass die moralischen Gefühle „Angst“ und „Scham“ von den Tao häufig nicht bewusst erlebt werden, rücken sie in den Bereich des Affektiven. Bei ihrer Erforschung muss von anderen Gesetzmäßigkeiten und Dynamiken ausgegangen werden, als dies bei Emotionen der Fall ist.

10. Die Induktion von „Angst“/ „Scham“ führt häufig zu „Ärger“/ „Wut“- oder „Traurigkeit“/ „Depression“-Reaktionen

Da „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) von den Tao als äußerst unangenehm und „gefährlich“ wahrgenommen werden, können sie von den betroffenen Personen in der Regel nicht direkt zugelassen werden. Sehr häufig reagieren die Tao bereits vom Kindesalter an auf die Induktion von „Angst“/ „Scham“ mit entweder „Ärger“/ „Wut“ (*somozi*) oder aber „Traurigkeit“/ „Depression“ (*marahet so onowned*). Die Transformation von „Angst“/ „Scham“ in „Ärger“ ist eine primär männliche Reaktionsweise; die mit sozialem Rückzug einhergehende „Traurigkeit“ hingegen eine primär weibliche. Die beschriebenen emotionalen Reaktionsweisen korrespondieren mit „harten“ und „weichen“ (*maomei*) körperlichen Zuständen, die durch Muskelanspannung (oder einem Fehlen derselben) erzeugt werden.

11. Die moralischen Gefühle der „Angst“ und „Scham“ sind mit „Ärger“ und „Verachtung“ zu emotionalen Nexi verbunden

Die „moralisch rechtschaffende“ (*apiya so nakenakem*) Mehrheit des Dorfes weist sich „fehlverhaltende“ (*miraratenen*) Individuen in ihre Schranken, indem sie diese ihren „Ärger“ und ihre „Verachtung“ (*ikaoya*) spüren lässt (und somit „Angst“ und „Scham“ in diesen auslöst). Hierbei handelt es sich keinesfalls um „beliebige“ (*pizavozavoza*) Vorgänge, die vollzogen werden oder aber ausbleiben können, sondern um notwendige Handlungen, die dazu dienen, „schlechte Dinge“ (*marahet ta vazvazey*) vom menschlichen Gemeinwesen fernzuhalten. Ich bezeichne die Beziehungen zwischen „Ärger“ und „Angst“ sowie zwischen „Verachtung“ und „Scham“ als *emotionale Nexi*, weil mit ihnen soziale, emotionale und moralische Dynamiken verbunden sind, die das soziale Leben der Tao auf regelhafte Weise formen und strukturieren.

12. „Angst“ und „Scham“ korrespondieren mit der vertikalen und horizontalen Achse der Gesellschaft

Wie ich in meiner Arbeit dargestellt habe, verfügen die Tao über eine komplexe Form der sozialen Organisation, die hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen umfasst. In der hierarchisch organisierten „Abstammungs“gruppe (*asa so inawan*) – und in gewisser Weise auch in der erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe (*zipos*) – werden die sozialen Positionen durch *Alter* und *Geschlecht* markiert. Da sich die hierarchische Verwandtschaftsgruppe ins Jenseits hinein erstreckt und auch die Gruppe der „Ahnen“ (*inapowan*) umfasst, sind alle „lebenden Menschen“ in ein System von Filialbeziehungen eingesponnen. Der „Fluss des Lebens“ (FOX 1980) verläuft auf unidirektionale Weise, alle Mitglieder einer Verwandtschaftsgruppe sind von der „Milde“ und „Güte“ bzw. dem „Mitleid“ (*makarilow*) der statushöheren „Ahnen“ (*inapowan*) und „Götter“ (*tao do to*) abhängig. Wenn sich die „lebenden Menschen“ auf „moralisch rechtschaffende“ (*apiya so nakenakem*) Weise verhalten, kommen sie in den Genuss des Segens der gutartigen Geistwesen. Doch wenn sie sich „fehlverhalten“ (*miraratenen*) und die „anzestralen Tabus“ (*makanyo*) brechen, empfinden die „Ahnen“ und „Götter“ „Empörung“ (*somozì*) und „Abscheu“ (*jyakian*), was dazu führt, dass sie sich von den Tao „abwenden“ (*jiozayan*). Ohne den schützenden Einfluss der gutartigen Geistwesen sind die „lebenden Menschen“ dem boshaften Treiben der *Anito* ausgeliefert, die nun über sie herfallen und ihrem „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) durch das Stehlen ihrer „Seelen“ (*pahad*) Schaden zufügen. „Alte Leute“ (*rarakeh*) sind bei den Tao Respektpersonen, weil sie bereits zu Lebzeiten als Stellvertreter*innen der „Ahnen“ agieren. Jüngere Personen empfinden ein moralisches Gefühl der „Angst“ (*maniahey*), wenn sie die „ermahnenden“ (*nanaon*) „Worte“ (*ciring*) „älterer Personen“ missachten.

Anders verhält es sich unter Altersgleichen, da diese nicht nach *Alter* differenziert werden können und folglich egalitäre Statuspositionen innerhalb des sozialen Gefüges einnehmen. Unter Peers ist es undenkbar, einen anderen „wie ein Kind herumzukommandieren“ (*pakamotdeh*), da die Aufforderung, etwas Bestimmtes zu tun, bereits ein hierarchisches Verhältnis implizieren würde. Auch wenn sich Peers de facto hinsichtlich ihrer Körperkraft, Geschicklichkeit und Intelligenz unterscheiden, so wird dieser Unterschied innerhalb der „Geschwister“gruppe jedoch *verbal* verschleiert, um die egalitäre Fiktion aufrecht zu erhalten. Die Ausdifferenzierung von Status erfolgt innerhalb der Altersgruppen stattdessen durch *Prestige*, d. h. durch die Akkumulierung *sicht- und tastbarer* „kultureller Reichtümer“ (*meynakem*). Wohingegen „Scham“ (*masnek*) innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe weitestgehend abwesend ist, erlangt er beim Kräftemessen unter Peers vermehrt an Bedeutung. Altersgenoss*innen vergleichen ständig ihre individuellen und kollektiven Leistungen. Immer wieder wird kommentiert, wer wie viele Fische gefangen hat und

wessen Taro besonders gut gedeiht. Das soziale Miteinander innerhalb der *asa so inawan* ist durch „Angst“ geprägt, wohingegen sich das Leben unter Altersgenoss*innen durch „Scham“ auszeichnet.

Die erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe (*zipos*) ist dagegen ein soziales Umfeld, in dem beide moralischen Gefühle vertreten sind. Dies kann dadurch erklärt werden, dass sie als einzige soziale Struktur sowohl über hierarchische (z. B. Onkel/ Tanten) als auch egalitäre (z. B. Cousins/ Cousinen) Statuspositionen verfügt.

13. Die Darstellung der emotionalen Sozialisation bei den Tao bedarf einer Neuinterpretation von „Verwandtschaft“

Um die prozessualen Dynamiken innerhalb der Tao-Gesellschaft besser nachzeichnen zu können, ist es wichtig, alternative Interpretationen von „Verwandtschaft“ nach dem Vorbild der *New Kinship Studies* vorzunehmen (z. B. CARSTEN 2000). Ich distanziere mich in dieser Arbeit von den auf dem Lineage-Paradigma basierenden theoretischen Ansätzen von WEI & LIU (1962), auf deren Arbeit sich bis heute eine Mehrheit der taiwanesischen Sozial- und Kulturanthropolog*innen bezieht. Stattdessen beschreibe ich das „Haus“ (*vahey*) der Tao als einen Fokus auf „Verwandtschaft“, betrachte Kommensalität und Nahrungstausch als Praktiken sozialer Grenzziehung, referiere auf die Lebenslaufperspektive und analysiere die Altershierarchie sowie die Geschlechterbeziehungen bei den Tao auf der Basis sozial-räumlicher Interaktionsmuster. Die von mir vorgenommene Neuinterpretation der sozialen Organisation bei den Tao ist – ebenso wie die Analyse der lokalen Konzeptionen von „Person“, „Emotion“ und „Entwicklung“ – ein wichtiger Beitrag zur Ethnographie Südostasiens und zugleich eine notwendige Voraussetzung für die Erforschung der emotionalen Sozialisation bei den Tao.

14. Die kolonialzeitlichen japanischen Interessen haben das Leben der Tao bis in die Gegenwart hinein geprägt

Für ein Verständnis der gegenwärtigen Tao-Kultur ist darüber hinaus eine Beschäftigung mit der japanischen Kolonialzeit (1896-1945) unabdingbar. Um die Ursprünge der „japanischen Rasse“ zu erforschen, errichteten japanische Anthropologen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auf Lanyu ein anthropologisches Reservat, das weitestgehend – aber nicht vollständig – von äußeren Einflüssen abgeschirmt war. Außerdem waren die Japaner bestrebt, sich gegenüber der internationalen Gemeinschaft als Heilsbringer der TYZM-Gruppen darzustellen, um so ihre Präsenz in Taiwan zu rechtfertigen. Eine Konsequenz, die sich aus dieser spezifischen historischen und politischen Konstellation ergab, war das vergleichsweise unvermittelte Einsetzen der Moderne in den 1960er- und 70er-Jahren. Die bis heute andauernden Transformationsprozesse trafen die Tao mit voller Wucht und haben viel Leid über sie gebracht. Der japanischen Abschottungspolitik ist es jedoch zu verdanken,

dass heute auf Lanyu noch Formen „kulturellen Wissens“ (*katentengan*) fortbestehen, die anderenorts in der Pazifikregion nicht mehr anzutreffen sind.

15. „Angst“ und „Scham“ stehen in einem situativen und sozial-räumlichen Zusammenhang zueinander

Das Empfinden von „Angst“ (*maniahey*) und „Scham“ (*masnek*) ist an situative und sozial-räumliche Zusammenhänge gebunden. So ist es z. B. bei Tageslicht weniger wahrscheinlich, auf Übel wollende *Anito* zu stoßen. Auch verfügen die Tao in ihrem traditionellen Kalender über „glückverheißende“ (*apiya*) und „unglückverheißende“ (*marahet*) Tage, sodass die Durchführung bestimmter Aktivitäten besser geplant werden kann.

Das Dorf bildet ein zivilisatorisches Zentrum, in das die *Anito* nur selten vordringen. Je tiefer die Tao in die sie umgebende „Wildnis“ eindringen, desto größer wird die Wahrscheinlichkeit, auf diese unliebsamen Gestalten zu treffen. Hieraus folgt, dass mit wachsender Entfernung vom Dorf auch die „Angst“ vor den *Anito* zunimmt (wobei diese, wie ich ausgeführt habe, von den Tao unterdrückt wird). Vor allem bei „schönem Wetter“ (*kakawan yapiya*), wenn eine gute Sichtbarkeit besteht und sich viele Personen draußen aufhalten, haben die Tao im Dorf und seiner näheren Umgebung nichts „Schlimmes“ (*marahet*) zu befürchten. Das Verhalten der Tao ist in diesen Situationen vorbildlich, da alle wissen, dass jegliche Verstöße gegen die „normative Ordnung“ (*iwawalam so tao*) von den Dorfbewohner*innen „öffentlich besprochen“ (*ikazyak*) werden.

Das Empfinden von „Scham“ bedarf der Anwesenheit beobachtender anderer. Wenn sich Angehörige antagonistischer Gruppierungen allein in der „Wildnis“ begegnen, kann es vorkommen, dass sie sich in Abwesenheit von Zeugen „auf schamlose Weise verhalten“ (*jyasnesnekan*). Auch werden immer wieder heimliche Sabotageakte durchgeführt, die z. B. in der Zerstörung der auf die Felder führenden Wasserleitungen bestehen. In der Vergangenheit, als die Bewohner*innen Lanyus in unregelmäßigen Abständen unter Nahrungsmittelknappheit litten, kam es außerhalb der Dorfföfentlichkeit immer wieder zu kriminellen Handlungen, die u. a. Diebstahl und sogar Mord umfassten.

Die Tao verfügen über kein „Schuld“-Verständnis im westlichen Sinne. Bei den Erhebungen zum emotionalen Vokabular des *ciriciring no tao* konnte ich keinen Begriff finden, der sich mit „Schuld“ übersetzen ließe.

16. Angehörige „feindlicher Gruppen“ und *Anito* bilden zuweilen eine Schnittmenge

Jüngere Kinder waren in der Vergangenheit beliebte Opfer, um an den Angehörigen „befeindeter Gruppen“ (*ikavosoyan*) „Vergeltung“ (*patonggalen*) zu üben. Sie wurden in unbeobachteten Momenten auf diverse Weisen „geängstigt“ (*anianniahin*) und „gequält“ (*jyasnesnekan*), um eine Loslösung ihrer

fragilen „Seelen“ (*pahapahad*) vom „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) zu bewirken. Ihre Peiniger achteten sorgsam darauf, dass sie an den Kindern keine Spuren von Gewaltanwendung hinterließen, da dies zu immer weiteren Blutfehden geführt hätte. Zu den Vergeltungspraktiken gehörte früher das „Totkitzeln“ (*kilekelen*), das mit dem Erstickungstod der betroffenen Kinder einherging. Bis in die Gegenwart hinein kommt es vereinzelt zu Fällen von sexuellem Missbrauch.

