

TEIL II: SOZIOKULTURELLER KONTEXT

3 Zur Geschichte und Sozialstruktur

Kurzer historischer Überblick

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 stammen von den nordphilippinischen Batan-Inseln, von denen aus sie bis vor etwa 450 Jahren in mehreren Einwanderungswellen Lanyu besiedelten (Utsushikawa 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).

Die Tao besaßen bei chinesischen und westlichen Seeleuten bis ins frühe 20. Jahrhundert hinein eine Reputation als »Meuchelmörder« und »Kannibalen« (Scheerer 1926: 124). Die Plünderung von gestrandeten Schiffen und das Ausrauben von Schiffbrüchigen waren keine Einzelfälle, sondern eine bei den an der Ostküste Taiwans lebenden TYZM durchaus verbreitete Praxis. Da die damals amtierende Qing-Regierung (1644–1911) ausländischen Mächten für ihre verloren gegangenen Schiffsbesatzungen keine Entschädigung zahlen wollte und auch nicht in der Lage war, die TYZM zu kontrollieren, unternahmen Japan und die USA im ausgehenden 19. Jahrhundert Strafexpeditionen ins Landesinnere der entsprechenden Küstenabschnitte (Wolf 1972: 1). Als im Oktober 1903 der amerikanische Dreimaster *Benjamin Sewall* vor der Küste Lanyus Schiffbruch erlitt und die an Land gehende Besatzung von den Tao feindlich empfangen wurde, kam es zu einem Gerichtsverfahren, das international Beachtung fand (Egan 1983). Die 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 maskenartigen konischen Kopfbedeckung zusammenfügte (Kano & Segawa 1956: 86, 334–337; De Beaulclair 1969: 124 f., Abb. VIII [2]).

Nachdem Japan siegreich aus dem Ersten Japanisch-Chinesischen Krieg (1894–1895) hervorgegangen war, wurde Taiwan 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).

Um vom Westen als »zivilisiert« und ebenbürtig betrachtet zu werden, war der sich herausbildende japanische Nationalstaat 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 bei der Wahrnehmung seiner nationalen Interessen eines auf »Rasse« basierenden Diskurses (Wong 2004: 285). Führende japanische Ethnologen nahmen sich die evolutionistischen Theorien der damaligen Zeit zum Vorbild und versuchten, durch anthropometrische Verfahren sowie materielle Kulturvergleiche austronesische Wanderungsbewegungen nachzuzeichnen. Allen voran verfolgte der in der damaligen japanischen Lanyu-Forschung einflussreiche Ethnologe Torii Ryūzū das Ziel, die »connection between the island's living fossils, the Aborigines, and Japan's prehistoric inhabitants« (Barclay 2001: 134) zu ergründen. Für seine Zwecke boten sich die Tao in besonderer Weise an, weil sie aufgrund ihrer Insellage weniger stark sinisiert waren als die übrigen TYZM-Gruppen. Nach Torii's Auffassung waren die Tao die »primitivsten« Einwohner der neu erworbenen Kolonie Taiwan und in ihrer »Ursprünglichkeit« äußerst wertvolle Subjekte ethnografischer Forschung. Torii ordnete eine Politik der Nichteinmischung in die internen Angelegenheiten der Tao an, die sich – von gelegentlichen Arbeitseinsätzen¹ und rudimentärem Schulunterricht² der Kinder einmal abgesehen – in vielen Lebensbereichen selbst überlassen blieben. Damit japanische Ethnologen die traditionelle Kultur der Tao in Ruhe erforschen konnten, wurde der Insel Lanyu der Status eines anthropologischen Reservats verliehen (Leach 1937; Stewart 1937, 1947). Ihre Bewohner wurden durch strikte Einreisebeschränkungen und Kontrolle des Warenflusses von der Außenwelt abgeschirmt. 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 anzuschaffen. 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). Die japanische koloniale Isolationspolitik führte dazu, dass die Tao viele ihrer Traditionen länger als anderswo in der insularen Pazifikregion aufrechterhielten. Der erst in den 1960er- und

1 Zum Zeitpunkt meiner Forschung erinnerten sich noch viele ältere Bewohner von Iranmylek an das teilweise demütigende Auftreten der Japaner bei der Rekrutierung für Arbeitseinsätze. Demnach war es nicht unüblich, dass Tao-Männer bei solchen Arbeitseinsätzen von den japanischen Polizisten sowohl angeschrien als auch geschlagen wurden.