Es besteht ein spezielles Verhältnis zwischen hochbetagten Männern und jüngeren Tao-Kindern, das von „Angst“ (*maniahey*) geprägt ist. Aufgrund der kulturspezifischen Genderrollen ist es für Tao-Männer wichtig, sich regelmäßig als „angsteinflößend“ (*masozi*) und „wirkungsmächtig“ (*moyat*) zu erleben, um auf diese Weise die ihnen in der frühen Kindheit induzierte affektive „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) zu überwinden. Im hohen Alter, wenn ihre „Körper“ „schwächer“ (*maomei; jimoyat*) geworden sind, ergeben sich jedoch kaum noch Situationen, in denen sich das „angenehme Gefühl“ (*apiya so onowned*) der eigenen „Wirkungsmächtigkeit“ einstellt. Einige ältere Männer neigen deshalb dazu, sich an schutzlosen jüngeren Kindern – den schwächsten Mitgliedern der Gesellschaft – zu vergehen.

Die misshandelten wehrlosen Kinder interpretieren die ihnen widerfahrenen „schlechten Ereignisse“ (*marahet ta vazvazey*) als Begegnungen mit den *Anito* und ziehen es in den meisten Fällen vor, hierüber nicht zu sprechen, weil jegliche Nennung „schlechter Dinge“ dazu führen kann, dass die Geistwesen erneut auf einen aufmerksam werden.

17. Das relative Moralverständnis der Tao orientiert sich am Ist-Zustand sowie an der Mehrheitsmeinung

Es gibt bei den Tao keine universalistische Moral, da die über die „lebenden Menschen“ verhängten Strafen durch die eigenen „Ahnen“ (*inapowan*) herbeigeführt werden. Jedes „Ahnen-Kollektiv“ (*iniynyapowan*) hat einen klar umrissenen Zuständigkeitsbereich, der durch Filiation bestimmt wird. Die körperlichen Eigenschaften und der Zustand des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) gelten als moralische Evaluationen. Geringe Körpergröße oder ein hässliches Aussehen kann nicht unabhängig von Moral gedacht werden. Personen, die an Krankheiten leiden, haben sich entweder selbst „fehlverhalten“ (*miraratenen*) oder aber entstammen einer Verwandtschaftsgruppe, in der ein Mitglied aus einer früheren Generation einen Tabu-Bruch begangen hat. Diese Logik wird von den Tao auch auf die sozio-ökonomische Stellung der Haushalte und Verwandtschaftsgruppen im Dorf übertragen: Einflussreiche, prosperierende Gruppen gelten als „moralisch rechtschaffend“ (*apiya so nakenakem*), wohingegen weniger begünstigte Familien über eine „schlechte Denk- und Fühlweise“ (*marahet so nakenakem*) verfügen. Moralische Positionierungen werden durch ein System der Gefolgschaft und der daraus resultierenden Mehrheitsmeinung immer wieder aufs Neue ausgehandelt.

18. Tao und Anito sind antagonistische Gegenspieler

Wie in vielen austronesischen Gesellschaften ist auch bei den Tao eine allumfassende dualistische Ordnung anzutreffen, die in „Freund“ und „Feind“ klassifiziert. Ein wesentlicher Ausdruck dieser Ordnung ist die Unterscheidung in „lebende Menschen“ (Tao), die mit einem *tast-* und *sichtbaren* „Körper“ (*kataotao*) ausgestattet sind, und weitestgehend *unsichtbare* und *körperlose* Geistwesen, die aufgrund ihrer ontologischen Andersartigkeit nach anderen Gesetzmäßigkeiten leben. So verfügen die Anito als geistartige Antagonisten über keinen „Körper“ im menschlichen Sinn, weshalb sie auch nicht dazu befähigt sind, „Scham“ (*masnek*) zu empfinden. Sie „neiden“ (*ikeynanahet*) den Tao ihre „Körper“ und trachten danach, diese zu zerstören. Die den kosmischen Wesenseinheiten innewohnende Perspektivität besteht aufgrund der Verschiedenheit ihrer jeweiligen „Körper“.

Es ist wichtig anzumerken, dass es sich bei der dualistischen Ordnung der Tao nicht um einen Körper-Geist-Dualismus nach europäischer Prägung handelt. Denn die „Körperlosigkeit“ der böartigen Geistwesen ist nicht absolut, sie definiert sich vielmehr durch flatterhafte Fortbewegung, schnelles Auftauchen und wieder Verschwinden sowie durch mikroskopische Größe.

19. Die Taxonomie der Sinneswahrnehmung folgt der dualistischen Ordnung des Kosmos

Die Tao haben eine Taxonomie der Sinneswahrnehmung entwickelt, nach der die sinnliche Wahrnehmung bei den „lebenden Menschen“ primär über das *Sehen* und *Tasten* erfolgt, bei den Geistwesen hingegen über das *Hören*, *riechen* und *schmecken*. Die Geistwesen gleichen in gewisser Weise wilden Tieren, die ebenfalls um ein Vielfaches besser *hören* und *riechen* können, als dies bei den Menschen der Fall ist. Die oben genannte Zuordnung der Sinne basiert auf dem Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein eines *tast- und sichtbaren* „Körpers“ (*kataotao*). *Hören*, *Riechen* und *Schmecken* sind sinnliche Wahrnehmungen, die sich nicht in jedem Fall auf einen materiellen „Körper“ zurückführen lassen und somit nach Auffassung der Tao auf geistartige Weise vollziehen. Den Anito ist es z. B. möglich, jedes von den „lebenden Menschen“ gesagte Wort unabhängig von ihrem jeweiligen Aufenthaltsort zu vernehmen. Beim Schweineopfer erhalten die „Ahnen“ (*inapowan*) die Essenz des Schweines, die sich im Geruch des gekochten Fleisches manifestiert. Den „lebenden Menschen“ bleibt hingegen der Konsum des *sicht- und tastbaren* Fleisches vorenthalten.

Die Taxonomie der Sinneswahrnehmung bildet ein System, das den Tao auch bei der Identifizierung von Omen behilflich ist. Ständige Vorsicht und Achtsamkeit sind notwendig, um die Umgebung im Blick zu behalten und rechtzeitig Hinweise über die Anwesenheit der Anito zu erhalten.

20. Auch das fragmentierte Selbst verfügt über gutartige und böartige Bestandteile

Das Personenkonzept der Tao besteht aus einem fragmentierten Selbst, das im Wesentlichen aus einem „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) und der diesem zugeordneten Freiseele *pahad* zusammengesetzt wird.

Im „körperlichen Selbst“ sind diverse kulturelle Organe enthalten, die ich als „tiefstes Inneres“ (*onowned*) und „Sitz des normativen Denkens und Fühlens“ (*nakenakem*) identifiziert habe. Das *onowned* ist der Ort, an den *idiosynkratische Gefühle* verbannt werden müssen, die den Zusammenhalt der sozialen Ordnung gefährden. In ihm entwickelt sich mit unaufhaltsamer „Verunreinigung“ (*iyatnow onowned*) eine namentlich nicht hervorgehobene Körperseele, die als das „in das körperliche Selbst eingedrungene Schlechte“ aufgefasst werden kann und mit den böartigen Machenschaften der *Anito* assoziiert wird. Die problematischen Aspekte des fragmentierten Selbst bilden eine abgetrennte Enklave im menschlichen „Körper“, die durch das im *nakenakem* enthaltene „kulturelle Wissen“ (*katentengan*) kontrolliert und im Zaum gehalten werden muss.

21. In der Kindheit muss die „Freiseele“ durch Abhärtungsübungen am „körperlichen Selbst“ fixiert werden

Da die „Freiseele“ (*pahad*) zu Beginn des Lebens nur lose am „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) fixiert ist und in Momenten des „Erschreckens“ (*maogto*) oder der Frustration aufgrund der „Unwissenheit“ (*abo so katentengan*) des noch nicht voll ausgereiften kindlichen *nakenakem* „panikartig davonfliegt“ (*somalap so pahad*), machen die Bezugspersonen im späten Säuglingsalter und während der Kleinkindphase von Abhärtungsübungen Gebrauch, die z. B. darin bestehen, jüngere Kinder wiederholt auf unvermittelte Weise von hinten an den Schultern zu berühren. Wenn die betreffenden Kinder sich dabei „erschrecken“ und mit den Schultern zucken, werden sie von den anwesenden Personen „ausgelacht“ (*maznga*). Jüngere Tao-Kinder lernen auf diese Weise bis zu einem Alter von etwa 2,5 Jahren, ihren Schreckreflex auf volitionale Weise zu regulieren und gleichzeitig ihre „Seele“ in Disstress-Momenten an das „körperliche Selbst“ zu binden.

22. „Ärger“ ist eine Wirkungskraft, die den Wesenseinheiten des Kosmos zu Eigen ist, aber auch in der Umwelt verortet wird

Traditionellerweise gibt es bei den Tao kein Konzept von „Psyche“ oder „Emotion“, die entsprechenden Prozesse werden von ihnen anders aufgefasst. „Ärger“ (*somozi*) ist aus lokaler Perspektive eine Wirkungskraft, die den Wesenseinheiten des Kosmos zu Eigen ist und sich je nach ihrer körperlichen Beschaffenheit auf unterschiedliche Weise artikuliert: Der „Ärger“ der Menschen kann durch ihre Sprachmächtigkeit Gestalt annehmen und sich durch „verfluchen“ (*mangazyazit*) „auf andere Personen übertragen“ (*paningtán do kadwan tao*). Der „Ärger“ von Pflanzen äußert sich hingegen bei Berührung derselben durch Juckreiz. „Ärger“ kann darüber hinaus an bestimmten Plätzen in der Umgebung des Dorfes verortet werden. Er wird in diesem Fall mit den *Anito* assoziiert.

Die Tao differenzieren in vielen Situationen nicht trennscharf zwischen „Ärger“ und „Traurigkeit“, die beide unter dem polysemischen Sammelbegriff *marahet so onowned* subsumiert

werden können. Nach ihrem Verständnis handelt es sich bei diesen Emotionen um eine Lebenskraft, die nach *außen* und *innen* gerichtete Fließrichtungen aufweist. Das „Ärger“-Konzept der Tao ähnelt somit chinesischen Vorstellungen vom *qi* (氣).

23. Negative kindliche Verhaltensweisen werden durch die Bezugspersonen markiert

Tao-Bezugspersonen vermeiden es, ihre Kinder zu „loben“ (*azwazwain*), weil dies von den „Ahnen“ (*inapowan*) und „Göttern“ (*tao do to*) als ein Akt der „Überheblichkeit“ (*mazwey*) aufgefasst werden würde. Sie markieren stattdessen ausschließlich die negativen Verhaltensweisen ihrer Kinder, indem sie diesen gegenüber „Ärger“ (*somozi*) demonstrieren, z. B. durch „böse Blicke“ (*marahet so moin*), „anblaffen“ (*ioya*) oder dem „Drohen mit der Schlag-Geste“ (*aniannahin*).

Wenn sich mit 3,5 Jahren der Aktionsradius von Tao-Kindern erweitert, „laufen“ diese vor den harschen Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen „davon“ (*miyoyohyo*) und begeben sich in den Kreis ihrer Peers, mit denen sie fortan den Großteil ihrer Zeit verbringen. Aufgrund der permanenten Markierung des Negativen empfinden Tao-Kinder es als „angenehm“ (*apiya*), wenn sie von ihren Bezugspersonen „nicht weiter beachtet werden“ (*jiozayan*). Die Abwesenheit negativer Kritik wird von ihnen als ein neutraler und somit positiver Zustand erfahren. Sobald die Bezugspersonen ihre Kinder länger anschauen, fühlen diese sich „gehemmt“ (*kanig*) und „verlegen“ (*manig*).

Neben der Markierung des Negativen existiert bei den Tao gewissermaßen als ausgleichender Gegenpol ein positiver Entwicklungsstrang, der mit dem Geben und Empfangen von Nahrung verbunden ist. Kindliche Bedürftigkeit gleich welcher Art erregt bei erwachsenen Personen der *in-group* „Mitleid“/ „Mitgefühl“ (*mangasi; makarilow*), das sich darin äußert, dass sie Kindern in Distress-Situationen Nahrung – zumeist in Form von „Süßigkeiten“ (*ikasi*) – zukommen lassen.

24. Damit „Ärger“ auf effektive Weise unterdrückt werden kann, muss er zunächst in jüngeren Tao-Kindern auf systematische Weise hervorgehoben werden

Vom Kleinkindalter an werden Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen immer wieder auf systematische Weise „aufgezogen“/ „geärgert“/ „gereizt“ (*pasozzi*), um sie auf diese Weise „wütend“ (*somozi*) zu machen. Sobald sich die Kinder zu „wütenden“ Reaktionen hinreißen lassen, werden sie von den anwesenden Personen durch „auslachen“ (*maznga*) „beschämt“. Die Hervorlockung des „Ärgers“ erfolgt, weil Tao-Kinder diese in ihrer Gesellschaft als problematisch angesehene Emotion zunächst einmal in all ihren Facetten kennenlernen müssen, um sie dann in einem zweiten Schritt aufgrund von „Beschämung“ zu unterdrücken. Das Verhalten der Bezugspersonen wird in der Kindheitsphase von den Peers übernommen, die nun ihrerseits „schwächere“ (*maomei; jimoyat*) und jüngere Kinder so lange „ärgern“ (*pasozzi*), bis diese entweder „wütend“ werden oder aber zu „weinen“ (*amlavi*) beginnen. Das Resultat dieses Sozialisationsprozesses sind Individuen, die alles daransetzen, die in ihrem

„tiefsten Inneren“ (*onowned*) verborgenen „schlechten Gefühle“ (*marahet so onowned*) an einem Ausbruch zu hindern.