2 In den von 1923 an durch Zwangsarbeit errichteten Schulen in Imorod, Yayo und Iranmylek (Hugu Sutej 2012) wurden Schüler (Mädchen wurden nicht auf diese Weise behandelt) den damaligen japanischen Erziehungsmethoden entsprechend von ihren Lehrern (es waren nur Männer) 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 »Strafestehens« (罰站 *fazhan*) auch heute noch in einigen Familien angewandt wird. Beim Strafestehen mussten Tao-Schüler (dieser Strafe wurden wiederum auch Mädchen ausgesetzt) 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.

1970er-Jahren geballt einsetzende Transformationsprozess traf viele Tao daher mit besonderer Heftigkeit und verursachte in beinahe allen Familien ein hohes Maß an sozialem Leid.

Nach den Wirren des Zweiten Weltkrieges, von dem auch Lanyu nicht verschont blieb und mehrere Bombardierungen erleben musste, wurden die Tao im Jahr 1945 taiwanesischer Staatsbürger. In ihrer Anfangsphase verfügte die Republik China weder über die notwendigen finanziellen Mittel noch bestand der politische Wille, die Tao aktiv in das neu entstandene Gemeinwesen zu integrieren. Erst als in den 1980er-Jahren in Taiwan ein Demokratisierungsprozess eingeleitet wurde, kam es zu einer Verbesserung der Beziehungen zwischen der han-chinesischen Mehrheitsbevölkerung und den Tao. Bestimmte politische Fehler wie das Sprechverbot des *ciriciring no tao* in den Schulen und die Zerstörung der traditionellen Siedlungsform der Tao lassen sich heute jedoch nicht mehr wiedergutmachen.

Krisenzeiten vs. normale Zeiten

Der taiwanische Ethnologe Yu Guang-Hong und der auf Lanyu geborene Pastor Dong Sen-Yong kommen bei ihrem gemeinsamen Versuch, die Geschichte Lanyus auf der Grundlage von Erinnerungen älterer Informanten zu rekonstruieren, zu dem Schluss, dass die gesellschaftliche Ordnung in früheren Zeiten regelmäßig Zusammenbrüche erlitt. In sporadisch auftretenden Trockenperioden konnte das Meersalz wegen des aussetzenden Regens nicht wie sonst von den Feldern gewaschen werden, weshalb es erst zu Nahrungsmittelknappheit und dann zu Hungersnöten kam.³ In ihrer Verzweiflung bildeten die verschiedenen Verwandtschaftsgruppen Milizen, die auf der Suche nach Essbarem gewaltsam gegen Schwächere vorgingen (Yu & Dong 1998: 79 ff.).

Es gab früher auf Lanyu keine Möglichkeit, die Auswirkungen von Nahrungsmittelknappheit durch Errichtung neuer Siedlungen⁴ oder temporäre Migration⁵ abzumildern. Seit der Kolonialisierung der Philippinen durch die Spanier, die im 17. Jahrhundert auch die Batan-Inseln erreichte, waren die Tao von Kontakten zu anderen Inseln abgeschnitten.⁶ 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 zahlenmäßig kleine Haushalte. Sie konnten z. B.

3 Neben Hungersnöten gab und gibt es auf Lanyu weitere Plagen, etwa Taifune, Überschwemmungen und Erdbeben. In den 1920er- und 1930er-Jahren grassierte die Cholera, die viele Todesopfer forderte und von den Tao auf die Machenschaften der bössartigen *Anito*-Geistwesen zurückgeführt wurde (Yu & Dong 1998: 85f.).

4 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.

5 Diese Möglichkeit bestand z. B. auf mikronesischen Atollen (vgl. Lutz 1988).

6 Frühere Kontakte nach Lüdao – eine in der Nähe der taiwanesischen Hauptinsel gelegene kleine 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 nicht mehr gebaut wurden.