25. Kinder werden bisweilen von den Bezugspersonen wie Objekte behandelt, mit denen man „Spaß“ haben kann

Die sozio-zentrische Orientierung und der erwachsenenzentrierte Sozialisationsstil der Bezugspersonen führen dazu, dass erwachsene Tao kindliches affektives und emotionales Erleben häufig nicht aus Kinderperspektive reflektieren können. Da es bei den Tao keine den westlichen Vorstellungen von „Psyche“ und „Emotion“ vergleichbaren Konzepte gibt, werden Episoden kindlicher negativer Emotionalität von den Erwachsenen grundsätzlich anders interpretiert, als dies im euro-amerikanischen Kontext der Fall wäre. Das verbreitete „Aufziehen“ (*pasoji*) der Kinder führt bei den Bezugspersonen zu allgemeiner „Belustigung“ (*yapiya piyalalamen*) über deren „unwissende“ (*abo so katentengan*) kindliche Reaktionen. Da Säuglinge und jüngere Kleinkinder noch keine Sensibilität für „Scham“ (*masnek*) erworben haben, wird ihr tollpatschiges Verhalten von den Dorfbewohner*innen oftmals als „niedlich“ (可愛 *ke'ai*) empfunden.

26. Das „Lachen“ der Bezugspersonen und Peers richtet sich gegen anwesende „schlechte Dinge“ und nicht gegen die Gesamtperson des „ausgelachten“ Kindes

Obwohl die Tao sehr häufig ihre Kinder bei Normverstößen aller Art (z. B. mangelnde Körperbeherrschung; Sprachfehler) „auslachen“ (*maznga*), handelt es sich hierbei aus emischer Perspektive nicht um eine „Beschämung“ – auch wenn diese aus etischer Sicht zweifelsfrei festzustellen ist. Das „Lachen“ der Bezugspersonen richtet sich nicht gegen die Gesamtperson des Kindes, sondern vielmehr gegen die in diesen Situationen anwesenden „schlechten Dinge“ (*marahet ta vazvazey*), die temporäre Kontrolle über die betreffenden Kinder erlangt haben. Menschliches „Fehlverhalten“ (*miraratenen*) wird in bestimmten Situationen von den Tao als eine „Besessenheit mit *Anito*-Geistwesen“ (*ni kovotan no anito*) aufgefasst. Kollektives „Lachen“ ist eine Demonstration von „Stärke“ (*moyat*), die dem böartigen Treiben der *Anito* Einhalt gebieten soll. Das „Lachen“ trägt dazu bei, dass Kinder sich möglichst umgehend wieder „ruhig“ (*mahanang*) verhalten und auf diese Weise ihre ins „Schweben“ (*mangboz*) geratenen „Seelen“ (*pahad*) wieder am „körperlichen Selbst“ (*kataotao*) fixieren.

27. Aufgebrachte Tao-Kinder müssen sich zunächst von selbst wieder beruhigen, bevor sie von ihren Bezugspersonen „getröstet“ werden

Wenn Tao-Kinder „weinen“ (*amlavi*), werden sie entweder von ihren Bezugspersonen und Peers „ausgelacht“ (*maznga*) oder aber „nicht weiter beachtet“ (*jiozyan*). Die Markierung des „Weinens“ als ein asozialer Zustand führt dazu, dass sich „weinende“ Kinder von ca. 3,5 Jahren an vor den

anwesenden Personen „schämen“ (*masnek*) und sich freiwillig in die Alleinsituation begeben. Erst nachdem sie sich dort von allein wieder beruhigt haben, können sie ihre Bezugspersonen aufsuchen, um von diesen „getröstet“ (*sapowpon*) zu werden. Die Bezugspersonen reden ihnen gut zu und „belehren“ (*nanaon*) sie, wie sie es das nächste Mal besser machen können. Die sozial-räumlichen Interaktionsmuster zwischen Kindern und ihren Bezugspersonen sehen vom späten Kleinkindalter an vor, dass Kinder sich zu ihren Bezugspersonen hinbewegen müssen, jedoch nicht umgekehrt, weil dies ansonsten den Regeln der Altershierarchie widersprechen würde.

28. Der erwachsenenzentrierte und unidirektionale Sozialisations- und Erziehungsstil der Tao bewirkt, dass Kinder nur wenige Appelle an ihre Bezugspersonen senden können

Da Tao-Kinder im Beisein ihrer Bezugspersonen weder „wütend“ (*somozi*) werden noch „weinen“ (*amlavi*) dürfen, sind ihre Möglichkeiten, Appelle an die Bezugspersonen zu senden, beschränkt. In der Vergangenheit war es unüblich, dass Tao-Kinder ungefragt das Wort an ihre Eltern richteten. Wenn ältere Säuglinge müde sind, machen sie nicht durch „herumlärmen“ (*amlololos; valvalakan*) auf ihren Zustand aufmerksam, sondern dadurch, dass sie die körperliche Nähe ihrer Bezugspersonen aufsuchen. Jüngere Tao-Kinder sind bei der Befriedigung ihrer Bedürfnisse in einem hohen Maße von der Aufmerksamkeit ihrer Bezugspersonen abhängig. Sie müssen „unangenehme“ (*marahet*) Körperzustände stumm „erdulden“ (*pahekheken o onowned*), bis die Bezugspersonen ihnen lindernd zu Hilfe kommen.

29. Tao-Kinder erlernen bereits im späten Säuglingsalter, ihre Emotionen auf intrapersonale Weise zu regulieren

Vom späten Säuglingsalter an erfahren Tao-Kinder, dass sie den von ihnen als „unangenehm“ (*marahet*) und „Angst“ (*maniahey*) einflößend empfundenen Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen Einhaltung gebieten können, indem sie sich „ruhig“ (*mahanang*) verhalten und „Blickabwendung“ (*jiozayan*) betreiben. Durch das „Richten ihres Blicks ins Nichts“ gelingt es ihnen, die „unangenehme“ Situation „auszublenzen“ (*naziboan*) und „vergessen zu machen“ (*topikabobwa*). Tao-Kinder erlernen somit bereits in einem im Vergleich zu westlichen Mittelschichtskindern sehr frühen Alter, negative affektive Zustände auf intrapersonale Weise zu regulieren. Auch die fortlaufende „Beschämung“ kindlicher „Wut“ (*somozi*) und „Traurigkeit“ (*marahet so onowned*) bewirkt, dass die Tao bereits vom späten Säuglingsalter an negative Gefühle mit sich selbst ausmachen müssen. Die Tendenz zur intrapersonalen Emotionsregulation wird ferner dadurch verstärkt, dass Tao-Kinder nur auf eingeschränkte Weise Appelle an ihre Bezugspersonen senden können und erst nachdem sie sich allein beruhigt haben, von diesen „getröstet“ (*sagsagpoan*) werden (s. o.).

30. Im Säuglingsalter und zu Beginn der Kleinkindphase liegt der Fokus auf proximalen Sozialisationsstrategien

In meiner Arbeit übertrage ich die von KELLER und ihrem Team (2007, 2011) verwendeten Analyse-Kriterien zur Bestimmung kulturspezifischer Sozialisationsstile auf die Tao. Dabei wird ersichtlich, dass Tao-Bezugspersonen im Säuglings- und Kleinkindalter vor allem von proximalen Sozialisationsstilen (Primäre Pflege; Körperkontakt-System) Gebrauch machen, wohingegen die bei KELLER aufgeführten distale Strategien (Face-to-Face-Kontakt; Objektstimulation; Sprach-System) nur eine untergeordnete Rolle spielen. Ein wichtiges Sozialisationsziel ist der Erhalt des „körperlichen Selbst“ (*kataotao*), das mit ausreichend Nahrung versorgt werden muss, damit es „kräftig“ (*moyat*) wird und über genügend Widerstandkräfte verfügt, um den bösartigen Machenschaften der *Anito* zu trotzen.

31. Das Geben und Empfangen von Nahrung ist die primäre distale Sozialisationsstrategie bei den Tao

Im sozio-kulturellen Kontext der Tao tritt eine weitere von KELLER (2007, 2011) nicht berücksichtigte distale Sozialisationsstrategie auf, die ich als das „Geben und Empfangen von Nahrung“ bezeichnet habe. Die von Tao-Bezugspersonen verwendeten Sozialisationsstile weisen ein kulturspezifisches Profil auf, das sich deutlich von den sozialisationsrelevanten Interaktionsmustern unterscheidet, die von KELLER und ihrem Team in diversen traditionellen ländlichen und modernen urbanen Gesellschaften nachgewiesen wurden. Das Ergebnis ist nicht weiter verwunderlich, da die Tao als zahlenmäßig kleine Gruppe mit einer egalitären sozialen Organisationsform, einer auf Fischen, Gartenbau und Wildbeutertum ausgerichteten Lebensweise sowie aufgrund ihres animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmens andere soziale, ökonomische und kulturelle Merkmale aufweisen, als dies bei den anderen Untersuchungsgesellschaften der Fall ist. Weitere Untersuchungen zu den Sozialisationsstilen von Bezugspersonen in zahlenmäßig kleinen Gesellschaften sind notwendig, um herauszufinden, ob das bei den Tao anzutreffende Muster für diese Gruppe als typisch angesehen werden kann.

32. Die kulturspezifische Form des Bindungsverhaltens und der emotionalen Wärme bei den Tao basiert auf dem Geben und Empfangen von Nahrung

Im westlichen Sozialisationskontext gelten Kinder als „sicher“ gebunden, wenn es den Bezugspersonen – zumeist der Mutter – gelingt, Vertrautheit und Intimität in einem psychisch-emotionalen Sinne zu erzeugen. Die meisten Tao-Kinder müssten aus Sicht westlicher Mittelschichtseltern als „unsicher“ gebunden gelten, da sie für gewöhnlich den Blickkontakt zu ihren Bezugspersonen eher meiden als suchen und nur wenig mit diesen sprechen. Das Beispiel der Tao zeigt, dass die westlich geprägte

Bindungsforschung bestimmte Vorstellungen von Normativität hochhält, die sich aus euro-amerikanischen Wertvorstellungen ergeben, jedoch nicht unhinterfragt auf andere Weltregionen übertragen werden können.

Tao-Kinder empfinden ein „Sicherheitsgefühl“ (*mahanang so onowned*), wenn ihre Bezugspersonen sie mit Nahrung versorgen. Die kulturspezifische Form des Bindungsverhaltens sowie auch der Generierung von emotionaler Wärme bei den Tao basiert auf dem Geben und Empfangen von Nahrung. Dies steht im Einklang mit dem Personenkonzept der Tao, in dem das „körperliche Selbst“ (*kataotao*) als zentral angesehen wird. Das physische Überleben war in der Vergangenheit angesichts periodischer Lebensmittelknappheit und dem Fehlen einer modernen medizinischen Versorgung keine Selbstverständlichkeit, viele Tao starben bereits im Kindesalter.

Das eher distanzierte Verhältnis von Tao-Kindern zu ihren Bezugspersonen wird dadurch ausgeglichen, dass diese sich zu Beginn der Kindheitsphase vermehrt ihren Peers zuwenden. Zu gleichaltrigen Freunden besteht bei den Tao eine enge Beziehung, die von emotionaler Wärme geprägt ist (vgl. SCHEIDECKER 2017 über die madagassischen Bara).

33. Vergleiche zu anderen Gesellschaften innerhalb der südostasiatischen und ostasiatischen Region (und teilweise darüber hinaus) sowie auch zwischen westlich geprägten Mittelschichten und den Tao haben sich als sinnvoll erwiesen

In dieser Arbeit mache ich wiederholt von der Methode des Kulturvergleichs Gebrauch, der dazu dient, meine Interpretationen der Tao-Gesellschaft sowie auch der lokalen kulturellen Vorstellungen in einen größeren Bezugsrahmen zu stellen. Z. B. habe ich gezeigt, dass die Tao ebenso wie die nordphilippinischen Ilongot ein Stadium kindlicher „Scham“ überwinden müssen, um auf „wissende“ Weise zu vollwertigen Mitgliedern ihrer Gesellschaft zu werden (M. ROSALDO 1980). Auch konnte ich feststellen, dass die bei den Tao anzutreffenden „kulturellen Organe“ (*onowned; nakenakem*) in ihrer Beschaffenheit und Funktionsweise denjenigen der Samoaner (MAGEO 1989) und Maori (PRYTZ-JOHANSEN 2012 [1954]; SMITH 1981) ähneln. Die ambivalenten Sozialisationspraktiken der Tao erinnern in erstaunlichem Maße an das unter den kanadischen Inuit übliche „Aufziehen“ (BRIGGS 1970, 1998).