Feldhütten errichten und die verbliebenen Feldfrüchte vor Dieben bewachen. Auch bestand für sie die Möglichkeit, andere, personell weniger gut aufgestellte Gruppen auszuspähen und dann in geeigneten Momenten auf die unbewachten Felder zu gehen, um Nahrung zu stehlen. Außerdem 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.

Die damals begangenen Übergriffe leben nach wie vor im kulturellen Gedächtnis der Tao fort, auch wenn über dergleichen »schlechte Dinge« (*marahet ta vazvazey*) für gewöhnlich geschwiegen wird, um bereits beigelegte Fehden nicht wieder aufleben 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 gutes Auskommen zu haben und mit allen lebensnotwendigen Gütern versorgt zu sein.⁷ Das Oscillieren 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 gepflegt. Doch in Zeiten allgemeinen Mangels schrumpfte die Zahl der Verbündeten, da die Erträge es nicht hergaben, viele Sozialbeziehungen aufrechtzuerhalten. 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 (s. u.).

Bilaterale oder patrilineare soziale Organisation?

Ein Exkurs zu früheren japanischen und taiwanesischen ethnologischen Forschungen ist notwendig, um die Basis für eine Neuinterpretation der sozialen Organisation der Tao zu schaffen. 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.

Nach Auffassung japanischer Ethnologen (ein Überblick über die japanische Lanyu-Forschung findet sich bei Mabuchi 1956) ist die grundlegende soziale Einheit die Kernfamilie. Nach der Heirat erfolgt die Gründung eines eigenständigen Haushaltes. Das Verwandtschaftssystem ist im Wesentlichen bilateral, eine diskriminierende

7 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.

Unterscheidung zwischen patrilinealen und matrilinealen Verwandten findet nicht statt. Die bilaterale Verwandtschaftsgruppe wird als *ripus* (in meiner Schreibweise: *zipos*) bezeichnet und umfasst alle Cousins und Cousins ersten Grades einschließlich ihrer Kinder auf beiden Seiten. Die Mitglieder der bilateralen Verwandtschaftsgruppe kooperieren auf reziproke Weise bei bestimmten Arbeiten in der Subsistenzökonomie. Außerdem gibt es Personen, wie die Enkel von Egos Cousins und Cousins ersten Grades, die als »ein bisschen verwandt« gelten und als präferierte Heiratspartner für Ego infrage kommen. Das Verwandtschaftssystem der Tao wird als Ego-zentriert beschrieben – auch wenn dieser Begriff so nicht verwendet wird. Trotzdem erkennen die japanischen Ethnologen an, dass mit der Zeit unter bestimmten Voraussetzungen bei den Tao »Patrilineages oder etwas Vergleichbares« entstehen, da die Residenzregel nach der Heirat in der Regel patri- bzw. virilokal ist und Tarofelder vornehmlich vom Vater auf die Söhne vererbt werden:

»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)

Die Ergebnisse der japanischen Forschung wurden in den 1950er- und 1960er-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 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-Forschung als äußerst einflussreich. Der ebenfalls in Taiwan geborene Ethnologe Yu Guang-Hong, der Ende der 1980er-Jahre auf Lanyu forschte, bezeichnete Wei und Lius *Social Structure of the Yami, Botel Tobago* (1962)⁸ als »something of a sacred text for those in Yami studies« (Yu 1991: 7). Die Klassifizierung der Tao-Gesellschaft als patrilinear war jahrzehntelang anscheinend ein Paradigma, das von taiwanesischen Ethnologen nicht infrage gestellt wurde (vgl. Kao 2012: 39).⁹

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

8 »Botel Tobago« ist ein in früheren westlichen Seekarten und älteren ethnografischen Schriften gebräuchlicher Name der Insel Lanyu, der vereinzelt auch heute noch anzutreffen ist (z.B. bei der Bezeichnung musealer Sammlungen in deutschsprachigen ethnologischen Museen).