34. Die Methode des systematischen Beobachtens hat wesentlich zum Erkenntnisgewinn beigetragen

In einer Gesellschaft, in der viele Dinge aufgrund von animistischen Vorstellungen nicht ausgesprochen werden dürfen, kommt dem systematischen Beobachten ein besonderer Stellenwert zu. Ich habe mir während meiner Feldforschung viele Zusammenhänge nicht durch Interviewbefragungen, sondern durch genaues Beobachten und anschließendes systematisches Protokollieren erschlossen.

Dabei erwies sich die Verwendung eines von HOLODYNSKI et al. (2010) entworfenen *Coding Manual for Documenting Emotion Episodes* als besonders hilfreich. Die Übernahme von Methoden aus der Entwicklungspsychologie stellt eine Bereicherung für die sozial- und kulturanthropologische Sozialisations- und Kindheitsforschung dar.

35. Viele junge Tao werden nach wie vor auf traditionale Weise sozialisiert; der traditionale Entwicklungspfad bei der Überwindung ihrer frühkindlichen „Angst- und Scham-Disposition“ ist ihnen jedoch versperrt

Meine Forschung hat ergeben, dass der Leidensdruck heutiger junger Tao besonders hoch ist. Die Einbindung von Großmüttern (und in geringerem Maße auch Großvätern) in die Kinderbetreuung bewirkt, dass Tao-Kinder nach wie vor traditionelle Sozialisationsinhalte vermittelt bekommen. Hierbei handelt es sich aufgrund der zur Anwendung kommenden Sozialisationspraktiken oftmals um implizite Wissensformen, die dem Bereich des *embodied knowledge* angehören. Da junge Tao jedoch aufgrund ihres Eingebundenseins in das moderne Schulsystem und der Notwendigkeit, in Taiwan eine Ausbildung zu absolvieren, den traditionellen Entwicklungspfad bei der Überwindung der ihnen im frühen Kindesalter von den Bezugspersonen evozierten affektiven „Angst- und Scham-Disposition“ (*kanig*) nicht mehr beschreiten können, sind viele von ihnen zwischen den Welten „hängen geblieben“. Sie leiden unter Perspektivlosigkeit und geringen Selbstbewusstsein. Einige von ihnen haben Angststörungen entwickelt. Aufgrund des erwachsenenzentrierten unidirektionalen Sozialisations- und Erziehungsstils der Tao ist ihnen das Besprechen ihrer Probleme mit den Haushaltsangehörigen oftmals nicht möglich.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich folgende Fragen: Wie können die Herausforderungen des andauernden sozio-kulturellen Wandels von den Tao bewerkstelligt werden? Wie zeitgemäß sind die Sozialisationspraktiken der Tao? Erfüllen sie noch ihre Funktion?

Summary of Findings in English

1. „Anxiety“ and „shame“ are moral feelings among the Tao.
2. „Anxiety“ and „shame“ are mutually dependent.
3. „Anxiety“ and „shame“ cause a culturally specific modulation of all other feeling states.
4. The prepositional priming among the Tao consists in the evocation of an early childhood affective „anxiety and shame disposition.“
5. The early childhood affective „anxiety and shame disposition“ has an impact throughout the developmental process.
6. „Anxiety“ inducing socialization practices occur prior to „shame“ inducing socialization practices.
7. The socialization of „anxiety“ and „shame“ is accompanied by a limitation of Tao children’s radius of action.
8. Among Tao children there is no constancy of experience as the socialization practices of their caregivers are highly ambivalent.
9. „Anxiety“ and „shame“ often occur as unconscious affective feeling states.
10. The induction of „anxiety“/ „shame“ often leads to „anger“/ „rage“ or „sadness“/ „depression“ reactions.
11. „Anxiety“ and „anger“ as well as „shame“ and „contempt“ are connected by emotional nexi with each other.
12. „Anxiety“ and „shame“ correspond with the vertical and horizontal axis of society.
13. A study of the emotional socialization among the Tao has to be based on a reinterpretation of „kinship“.
14. Japanese colonial interests have shaped the lives of the Tao people up until now.
15. There is a situational and social-spacial relationship between „anxiety“ and „shame.“
16. Members of „antagonistic groups“ and *Anito* do sometimes intermingle and cannot be clearly separated from each other.
17. The Tao’s moral understanding is determined by relativity, the current state of affairs, and the majority opinion of fellow villagers.
18. *Tao* and *Anito* are opposed to each other.
19. The taxonomy of sensory organs follows the dualistic order of the cosmos.
20. The fragmentary self consists of benevolent and malevolent aspects.
21. During early childhood the „soul“ has to be connected to the „bodily self“ by means of toughening exercises.
22. „Anger“ is a certain kind of power that is inherent in the cosmic entities but also located within the environment.

23. Caregivers will only mark children's negative behavior.
24. „Anger“ can only be effectively suppressed if it is systematically elicited in young children at a prior stage.
25. Children are sometimes treated by caregivers as „objects“ that allow people to have fun with.
26. The „laughter“ of caregivers and peers is directed against present „bad things“ but not necessarily against the entire person of the child being „laughed at“.
27. Children who are upset have to calm down on their own before they can be „comforted“ by their caregivers.
28. The adult-centered and unidirectional style of socialization and education among the Tao leads to the fact that children can only send very few appeals to their caregivers.
29. Tao children learn from late infancy onwards to regulate their emotions in an intrapersonal manner.
30. During infancy and in the beginning of toddlerhood there is a strong focus on proximal socialization strategies.
31. The giving and receiving of food is the main distal socialization strategy among the Tao.
32. The culturally specific form of attachment and emotional warmth is based on the giving and receiving of food.
33. Comparisons with other societies (Southeast Asian, East Asian, Western middle classes) have proven useful.
34. Systematic observation as a method has contributed to scientific knowledge.
35. Although many young Tao are still being socialized in traditional ways, nowadays the developmental pathway for overcoming the early childhood „anxiety and shame disposition“ is blocked.

Literatur

Literatur in europäischen Sprachen

- Abu-Lughod, Lila 1986: *Veiled Sentiments. Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley: University of California Press.
- Ahern, Emily M. 1975: The Power and Pollution of Chinese Women. In: Wolf, Margery und Roxane Witke (Hg.), *Women in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press, 193-214.
- Ainsworth, M. D. S., M. C. Blehar, E. Waters und S. Wall 1978: *Patterns of Attachment. A Psychological Study of the Strange Situation*. Oxford: Lawrence Erlbaum Associates.
- Anderson, E. N. 1988: *The Food of China*. New Haven: Yale University Press.
- Apostol, Virgil Mayor 2010: *Way of the Ancient Healer. Sacred Teachings from the Philippine Ancestral Traditions*. Berkeley: North Atlantic Books.
- Arnaud, Véronique 1994: „L'enfant-esprit“. La naissance chez les Yami de Botel Tobago. In: Koubi, Jeannine und Josiane Massard-Vincent (Hg.), *Enfants et sociétés d'Asie du Sud-Est*. Paris: L'Harmattan, 11-36.
- Arnaud, Véronique 2007: „La souillure des exocets s'envole à jamais!“ Rites prophylactiques relatifs aux enfants yami (Botel Tobago, Taiwan). In: Bonnet, Doris und Laurence Pourchez (Hg.), *Du soin au rite dans l'enfance*. Toulouse: Institute de recherche pour le développement, 179-205.
- Asai, Erin 1936: *A Study of the Yami Language. An Indonesian Language Spoken on Botel Tobago Island*. Leiden: J. Ginsberg.
- Askew, David 2003: Empire and the Anthropologist. Torii Ryūzō and Early Japanese Anthropology. *Japanese Review of Cultural Anthropology* 4, 133-154.
- Astuti, Rita 1995: *People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Astuti, Rita 2000: Kindreds and Descent Groups. New Perspectives from Madagascar. In: Carsten, Janet (Hg.), *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 90-103.
- Austin, John L. 1962: *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bamford, Sandra 1998: To Eat for Another. Taboo and the Elicitation of Bodily Form among the Kamea of Papua New Guinea. In: Lambek, Michel und Andrew J. Strathern (Hg.), *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 158-171.
- Barclay, Paul D. 2001: An Historian among the Anthropologists. The Inō Kanori Revival and the Legacy of Japanese Colonial Ethnography in Taiwan. *Japanese Studies* 21 (2), 117-136.
- Barclay, Paul D. 2010: Peddling Postcards and Selling Empire. Image-Making in Taiwan under Japanese Rule. *Japanese Studies* 30 (1), 81-110.
- Barker, Judith C. 1997: Between Humans and Ghosts. The Decrepit Elderly in a Polynesian Society. In: Sokolovsky, Jay (Hg.), *The Cultural Context of Aging. Worldwide Perspectives*. Westport: Bergin & Garvey, 407-424.
- Batan, Marino 1981: *Ibang Indigenous Religious Belief*. Manila: Centro Escolar University Research and Development Center.
- Beck, L. und E. A. Madresh 2008: Romantic Patterns and Four-legged Friends. An Extension of Attachment Theory to Relationships with Pets. *Anthrozoös* 21 (1), 43-56.
- Benedek, Dezső 1987: *A Comparative Study of the Bashiic Cultures of Irala, Ivatan, and Itbayat*. Pennsylvania State University: Dissertationsschrift.
- Benedek, Dezső 1991: *The Songs of the Ancestors. A Comparative Study of Bashiic Folklore*. Taipeh: Southern Materials Center.
- Benedict, Ruth 2005 [1946]: *The Chrysanthemum and the Sword. Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.

- Bens, Jonas und Olaf Zenker 2019: Sentiment. In: Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 96-106.
- Bischof-Okubo, Yukiko 1989: *Übernatürliche Wesen im Glauben der Altvölker Taiwans*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Bloch, Maurice 1995: The Resurrection of the House amongst the Zafimaniry of Madagascar. In: Carsten, Janet und Stephen Hugh-Jones (Hg.), *About the House. Lévy-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 69-83.
- Bloch, Maurice 2006: Teknonymy and the Evocation of the "Social" among the Zafimaniry of Madagascar. In: vom Bruck, Gabriele und Barbara Bodenhorn (Hg.), *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 97-114.
- Briggs, Jean L. 1970: *Never in Anger. Portrait of an Eskimo Family*. Cambridge: Harvard University Press.
- Briggs, Jean L. 1982: Living Dangerously. The Contradictory Foundations of Value in Canadian Inuit Society. In: Leacock, Eleanor und Richard Lee (Hg.), *Politics and History in Band Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 109-131.
- Briggs, Jean L. 1998: *Inuit Morality Play. The Emotional Education of a Three-Year-Old*. New Haven: Yale University Press.
- Bock, Philip K. 1980: *Rethinking Psychological Anthropology. Continuity and Change in the Study of Human Action*. New York: W. H. Freeman and Company.
- Bowlby, John 1969: *Attachment and Loss, Vol. 1, Attachment*. New York: Basic Books.
- Burrows, Edwin G. und Mellford E. Spiro 1957: *An Atoll Culture. Ethnography of Ifaluk in the Central Carolinas*. New Haven: Human Relations Area Files.
- Carsten, Janet 1991: Children in Between. Forstering and the Process of Kinship on Pulau Langkawi, Malaysia. *Man* 26 (3): 425-448.
- Carsten, Janet 1995: Houses in Langkawi. Stable Structures or Mobile Homes? In: Carsten, Janet und Stephen Hugh-Jones (Hg.), *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 105-128.
- Carsten, Janet 1997: *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Fishing Community*. Oxford: Clarendon Press.
- Carsten, Janet (Hg.) 2000: *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet 2004 [1995]: The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth. Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. In: Parkin, Robert und Linda Stone (Hg.), *Kinship and Family. An Anthropological Reader*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 309-327.
- Carsten, Janet und Stephen Hugh-Jones (Hg.) 1995a: *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet und Stephen Hugh-Jones 1995b: Introduction. In: Carsten, Janet und Stephen Hugh-Jones (Hg.) 1995: *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-46.
- Casimir, M. 2009: Honor and Dishonor and the Quest for Emotional Equivalents. In: Rötter-Rössler, Birgitt und H. Markowitsch (Hg.), *Emotions as Bio-Cultural Processes*. New York: Springer, 281-316.
- Cauquelin, Josiane 2004: *The Aborigines of Taiwan. The Puyuma: From Headhunting to the Modern World*. New York: Routledge.
- Chen, Yu-Mei 1992: *From Thatched Roof to Concrete House. An Ethnoarchaeological Study of Continuity and Change in a Yami Community, Orchid Island, Taiwan*. University of Cambridge: Dissertationsschrift.
- Chiang, Bien 1993: *House and Social Hierarchy of the Paiwan*. University of Pennsylvania: Dissertationsschrift.
- Collins, Elizabeth Fuller und Ernaldi Bahar 2000: To Know Shame. Malu and Its Uses in Malay Societies. *Crossroads. An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 14 (1), 35-69.
- Couillard, M.-A. 1980: *Tradition in Tension. Carving in a Jah Hut Community*. Penang: Penerbit Universiti Sains Malaysia.

- Crittenden, P. M. und A. H. Claussen (Hg.) 2000: *The Organization of Attachment Relationships. Maturation, Culture, and Context*. New York: Cambridge University Press.
- Damasio, Antonio 2005 [1994]: *Descartes' Error. Emotion, Reason, and the Human Brain*. New York: Pinguin Books.
- D'Andrade, Roy G. 1995: *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Beauclair, Inez 1957: Field Notes on Lan Yü (Botel Tobago). *Bulletin of the Institute of Ethnology of the Academia Sinica* 3, 101-116.
- De Beauclair, Inez 1958: Fightings and Weapons of the Yami of Botel Tobago. *Bulletin of the Institute of Ethnology of the Academia Sinica* 5, 87-111.
- De Beauclair, Inez 1959a: Die Religion der Yami auf Botel Tobago. *Sociologus* 9 (1), 1-23.
- De Beauclair, Inez 1959b: Display of Wealth, Gift Exchange and Food Distribution on Botel Tobago. *Bulletin of the Institute of Ethnology of the Academia Sinica* 8, 185-207.
- De Beauclair, Inez 1959c: Three Generalogical Stories from Botel Tobago. A Contribution to the Folklore of the Yami. *Bulletin of the Institute of Ethnology of the Academia Sinica* 7, 105-138.
- De Beauclair, Inez 1969: Gold and Silver on Botel Tobago. The Silver Helmet of the Yami. *Bulletin of the Institute of Ethnology of the Academia Sinica* 27, 121-127.
- De Beauclair, Inez und Erika Kaneko 1994: Götter und Mythen der Yami. In: Schmalzriedt, E. und H. W. Haussig (Hg.), *Wörterbuch der Mythologie. Götter und Mythen Ostasiens*, Bd. VI. Stuttgart: Klett-Cotta, 372-384.
- De Groot, M. und T. Robinson 2008: Sport Fan Attachment and the Psychological Continuum Model. A Case Study of an Australian Football League Fan. *Leisure/Loisir* 32 (1), 117-138.
- Del Re, A. 1951: *Creation Myths of the Formosan Natives*. Tokio: Hokuseido Press.
- Dentan, Robert Knox 1968: *The Semai. A Nonviolent People of Malaysia*. New York: Holt, Reinhart and Winston.
- Department of Health, Taiwan 1991: *Malaria Eradication in Taiwan*. Taipei: Department of Health, The Executive Yuan, Republic of China, 245-262.
- Dos Santos, Gonçalo Duro 2006: The Anthropology of Chinese Kinship. A Critical Review. *European Journal of East Asian Studies* 5 (2), 275-333.
- Douglas, Mary 1966: *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge & Keagan Paul.
- DuBois, Cora A. 1944: *The People of Alor. A Social-Psychological Study of an East Indian Island*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Durkheim, Emil 1972 [1911]: *Erziehung und Soziologie*. Düsseldorf: Pädagogischer Verlag Schwann.
- Egan, Douglas 1983: *Ship Benjamin Seawall. The Seagoing Story of an American Square Rigger in the Great Days of Sail*. Fairfield: Ye Galleon Press.
- Ekman, Paul 1992: An Argument for Basic Emotions. *Cognition & Emotion* 6 (3-4), 169-200.
- Embree, J. F. 1950: Thailand. A Loosely Structured Social System. *American Anthropologist* 52 (2), 181-192.
- Enders, Julia 2014: *Darm mit Charme. Alles über ein unterschätztes Organ*. Berlin: Ullstein.
- Errington, Shelly 1987: Incentuous Twins and the House Societies of Island Southeast Asia. *Cultural Anthropology* 2 (4), 403-444.
- Errington, Shelly 1989: *Meaning and Power in a Southeast Asian Realm*. Princeton: Princeton University Press.
- Fajans, Jane 1985: The Person in Social Context. The Social Character of Baining ‚Psychology‘. In: White, G. M. und J. Kirkpatrick (Hg.), *Person, Self, and Experience. Exploring Pacific Ethnopsychologies*. Berkeley: University of California Press, 367-397.
- Fan, M. 2006a: Nuclear Waste Facilities on Tribal Land. The Yami's Struggle for Environmental Justice. *The International Journal of Justice and Sustainability* 11 (4), 433-444.

- Fan, M. 2006b: Environmental Justice and Nuclear Waste Conflicts in Taiwan. *Environmental Politics* 15 (3), 417-434.
- Firth, Raymond 1957 [1936]: *We, the Tikopia. A Sociological Study about Kinship in Primitive Polynesia*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Fischer, Hans 1965: *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*. München: Klaus Renner Verlag.
- Fontane, Theodor 1889: Herr von Ribbeck, www.vonribbeck.de (aufgerufen am 11. April 2019).
- Fortes, M. 1953: The Structure of Unilineal Descent Groups. *American Anthropologist* 55 (1), 17-41.
- Fortes, M. und E. Evans-Pritchard (Hg.) 1987 [1940]: *African Political Systems*. London: KPI.
- Fox, James (Hg.) 1980: *Flow of Life. Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fox, James 1987: The House as a Type of Social Organization on the Island of Roti, Indonesia. In: Macdonald, Charles (Hg.), *De la hutte au palais. Sociétés „à maison“ en Asie du Sud-Est insulaire*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 172-178.
- Fox, James (Hg.) 1993: *Inside Austronesian Houses. Perspectives on Domestic Design for Living*. Canberra: Research School of Pacific Studies.
- Freedman, Maurice 1958: *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press.
- Freeman, J. D. 1960: The Iban of Western Borneo. In: Murdock, Peter (Hg.), *Social Structure in Southeast Asia*. Chicago: Quadrangle Books, 65-87.
- Freeman, J. D. 1961: On the Concept of the Kindred. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 91, 192-220.
- Freeman, J. D. 1962: The Family System of the Iban of Borneo. In: Goody, Jack (Hg.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*. Cambridge: Cambridge University Press, 15-52.
- Freeman, J. D. 1970: *Report on the Iban*. New York: Humanities Press.
- Freud, Sigmund 2007 [1905]: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Fung, Heidi 1999: Becoming a Moral Child. The Socialization of Shame among Young Chinese Children. *Ethos* 27 (2), 180-209.
- Funk, Leberecht, Birgitt Röttger-Rössler und Gabriel Scheidecker 2012: Fühlen(d) Lernen. Zur Sozialisation und Entwicklung von Emotionen im Kulturvergleich. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaften* 16, 217-238.
- Funk, Leberecht 2014: Entanglements between Tao People and Anito on Lanyu Island, Taiwan. In: Musharbash, Yasmine und Geir-Henning Presterudstuen (Hg.), *Monster Anthropology in Australasia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 143-157.
- Funk, Leberecht 2020: Bringing my Wife and Children to the Field. Methodological, Epistemological, and Ethical Reflections. In: Braukmann, F., M. Haug, K. Metzmacher und R. Stolz (Hg.), *Being a Parent in the Field. Implications and Challenges of Accompanied Fieldwork*. Bielefeld: Transcript, 185-205.
- Furth, Charlotte 1987: Concepts of Pregnancy, Childbirth, and Infancy in Ch'ing Dynasty China. *The Journal of Asian Studies* 46 (1), 7-35.
- Gaffin, Dennis 1995: The Production of Emotion and Social Control. Taunting, Anger, and the Rukka in the Faeroe Islands. *Ethos* 23 (2), 149-192.
- Geertz, Clifford 1987 [1983]: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geertz, Hildred 1959: The Vocabulary of Emotion. A Study of Javanese Socialization Processes. *Psychiatry. Journal for the Study of Interpersonal Processes* 22, 225-237.
- Geertz, Hildred: 1961: *The Javanese Family. A Study of Kinship and Socialization*. New York: The Free Press of Glencoe.
- Geertz, Hildred und Clifford Geertz 1964: Teknonymy in Bali. Parenthood, Age-Grading and Genealogical Amnesia. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 94 (2), 94-108.
- Gerber, E. 1985: Rage and Obligation. Samoan Emotion in Conflict. In: White, G. M. und J. Kirkpatrick (Hg.), *Person, Self and Experience*. Berkeley: University of California Press, 121-67.

- Gibson, Thomas 1995: Having your House and Eating It. Houses and Siblings in Ara, South Sulawesi. In: Carsten, Janet und Stephen Hugh-Jones (Hg.) 1995: *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 129-148.
- Gibson, Thomas und Kenneth Sillander (Hg.) 2011: *Anarchic Solidarity. Autonomy, Equality, and Fellowship in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Southeast Asia Studies.
- Goodenough, Ward H. 2002: *Under Heaven's Bow. Pre-Christian Religious Tradition in Chuuk*. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Gottlieb, Alma 2004: *The Afterlife Is Where We Come From. The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago: Chicago University Press.
- Granqvist, P. und L. A. Kirkpatrick 2018: Attachment and Religious Representations and Behavior. In: J. Cassidy und P. J. Shaver (Hg.), *Handbook of Attachment. Theory, Research, and Clinical Application*. New York: The Guilford Press, 917-940.
- Greenfield, Patricia M., Heidi Keller, Andrew Fuligni und Ashley Maynard 2003: Cultural Pathways through Universal Development. *Annual Review of Psychology* 54 (1), 461-490.
- Gregor, Thomas 1977: *Mehinaku. The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Greutz, Kathryn L. 2002: *Culture and the Senses. Bodily Ways of Knowing in an African Community*. Berkeley: University of California Press.
- Haidt, Jonathan 2003: The Moral Emotions. In: Davidson, Richard J., Klaus R. Scherer und H. Hill Goldsmith (Hg.), *Handbook of Affective Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 852-870.
- Hardman, Charlotte 1973: Can There Be an Anthropology of Children? *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 4, 85-99.
- Harkness, Sara und Charles M. Super 1992: Culture and Parenting. In: Bornstein, Marc H. (Hg.), *Handbook of Parenting, Volume 2. Biology and Ecology of Parenting*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 253-280.
- Headly, Stephen C. 1987: The Body as a House in Javanese Society. In: Macdonald, Charles (Hg.), *De la hutte au palais. Sociétés „à maison“ en Asie du Sud-Est insulaire*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 133-152.
- Heelas, Paul und Andrew Lock (Hg.) 1981: *Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self*. London: Academic Press.
- Heine-Geldern, R. 1961: Book Review. An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines by Kano Tadao, Segawa Kokichi. *Anthropos* 56 (5-6), 994-995.
- Henrich, J., S. J. Heine und A. Norenzayan 2010: The Weirdest People in the World? *Behavioral and Brain Sciences* 33 (2-3), 61-83.
- Hinton, Alexander L. 1993: Prolegomenon to a Processual Approach to the Emotions. *Ethos* 11 (4), 417-451.
- Hinton, Alexander L. 1999: Biocultural Approaches to the Emotions. *Publications of the Society for Psychological Anthropology* 10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hirschfeld, Lawrence A. 2002: Why Don't Anthropologists Like Children? *American Anthropologist* 104 (2), 611-627.
- Hochschild, Arlie R. 1979: Emotion Work, Feeling Rules, and Social Structure. *American Journal of Sociology* 85 (3), 551-575.
- Hochschild, Arlie R. 2003 [1983]: *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Höllmann, T. O. 2010: *Schlafender Lotos, trunkenes Huhn. Kulturgeschichte der chinesischen Küche*. München: C.H. Beck.
- Hofstede, Geert 1980: *Culture's Consequences. International Differences in Work-Related Values*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Hollan, Douglas 1992: Cross-Cultural Differences in the Self. *Journal of Anthropological Research* 48 (4), 283-300.

- Holodynski, Manfred 2003: *Die Entwicklung der leistungsthematischen Emotionen Stolz und Scham im Vor- und Grundschulalter. Eine Längsschnittstudie mit ausdrucksanalytischem Zugang*. Universität Bielefeld: Unveröff. Manuskript.
- Holodynski, Manfred und Wolfgang Friedlmeier 2006: *Emotionen. Entwicklung und Regulation*. Heidelberg: Springer.
- Holodynski, Manfred, Leberecht Funk, Susanne Jung und Birgitt Röttger-Rössler 2010: *Coding Manual for Documenting Emotion Episodes*. Unveröffentlichtes Manual. Freie Universität Berlin, Cluster Languages of Emotion.
- Hornedo, Florentino H. 1980: The World and the Ways of the Ivatan Añito. *Philippine Studies* 28 (1), 21-58.
- Hornedo, Florentino H. 1994: Death and After Death. Ivatan Beliefs and Practices. *Philippine Studies* 42 (4), 509-527.
- Howell, Signe 1989: *Society and Cosmos. Chewong of Peninsular Malaysia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hsu E. 1998: Moso and Naxi. The House. In: Oppitz, M. und E. Hsu (Hg.): *Naxi and Moso Ethnography. Kin, Rites, Pictographs*. Zürich: Völkerkundemuseum Zürich, 47-80.
- Hu, Cheng-Heng 2006: *Indigenized Conservation and Biodiversity Maintenance on Orchid Island*. University of Minnesota: Dissertationsschrift.
- Ikegami, Yoshihiko 2008: The Heart. What it Means to the Japanese Speakers. In: Sharifian, F., R. Dirven, N. Yu und S. Niemeier (Hg.), *Culture, Body, and Language. Conceptualizations of Internal Body Organs across Cultures and Languages*. Berlin: Mouton de Gruyter, 169-189.
- Ingold, Tim 2000: *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. New York: Routledge.
- Izard, C. E. (1997): Emotions and Facial Expressions. A Perspective from Differential Emotions Theory. In: Russell, J. A. und J. M. Fernández-Dols (Hg.), *Studies in Emotion and Social Interaction, 2nd series. The Psychology of Facial Expression*. New York: Cambridge University Press, 57-77.
- Janowski, Monica 2007: Introduction: Feeding the Right Food. The Flow of Life and the Construction of Kinship in Southeast Asia. In: Janowski, Monica und Fiona Kerlogue (Hg.), *Kinship and Food in Southeast Asia*. Kopenhagen: NIAS Press, 1-23.
- Joyce, Rosemary A. und Susan D. Gillespie (Hg.) 2000: *Beyond Kinship. Social and Material Reproduction in House Societies*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- JUNG, Susanne (i. Vorb.): *Sozialisation von Emotionen in einer indonesischen Gesellschaft (Minangkabau)*.
- Kaneko, Erika 1975: Die Religionen der Altvölker Taiwans. In: Höfer, András, Gernot Prunner, Erika Kaneko, Louis Bezachier und Manuel Sarkisyanz (Hg.), *Die Religionen Südostasiens*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 247-289.
- Kano, Tadao und Kokichi Segawa (Hg.): *An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines, Vol. 1, The Yami*. Tokio: Marzuren Company.
- Kao, Hsin-chieh 2012: *Labour, Life, and Language. Personhood and Relations among the Yami of Lanyu*. University of St. Andrews: Dissertationsschrift.
- Kardiner, Abram 1939: *The Individual and His Society. The Psychodynamics of Primitive Social Organization*. New York: Morningside Heights (Columbia University Press).
- Käser, Lothar 1977: *Der Begriff der Seele bei den Insulanern von Truk*. Albert-Ludwig-Universität Freiburg: Dissertationsschrift.
- Käser, Lothar 2004: *Animismus. Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditioneller (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter in Übersee*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission.
- Keller, Heidi 2007: *Cultures of Infancy*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Keller, Heidi 2011: *Kinderalltag. Kulturen der Kindheit und ihre Bedeutung für Bindung, Bildung und Erziehung*. Berlin: Springer.

- Keller, Heidi und K. A. Bard (Hg.) 2017: *The Cultural Nature of Attachment. Contextualizing Relationships and Development*. Cambridge: MIT Press.
- King, B. 1989: *The Conceptual Structure of Emotional Experience in Chinese*. Ohio State University: Dissertationsschrift.
- Kleine, S. S. und S. M. Baker 2004: An Integrative Review of Material Possession Attachment. *Academy of Marketing Science Review*, 2004 (1), 1-39.
- Kleinman, Arthur 1980: *Patients and Healers in the Context of Culture. An Exploration of the Borderland between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- Kövecses, Zoltán 1995: Metaphor and the Folk Understanding of Anger. In: James A. Russell (Hg.), *Everyday Conceptions of Emotion. An Introduction to the Psychology, Anthropology and Linguistics of Emotion*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 49-71.
- Kurtz, Stanley M. 1992: *All the Mothers Are One. Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*. New York: Columbia University Press.
- Lambek, Michael und Andrew Strathern (Hg.) 1998: *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lancy, David F. 2008: *The Anthropology of Childhood. Cherubs, Chattel, Changelings*. New York: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno 1996: On Actor-Network Theory. A Few Clarifications Plus More Than a Few Complications. *Soziale Welt* 47, 369–381.
- Lauser, Andrea 1994: Die Geschwisterschaft als soziales Netz. Zur tayarian („Geschwisterbande“) bei den Mangyan Malulas (Mindoro/ Philippinen). *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 6, 71-96.
- Leach, E. R. 1937: The Yami of Koto-sho. A Japanese Colonial Experiment. *The Geographical Magazine* 5 (6), 417-434.
- Leavitt, John 1996: Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions. *American Ethnologist* 23 (3), 514–539.
- LeDoux, Joseph 2002: *The Synaptic Self*. New York: Penguin Books.
- LEO Online-Wörterbuch Chinesisch-Deutsch: 可愛 (*ke'ai*), <https://dict.leo.org/chinesisch-deutsch/可愛> (aufgerufen am 14. April 2019).
- LeVine, Robert A. 1960: The Internalization of Political Values in Stateless Societies. *Human Organization* 19 (2), 51-58.
- LeVine, Robert A. 1988: Human Parental Care. Universal Goals, Cultural Strategies, Individual Behavior. *New Directions for Child and Adolescent Development* 1988 (40), 3-12.
- LeVine, Robert A. und Karin Norman 2008 [2001]: Attachment in Anthropological Perspective. In: LeVine, Robert A. und Rebecca S. New (Hg.), *Anthropology and Child Development. A Cross-Cultural Reader*. Malden: Blackwell Publishing, 127-142.
- LeVine, Robert A. 2007: Ethnographic Studies of Childhood. A Historical Overview. *American Anthropologist* 109 (2), 247-260.
- LeVine, Robert A. und Barbara B. LeVine 1966: *Nyansongo. A Gusii Community in Kenya*. New York: Wiley.
- LeVine, Robert A., Suzanne Dixon, Sarah LeVine, Amy Richman, P. Herbert Leidermann, Constance H. Keefer und T. Berry Brazelton 1994: *Child Care and Culture. Lessons from Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, Robert I. 1973: *Tahitians. Mind and Experience in the Society Islands*. Chicago: Chicago University Press.
- Levy, Robert I. 1984: Emotion, Knowing, and Culture. In: Shweder, R. A. und R. A. LeVine (Hg.), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 214-237.
- Levy, Robert I. und Douglas W. Hollan 1998: Person-Centered Interviewing and Observation. In: Russel, Bernard (Hg.), *Handbook of Methods in Cultural Anthropology*. Walnut Creek: Altamira Press, 333-364.
- Lévy-Strauss, C. 1969 [1949]: *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

- Lévy-Strauss, C. 1983a: *The Way of the Masks*. London: Jonathan Cape.
- Lévy-Strauss, C. 1983b: Histoire et ethnologie. *Annales* 38 (2), 1217-1231.
- Lévy-Strauss, C. 1987: *Anthropology and Myth. Lectures 1951-1982*. Oxford: Blackwell.
- Lewis, Michael 1995: *Shame. The Exposed Self*. New York: Free Press.
- Liang, Yong 2004: Das traditionelle chinesische Konzept des Alters und Alterns. In: Herrmann-Otto, Elisabeth (Hg.), *Die Kultur des Alterns von der Antike bis zur Gegenwart*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag, 79-95.
- Lin, Wei-Ya, 2015: *Musik im Leben der Tao (taiwanesisches Volksgruppe). Tradition und Innovation*. Universität für Volksmusikforschung und Ethnomusikologie Wien: Dissertationsschrift.
- Linck, Gudula 2011: *Leib oder Körper. Mensch, Welt und Leben in der chinesischen Philosophie*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Löw, Martina und Thomas Geier 2014: *Einführung in die Soziologie der Bildung und Erziehung*. Opladen: Budrich.
- Lutz, Catherine A. 1983: Parental Goals, Ethnopsychology, and the Development of Emotional Meaning. *Ethos* 11 (4), 246-262.
- Lutz, Catherine A. 1988: *Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory*. Chicago: Chicago University Press.
- Mabuchi, Toichi 1956: On the Yami People. In: Kano, Tadao und Kokichi Segawa (Hg.), *An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines, Vol. 1, The Yami*. Tokio: Marzuren Company, 1-18.
- Macdonald, Charles 1987: Histoire d'un projet. De la notion de „maison“ chez Lévi-Strauss à la comparaison des sociétés en Asie du Sud-Est insulaire. In: Macdonald, Charles (Hg.), *De la hutte au palais. Sociétés „à maison“ en Asie du Sud-Est insulaire*. Paris: Centre national de la recherche scientifique, 3-11.
- MacDonald, K. B. 1992: Warmth as Developmental Construction. An Evolutionary Analysis. *Child Development* 63, 753-773.
- Mageo, Jeannette M. 1989: Aga, Amio and Loto. Perspectives on the Structure of the Self in Samoa. *Oceania* 59 (3), 181-199.
- Mageo, Jeannette M. 1991: Ma'i Aitu. The Cultural Logic of Possession in Samoa. *Ethos* 19 (3), 352-383.
- Mageo, Jeannette M. 2003: Subjectivity and Identity in Dreams. In: Mageo, Jeannette M. (Hg.): *Dreaming and the Self. New Perspectives on Subjectivity, Identity, and Emotion*. Albany: State University of New York Press, 23-40.
- Mahony, Frank Joseph 1969: *A Turkese Theory of Medicine*. Stanford University: Dissertationsschrift.
- Malowany, J. I., und J. Butany 2012: Pathology of Sickle Cell Disease. *Seminars in diagnostic pathology* 29 (1), 49-55.
- Markus, Hazel R. und Shinobu Kitayama 1991: Culture and the Self. Implications for Cognition, Emotion, and Motivation. *Psychological Review* 98 (2), 224-253.
- Martini, Mary 1994: Peer Interactions in Polynesia. A View from the Marquesas. In: Roopnarine, Jaipaul L., James E. Johnson und Frank H. Hooper (Hg.), *Children's Play in Diverse Cultures*. Albany: State University of New York Press, 73-103.
- Matsuki, K. 1989: *Metaphors of Anger in Japanese*. Vortrag auf dem Symposium „Cognitive Grammar and Related Topics“, LSA, University of Arizona.
- Mauss, M. 1990 [1922]: *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mayer, Philip (Hg.) 1970: *Socialization. The Approach From Social Anthropology*. London: Tavistock Publications.
- McHugh, J. N. 1955: *Hantu Hantu. Ghost Belief in Modern Malaya*. London: Hazell, Watson & Viney.
- McKinley, R. 1981: Cain and Abel on the Malay Peninsula. In: Marshall, M. (Hg.), *Siblingship in Oceania. Studies in the Meaning of Kin Relations*. Lanham: University Press of America, 335-418.

- Mead, Margaret 2001 [1928]: *Coming of Age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: William Morrow Paperbacks.
- Mead, Margaret 2002 [1935]: *Jugend und Sexualität in primitiven Gesellschaften (Sex and Temperament in Three Primitive Societies), Teil 1, Kindheit und Jugend in Samoa. Teil 2, Kindheit und Jugend in Neuguinea. Teil 3, Geschlecht und Temperament in drei primitiven Gesellschaften*. Eschborn: Klotz.
- Mercado, Leonardo N. 1991: Soul and Spirit in Filipino Thought. *Philippine Studies* 39 (3), 287-302.
- Mesquita, Batja und Hazel R. Markus 2004: Culture and Emotion. In: Manstead, Anthony S. R., Nico H. Frijda und Agneta H. Fischer (Hg.), *Feelings and Emotions. The Amsterdam Symposium*. Cambridge: Cambridge University Press, 341-358.
- Miller, Peggy J., Heidi Fung und Judith Mintz 1996: Self-Construction through Narrative Practices. A Chinese and American Comparison of Early Socialization. *Ethos* 24 (2), 237-280.
- Miller, Peggy J., Angela R. Wiley, Heidi Fung und Chung-Hui Liang 1997: Personal Storytelling as a Medium of Socialization in American and Chinese Families. *Child Development* 68 (3), 557-568.
- Miller, Peggy, Su-Hua Wang, Todd Sandel und Grace E. Cho 2002: Self-Esteem as Folk Theory. A Comparison of European American and Taiwanese Mothers' Beliefs. *Parenting. Science and Practice* 2 (3), 209-239.
- Miller, Peggy J., Heidi Fung, Shumin Lin, Eva Chian-Hui Chen und Benjamin R. Boldt 2012: How Socialization Happens on the Ground. Narrative Practices as Alternate Socializing Pathways in Taiwanese and European-American Families. *Monographs of the Society for Research in Child Development* 77 (1), 1-125.
- Miyamoto, Masaru 1988: *The Hanunuo-Mangayan. Society, Religion and Law among a Mountain People of Mindoro Island, Philippines*. Tokio: National Museum of Ethnology.
- Montgomery, Heather 2008: *An Introduction to Childhood. Anthropological Perspectives on Children's Lives*. Oxford: Wiley.
- Morelli, G. A., N. Chaudhary, A. Gottlieb, H. Keller, M. Murray, N. Quinn, M. Rosabal-Coto, G. Scheidecker, A. Takada und M. Vicedo 2017: Taking Culture Seriously. A Pluralistic Approach to Attachment. In: Keller, H. und K. Bards (Hg.): *The Cultural Nature of Attachment. Contextualizing Relationships and Development*. Cambridge: MIT Press, 139-169.
- Morton, Helen 1996: *Becoming Tongan. An Ethnography of Childhood*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Muchow, Martha und Hans Heinrich Muchow 2012 [1935]: *Der Lebensraum des Großstadtkindes*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Murdock, G. P. (Hg.) 1960: *Social Structure in Southeast Asia*. Chicago: Quadrangle Books.
- Neu, Rainer 1997: *Die lebenden Toten und der tote Gott. Tod und Jenseitsvorstellungen in den Philippinen*. Münster: LIT Verlag.
- Nicolaisen, Ida 1988: Concepts of Learning among the Punan Bah of Sarawak. In: Jahuda, Gustav und I. M. Lewis (Hg.), *Acquiring Culture. Cross Cultural Studies in Child Development*. London: Croom Helm, 193-221.
- Otto, Hiltrud und Heidi Keller (Hg.) 2014: *Different Faces of Attachment. Cultural Variations on a Universal Human Need*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Prytz-Johansen, Jørgen 2012 [1954]: The Maori and His Religion in Its Non-Ritualistic Aspects. *HAU Classics of Ethnographic Theory Series*, Vol. 1, <https://haubooks.org/classics-of-ethnographic-theory-series/> (aufgerufen am 12. April 2019).
- Quinn, Naomi 2005: Universals of Child Rearing. *Anthropological Theory* 5 (4), 477-516.
- Quinn, Naomi und J. Mageo (Hg.) 2013: *Attachment Reconsidered. Cultural Perspectives on a Western Theory*. New York: Springer.
- Rau, D. Victoria und Maa-Neu Dong 2006: Yami Texts with Reference Grammar and Vocabulary. *Language and Linguistics Monograph Series* No. A-10. Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica.
- Reddy, William M. 1997: Against Constructionism. The Historical Ethnography of Emotions. *Current Anthropology* 38 (3), 327-351.
- Robarcheck, C. und C. Robarcheck 2005: Waorani Grief and the Witch-Killer's Rage. Worldview, Emotion, and Anthropological Explanation. *Ethos* 33 (2), 206-230.

- Rogoff, Barbara 2003: *The Cultural Nature of Human Development*. New York: Oxford University Press.
- Rosaldo, Michelle Z. 1980: *Knowledge and Passion. Ilongot Notions on Self and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Renato 1970: Ilongot Kin Terms. A Bilateral System of Northern Luzon, Philippines. In: *Proceedings of the VIIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Tokio: Science Council of Japan, 81-84.
- Rosaldo, Renato 1980: *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo, Renato 1984: Grief and a Headhunter's Rage. On the Cultural Force of Emotions. In: Plattner, Stuart und Edward M. Bruner (Hg.), *Text, Play, and Story. The Construction and Reconstruction of Self and Society*. Washington: American Ethnological Society, 178-195.
- Roseman, Marina 1990: Head, Heart, and Shadow. The Structure of the Self, the Emotional World, and Ritual Performance among Senoi Temiar. *Ethos* 18 (3), 227-250.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur. Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127 (2), 147-162.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2004: *Die kulturelle Modulierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. Münster: LIT Verlag.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2006: Kulturen der Liebe. In: Röttger-Rössler, Birgitt und Eva-Maria Engelen (Hg.), „Tell Me about Love“. *Kultur und Natur in der Liebe*. Münster: Mentis, 59-80.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2013: In the Eyes of the Other. Shame and Social Conformity in the Context of Indonesian Societies. In: Sère, Bénédicte und Jörg Wettlaufer (Hg.), *Shame between Punishment and Penance. The Social Usages of Shame in the Middle Ages and Early Modern Times*. Florenz: Micrologus, 405-419.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2019: Gefühlsbildung (the Formation of Feeling). In: Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 61-72.
- Röttger-Rössler, Birgitt und Hans J. Markowitsch (Hg.) 2009: *Emotions as Bio-cultural Processes*. New York: Springer.
- Röttger-Rössler, Birgitt im Gespräch mit Thomas Stodulka 2019: 'Begegnungsglück'. Feldforschung als zwischenmenschliche Bereicherung. In: Liebal, Katja, Oliver Lubrich und Thomas Stodulka (Hg.), *Emotionen im Feld. Gespräche zur Ethnographie, Primatologie und Reiseliteratur*. Bielefeld: Transcript, 179-205.
- Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und Manfred Holodynski 2013: Socializing Emotions in Childhood. A Cross-Cultural Comparison between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. *Mind, Culture, and Activity. An International Journal* 20, 260-287.
- Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Leberecht Funk und Manfred Holodynski 2015: Learning (by) Feeling. A Cross-Cultural Comparison of the Socialization and Development of Emotions. *Ethos* 43 (2), 187-220.
- Rozin, Paul, Laura Lowery, Sumio Imada und Jonathan Haidt 1999: The CAD Triad Hypothesis. A Mapping Between Three Moral Emotions (Contempt, Anger, Disgust) and Three Moral Codes (Community, Autonomy, Divinity). *Journal of Personality and Social Psychology* 76 (4), 574-86.
- Russell, J. A., und M. S. Michelle Yik 1996: Emotion among the Chinese. In: Bond, M. H. (Hg.), *The Handbook of Chinese Psychology*. New York: Oxford University Press, 166-188.
- Sahlins, Marshall 2017 [1968]: Notes on the Original Affluent Society. In: Lee, R. B. und I. DeVore (Hg.), *Man the Hunter*. New York: Routledge, 85-89.
- Salazar, Z. A. 1968: Le concept AC* ànitù dans le monde austronésien. Vers l'étude comparative des religions ethniques austronésiennes. Université de Paris: Dissertationsschrift.
- Sangren P. Steven 1993: Power and Transcendence in the Ma Tsu Pilgrimages of Taiwan. *American Ethnologist* 20 (3), 564-582.
- Scannel, L. und R. Gifford 2010: Defining Place Attachment. A Tripartite Organizing Framework. *Journal of Environmental Psychology* 30 (1), 1-10.

- Scheerer, Otto 1908: Ein ethnographischer Bericht über die Insel Botel Tobago. *Mitteilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens* 11 (2), 145-215.
- Scheerer, Otto 1926: *Batan Texts with Notes*. Manila: Bureau of Printing.
- Scheff, T. 1988: Shame and Conformity. The Deference-Emotion System. *American Sociology Review* 53 (3), 395-406.
- Scheff, T. 1990: Socialisation of Emotions. Pride and Shame as Casual Agents. In: Kemper, T. (Hg.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press, 281-304.
- Scheidecker, Gabriel 2017: *Kindheit, Kultur und moralische Emotionen. Zur Sozialisation von Furcht und Wut im ländlichen Madagaskar*. Bielefeld: Transcript.
- Scheidecker, Gabriel 2019: Attachment. In: Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 73-84.
- Scherer, Klaus 1984: Emotion as a Multicomponent Process. A Model and Some Cross-Cultural Data. *Review of Personality & Social Psychology* 51, 37-63.
- Scherer, Klaus 2000: Emotions as Episodes of Subsystem Driven by Nonlinear Appraisal Processes. In: Lewis, M. und I. Granic (Hg.), *Emotion, Development, and Self-Organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 70-99.
- Sharifian, F., R. Dirven, N. Yu und S. Niemeier (Hg.) 2008: *Culture, Body, and Language. Conceptualizations of Internal Body Organs across Cultures and Languages*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Shweder, Richard A., Jonathan Haidt, Randall Horton und Craig Joseph 2007: The Cultural Psychology of the Emotions. Ancient and Renewed. In: Lewis, Michael, Jeannette M. Haviland-Jones und Lisa F. Barrett (Hg.), *Handbook of Emotions*. New York: Guilford Press, 409-427.
- Shweder, Richard A. 1999: Why Cultural Psychology? *Ethos* 27 (1), 62-73.
- Slaby, J. (2016). Mind Invasion. Situated Affectivity and the Corporate Life Hack. *Frontiers in Psychology* 7, 266. doi: 10.3389/fpsyg.2016.00266
- Slaby, Jan und Birgitt Röttger-Rössler 2018: Introduction. Affect in Relation. In: Röttger-Rössler, Birgitt und Jan Slaby (Hg.), *Affect in Relation. Families, Places, Technologies. Essays on Affectivity and Subject Formation in the 21st Century*. New York: Routledge, 1-26.
- Slaby, Jan und Rainer Mühlhoff 2019: Affect. In: Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 27-41.
- Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.) 2019: *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge.
- Smith, Jean 1981: Self and Experience in Maori Culture. In: Heelas, Paul und Andrew Lock (Hg.), *Indigenous Psychologies. The Anthropology of the Self*. London: Academic Press, 145-159.
- Sparkes, Stephen und Signe Howell (Hg.) 2003: *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*. London: Routledge.
- Stafford, Charles 1995: *The Roads of Chinese Childhood. Learning and Identification in Angang*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stang, W. 1989: *Lernen visueller Kontingenzen bei dreizehnmönatigen Säuglingen*. Freie Universität Berlin: Dissertationsschrift.
- Stewart, Kilton R. 1937: Yami of Botel Tobago. *Philippine Magazine* 34 (Juli 1937), 304-306 + 322-325.
- Stewart, Kilton R. 1947: *Magico-Religious Beliefs and Practices in Primitive Society. A Sociological Interpretation of Their Therapeutic Aspects*. London School of Economics and Political Science: Dissertationsschrift.
- Strathern, Marilyn 1988: *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Strauss, Anselm L. und Juliet Corbin 1990: Grounded Theory Research. Procedures, Canons and Evaluative Criteria. In: *Zeitschrift für Soziologie* 19 (6), 418-427.
- Super, Charles M. und Sara Harkness 1986: The Developmental Niche. A Conceptualization at the Interface of Child and Culture. *International Journal of Behavioral Development* 9 (4), 545-569.

- Sutej Hugu und Syaman Vongayan 2012: *Seeking a Revival for Sustainability of an Island for the Tao People*. Vortrag auf dem ICCA Consortium, Hyderabad, Oktober 2012, www.iccaconsortium.org/wpcontent/uploads/images/stories/Database/issuesexamples/taiwan_revival_of_sustainability_article.pdf (aufgerufen am 20. März 2014).
- Svasek, Maruska und Kay Milton (Hg.) 2005: *Mixed Emotions. Anthropological Studies of Feeling*. Oxford: Berg.
- Tan, Chang-Kwo 2001: Building Conjugal Relations. The Devotion to Houses amongst the Paiwan of Taiwan. In: Miller, Daniel (Hg.), *Home Possessions. Material Culture behind Closed Doors*. Oxford: Berg, 149-172.
- Tangney, June P., Jeff Stuewig und Debra J. Mashek 2007: Moral Emotions and Moral Behavior. *Annual Review of Psychology* 2007 (58), 345-372.
- Thiel, J. F. 1988: Vitalseele, Körperseele, Hauchseele. In: Hirschberg, Walter (Hg.), *Neues Wörterbuch der Völkerkunde*. Berlin: Reimer, 507-508.
- Thompson, S. E. 1988: Death, Food, and Fertility. In: Watson, J. L. und E. Rawski (Hg.), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 71-108.
- Thomson, M., D. J. MacInnis und C. Whan Park 2005: The Ties that Bind. Measuring the Strength of Consumer's Emotional Attachment to Brands. *Journal of Consumer Psychology* 15 (1), 77-91.
- Thonhauser, Gerhard 2019: Feeling. In: Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 52-60.
- Throop, C. Jason 2010: *Suffering and Sentiment. Exploring the Vicissitudes of Experience and Pain in Yap*. Berkeley: University of California Press.
- Tronick, Edward Z., Gilda A. Morelli und Steve Winn 1987: Multiple Caretaking of Efe (Pygmy) Infants. *American Anthropologist* 89 (1), 96-106.
- Tronick, Edward Z., Gilda A. Morelli und Paul K. Ivey 1992: The Efe Forager Infant and Toddler's Pattern of Social Relationships. Multiple and Simultaneous. *Developmental Psychology* 28 (4), 568-577.
- van der Korff, Justus M. 1954: Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society. *American Anthropologist* 56 (5), 847-862.
- van Egeren, L. A., M. S. Barratt und M. A. Roach 2001: Mother-Infant Responsiveness. Timing, Mutual Regulation, and Interactional Context. *Developmental Psychology* 37, 684-697.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2012 [1998]: Perspektiventausch. Die Verwandlung von Objekten zu Subjekten in indianischen Ontologien. In: Albers, Irene und Anselm Franke (Hg.), *Animismus. Revisionen der Moderne*. Zürich: Diaphanes, 73-93.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2004: Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Comparison. *Tipits* 2, 3-22.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2009: The Gift and the Given. Three Nano-Essays on Kinship and Magic. In: Bamford, Sandra C. und James Leach (Hg.), *Kinship and Beyond. The Genealogical Model Reconsidered*. New York: Berghahn, 237-268.
- von Poser, Anita, Essa Heyken, Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn 2019: Emotion Repertoires. In: Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 241-251.
- von Scheve, Christian 2011: Die soziale Konstruktion und Funktion von Emotion. Akteur, Gruppe, normative Ordnung. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaften* 14 (2), 207-222.
- von Scheve, Christian 2016: A Social Relational Account of Affect. *Working Paper SFB 1171 Affective Societies* 03/ 16.
- von Scheve, Christian und Jan Slaby 2019: Emotion, Emotion Concept. In: Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 42-51.
- Voss, Martin und Leberecht Funk 2015: Participative Vulnerability and Resilience Assessment and the Example of the Tao People (Taiwan). In: Krüger, Fred, Greg Bankoff, Terry Cannon und Lisa Shipper (Hg.): *Cultures and Disasters. Understanding Cultural Framings in Disaster Risk Reduction*. New York: Routledge, 255-276.
- Vygotskij, L. S. 1992 [1931]: *Geschichte der höheren psychischen Funktionen*. Münster: LIT Verlag.

- Wacker, Monika 2000: *Onarigami. Die heilige Frau in Okinawa*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Wang, Zhenping 2008: Reading Song-Ming Records on the Pre-Colonial History of the Philippines. *Journal of East Asian Cultural Interaction Studies* 1, 249-260.
- Waterson, R. 1990: *The Living House. An Anthropology of Architecture in Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Waterson, R. 2003: The Immortality of the House in Tana Toraja. In: Sparkes, Stephen und Signe Howell (Hg.), *The House in Southeast Asia. A Changing Social, Economic and Political Domain*. London: Routledge, 34-52.
- Watson, James L. 1982: Of Flesh and Bones. The Management of Death Pollution in Cantonese Society. In: Bloch, Maurice und Jonathan Parry (Hg.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 155-186.
- Weber, Max 2010 [1904/5]: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: C.H. Beck.
- Weber, Max 2002 [1921/2]: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Heidelberg: Mohr Siebeck.
- Wei, Hwei-Lin 1960: Supplementary Notes on the Formosan Aborigines. In: Murdock, G. P. (Hg.), *Social Structure in Southeast Asia*. Chicago: Quadrangle Books.
- Weisner, Thomas 1984: Ecocultural Niches of Middle Childhood. A Cross-Cultural Perspective. In: Collins, W. Andrew (Hg.), *Development During Middle Childhood. The Years From Six to Twelve*. Washington: National Academy Press, 335-369.
- Weisner, Thomas 2002: Ecological Understanding of Children's Developmental Pathways. *Human Development* 45 (4), 275-281.
- Whiting, Beatrice B. und John W. M. Whiting 1974: *Children of Six Cultures. A Psycho-Cultural Analysis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Whiting, John W. M. 1977: A Model for Psychological Research. In: Leiderman, P. Herbert, Steven R. Tulkin und Anne Rosenfeld (Hg.), *Culture and Infancy. Variations in the Human Experience*. New York: Academic Press, 29-48.
- Whiting, John W. M. 1994: Fifty Years as a Behavioral Scientist. Antobiographical Notes. In: Chasdi, E. H. (Hg.), *Culture and Human Development. The Selected Papers of John Whiting*. New York: Cambridge University Press, 14-44.
- Whiting, John W. M. und Irvin L. Child 1953: *Child Training and Personality. A Cross-Cultural Study*. New Haven: Yale University Press.
- Wierzbicka, A. 1992: *Semantics, Culture and Cognition*. New York: Oxford University Press.
- Winzeler, Robert L. (Hg.) 1993: *The Seen and the Unseen. Shamanism, Mediumship and Possession in Borneo*. Borneo Research Council Monograph Series, Vol. 2, Shanghai, VA: Ashley Printing Services.
- Wolf, Margery 1972: *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.
- Wong, Ka F. 2004: Entanglements of Ethnographic Images. Torii Ryūzō's Photographic Record of Taiwan Aborigines (1896-1900). *Japanese Studies* 24 (3), 283-299.
- Xu, Zhenmin, Huiying Chen, Jianqi Zhang, Kekun Yao und Niansheng Gao 1996: *Das Neue Chinesisch-Deutsche Wörterbuch*. Beijing: Handelsverlag.
- Yamada, Hitoshi 2002: *Religiös-mythologische Vorstellungen bei den austronesischen Völkern Taiwans. Ein Beitrag zur Ethnologie Ost- und Südasiens*. Ludwig-Maximilians-Universität München: Dissertationsschrift.
- Yu, Guanghong 1991: *Ritual, Society, and Culture among the Yami*. University of Michigan: Dissertationsschrift.
- Yu, Shuenn-Der 2004: Hot and Noisy. Taiwan's Night Market Culture. In: Jordan, David K., Andrew D. Morris und Marc L. Moskowitz (Hg.), *The Minor Arts of Saily Life. Popular Culture in Taiwan*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 129-149.
- Ziegler-Remme, Jon Henrik 2014: *Pigs and Persons in the Philippines. Human-Animal Entanglements in Ifugao Rituals*. Lanham: Lexington Books.

Literatur in ostasiatischen Sprachen

- Asai, Erin 1929-30: Kôtôsho minzoku shiryô [Material über die Volksbräuche auf Kôtôsho]. *Minzokugaku*, Vol. 1, 285-289, 420-425, Vol. 2, 66-69.
- 張萬來 Chang, Wan-Lai 2008: 東清社區部落史暨社區營造成果專輯 [History and Results of Community Development in Iranmeylek Village]. The Association for Community Development Iranmeylek.
- 趙川明 Chao, Chuan-Ming 2008: 雅美時光迴廊：艾神父的蘭嶼映像 [Yami Time Gallery: Priester Hans Egli's Lanyu Image]. Taitung: Taitung County Government.
- 鄭漢文 Cheng, Han-Wen 2004: 蘭嶼雅美大船文化的盤繞 – 大船文化的社會現象探究 [Die zyklische Entwicklung der Bootskultur der Yami auf der Insel Lanyu. Die Erforschung des gesellschaftlichen Phänomens der Bootskultur]. National Dong-Hua University, Taitung, Taiwan: Magisterarbeit.
- 鄭漢文 Cheng, Han-Wen und 呂勝由 Lü, Sheng-You 1999: 蘭嶼島雅美民族植物 [Botel Tabaco, Yami & Plants]. Taipei: Dijing Verlag.
- 蔣斌 Chiang, Bien 1992: 排灣族的社會文化人類學研究 (上) [A Study of the Social and Cultural Anthropology about Paiwan, Teil I] 1895-1971. *History of Field Research Journal in Taiwan* 24, 27-47.
- 蔣斌 Chiang, Bien 1995: 北部排灣族家屋的空間結構與意義 [The Spatial Structure and Meaning of the House of Northern Paiwan]. In: Huang, Ying-Kuei (Hg.), *Space, Power, and Society*. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- 董森永 Dong, Seng-Yong 1997: 雅美族漁人部落歲時祭儀 [Seasonal Rituals of the Yuren Tribe of the Yami]. Nantou: Taiwansheng Wenxian Weiyuanhui.
- Furuno, Kiyondo 1972: Genshibunka no Tankyû [Ursprüngliche Kultur] Tokio: San'ichi shobô.
- 謝震隆 Hsie, Chen-Lung 2008: 映像蘭嶼 [Images of Orchid Island]. Taipei: Lordway Publishing.
- 謝永泉 Hsie, Yong-Quan 2004: 傳統達悟死亡初探 – 淺談 Iraralay 部落的觀點 [A Preliminary Study on Death of Tao. Views of the Iraralay Village]. *Conference Paper at the Meeting of Lanyu Study Group*, Academia Sinica.
- 黃旭 Huang, Hsu 1995: 雅美族之住居文化幾變遷 [Wohnkultur der Yami und deren Veränderung]. Taipeh: Dao Hsiang Verlag.
- 胡台麗 Hu, Tai-Li 1993: 蘭嶼觀點 [Voice of Orchid Island]. Taipeh: Institute of Ethnology, Academia Sinica: Film.
- 郭健平 Kuo, Chien-Ping 1988: 雅美族禁忌文化的信仰觀研究 [Research about the Yami's Belief about Taboo Culture]. Yu-Shan Theological College and Seminary: Magisterarbeit.
- 李亦園 Li, Yih-Yüan 1959: Anito 的社會功能。雅美族靈魂信仰的社會心理學研究 [The Social Function of the Anito. A Study of the Malevolent Spirits of the Yami]. *Bulletin of the Institute of Ethnology of the Academia Sinica* 10, 41-56.
- 劉欣怡 Liu, Hsin-Yi 2007: 蘭嶼達悟 (雅美) 族的老人照顧歡系與社會界限之建構護 [Aging, Caring and Boundary Making among the Tao (Yami), Taiwan. An Ethnographic Study]. Taipei: Daoxiang Verlag.
- 劉斌雄 Liu, Pin-Hsiung 1959: 蘭嶼雅美族喪葬的一例 [Burial Rites on Botel Tobago Island]. *Bulletin of the Institute of Ethnology of the Academia Sinica* 7, 143-183.
- 衛惠林 Wei, Hwei-Lin und 劉斌雄 Liu, Pin-Hsiung 1962: 蘭嶼雅美族的社會組織 [Social Structure of the Yami, Potel Tobago]. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- Mabuchi, Toichi 1975, III: Mabuchi Toichi Chosakushû [Die gesammelten Schriften von Toichi Mabuchi], Vol. I-III, Tokio.
- Okuda, Iku, Yazuru Okada und Yoichiro Nomura 1939: Kôtôsho yami-zoku no shakaisoshiki [Das Sozialsystem der Yami auf Kôtôsho]. In: *Shakai keizai shigaku*, 8-11.
- Sayama, Yûkichi 1915: Banzoku chôsa hôkokusho [Survey Reports on the Formosan Aborigines]. *Rinji Taiwan Kyûkan Chôsakai*. Vol. 1-8 Taihoku. 1913: Die Ami. 1914: Die Ami und die Puyumy. 1915: Die Bunun. 1917: Die Sedeq. 1918: Die Atayal I. 1920: Die Atayal II. 1920: Die Paiwan. 1921: Die Tsou.

- 邵廣昭 Shao, Guang-Chao, 陳靜怡 Chen, Ching-Yi, 蔡正一 Tsai, Cheng-Yi, 邱郁文 Chiu, Yu-Wen, 葉建成 Yeh, Chiang-Cheng und 謝來玉 Hsie, Lai-Yu 2007: 雅美〈達悟〉族的海洋生物 [The Ethnobiology and Ecology of Marine Creatures in Orchid Island]. Taitung: Taitung County Government.
- 席南·嘉斐弄 Sinan Jyavizong 2009: 達悟族宗教變遷與民族發展 [Reform of Religion and Development of the Society of the Ethnic Group of Tao]. Taipei: Nan-Tian Verlag.
- 希南·巴娜妲燕 Sinan Panatayan 2003: 達悟族: 飛魚之神 [The Flying Fish Spirit and Other Stories from the Tao Tribe of Orchid Island]. Taipei: Xinziranzhuyi Verlag.
- 夏本·奇伯愛雅 Siyapen Jipengaya 2004: 蘭嶼素人書 [Lanyu Amateur's Book], Taipei: Yuanliu Verlag.
- 夏曼·藍波安 Syaman Rapongan 2003: 原初豐腴的島嶼—達悟民族的海洋知識與文化 [Die ursprüngliche üppige Insel. Das Wissen und die Kultur der Tao über den Ozean]. Taiwan National Tsing Hua University: Magisterarbeit.
- 戴印聲 Tai, Yin-Sheng 2008: 雅美語(達悟語)傳統歌曲中捕魚用語之隱喻及本體研究 [A Semantic Study on Fishing Metaphor and Ontology in Yami Traditional Songs]. Providence University: Magisterarbeit.
- 台東縣政府 Taitung County 2008: 台東縣蘭嶼鄉統計要覽 [Statistic Book of Lanyu Township Taitung Country]. Taitung: Taitung County Government.
- 譚昌國 Tan, Chang-Kwo 1992: 家、階層與人的觀念: 以東部排灣族台板村為例的研究 [House, Hierarchy, and the Idea of Person in the Taiban Village of Eastern Paiwan]. Taiwan National University: Magisterarbeit.
- 蔡友月 Tsai, Yu-Yueh 2007: 遷移、挫折與現代性: 蘭嶼達悟人精神失序: 受苦的根源 [Migration, Mental Frustration, and Modernity. The Origins of the Mental Disorders of the Tao Aboriginal People on Taiwan's Orchid Island]. *Taiwanese Sociology* 13, 1-69.
- 蔡友月 Tsai, Yu-Yueh 2009: 達悟族的精神失序: 現代性、變遷與受苦的社會根源 [Mental Disorders of the Tao Aboriginal Minority in Taiwan. Modernity, Social Change and the Origin of Social Suffering]. Taipei: Linking Publishing.
- Utsurikawa, Nenozo 1931: 紅頭嶼ヤミ族と南方に列なる比律賓バタンの島。口碑傳承と事實 [The Natives of Botel Tobago and Their Relationship with Those of the Batan Archipelago in the Philippines]. Nanpo Dozoku.
- 衛惠林 Wei, Hwei-Lin 1958: 臺灣土著社會的世系制度 [Lineage System among Formosan Tribes]. *Bulletin of the Institute of Ethnology of the Academia Sinica* 5, 1-44.
- 衛惠林 Wei, Hwei-Lin 1959: 雅美族的父系世系與雙系行為團體 [Patri-Lineage and Bilateral Corporate Groups of the Yami]. *Bulletin of the Institute of Ethnology of the Academia Sinica* 7, 1-41.
- 衛惠林 Wei, Hwei-Lin 1972 [1953]: 臺灣省通誌卷八同胄志 [Taiwan Provincial Gazetteer, Vol. 8]. Nantou: Taiwan sheng wenxian weiyuanhui.
- 衛惠林 Wei, Hwei-Lin, 余錦泉 Chin-Chuan Yu und 林衡立 Heng-Li Lin 1972: 臺灣省通志稿卷八同胄志 第八冊 雅美族篇 [The Yami]. *History of Taiwan*, Vol. 8. Nantou: Taiwan Historica.
- 余光弘 Yu, Guang-Hong und 董森永 Seng-Yong Dong 1998: 台灣原住民史: 雅美族史篇 [Die Historiographie der taiwanesischen Ureinwohner. Die Yami]. Nantou: Taiwan Historica.