9 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 und Lius Auffassung ohne einschränkende Bemerkungen an. Dasselbe gilt für den aus Ungarn stammenden Ethnolinguisten Deszö Benedek (1987, 1991).

der Bilateralität begünstigt dagegen die von ihnen für weniger wichtig befundenen sozialen Aktivitäten (Wei 1959: 41).

Einiges deutet darauf hin, dass die Erhebungen zur Sozialstruktur der Tao von Wei und Liu in theoretischer Hinsicht auf Fortes und Evans-Pritchards *African Political Systems* aus dem Jahr 1940 basieren.¹⁰ 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 Afrikanisten lässt wenig Zweifel an der theoretischen Ausrichtung der Forschung von Wei und Liu und ihrer Priorisierung der juropolitischen 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 patrilinealen 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 von ihnen beschriebenen Prinzipien der sozialen Organisation der Tao nicht ernsthaft infrage gestellt werden.¹¹

Nach Wei und Liu organisieren sich die Tao in Patrilineages, deren lokale Bezeichnung sie mit *asa so itetngehan* wiedergeben. Hierbei handelt es sich um einen Begriff, der in gegenwärtigen verwandtschaftlichen Diskursen in Iranmeylek praktisch nicht vorkommt.¹² Die *asa so itetngehan* setzen sich Wei und Liu zufolge 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 sozialräumliche Bezeichnungen, die

10 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, dass das Lineage-Paradigma in den 1950er- und 1960er-Jahren von Afrika nach China und Melanesien übertragen wurde. Bezeichnenderweise 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 politicojurales 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 Kollegen.

11 Eine spätere Überprüfung der von Wei und Liu erhobenen genealogischen Listen – des Datenmaterials, von dem sie ihre Erkenntnisse zur Sozialstruktur der Tao ableiteten – durch Yu Guang-hong deckte eine Reihe von Inkonsistenzen und Fehlern auf. So unterließen es Wei und Liu, Frauen nach ihren Herkunftsfamilien zu befragen (bzw. sofern entsprechende Ergebnisse vorlagen, diese zu publizieren) (Yu 1991: 54f.). Auch bleibt in ihrer Analyse unberücksichtigt, dass Familien ohne männliche Nachkommen eine uxori-lokale Residenz ihrer Schwiegersöhne anstreben und dass Landbesitz in solchen Fällen vom Vater auf die Töchter übertragen wird.

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

auf die Heimstätten der Ahnen bzw. die gegenwärtigen Behausungen der Familien verweisen.¹³ Allerdings – und das merken beide 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). Auch die Übertragung des Modells der lokalisierten Patrilineage auf die Vereinigungen zur Instandhaltung der Bewässerungssysteme und die Bootsgruppen – zwei zentrale korporative Gruppen der Tao – scheitert bei näherer Betrachtung: Die Nasstarofelder einer Verwandtschaftsgruppe befinden sich nicht notwendigerweise in nächster Nachbarschaft, da Kompensationszahlungen¹⁴ 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, sondern vielmehr von gemischten Gruppen, die sich zwar häufig aus Brüdern zusammensetzen, denen aber auch entfernte Verwandte oder sogar Fremde angehören können. Bei den Zusammensetzungen der Bootsgruppen ergibt sich bei genauem Hinsehen ein ähnlich unscharfes Bild: Obwohl Brüder idealerweise beim Fischfang kooperieren, ist die Beteiligung von Schwiegerverwandten 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 matrilinealen 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.¹⁵ 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.

13 Haben die Vorfahren einer Abstammungsgruppe früher in der Mitte des Dorfes gesiedelt, so 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.

14 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.

15 Kao (2012: 43) definiert die *asa so inawan* hingegen als eine »bilateral extension of a nuclear family to the third degree of kindred«, eine Beschreibung, die der Definition der *zipos* bei Wei und Liu entspricht. Dergleichen Inkonsistenzen zeigen auf, dass es keine einheitliche Auffassung über die genaue Zusammensetzung der Verwandtschaftsgruppen bei den Tao gibt. Nach meinem im Feld gewonnenen Verständnis ist die *asa so insawan* eine hierarchisch organisierte Verwandtschaftsgruppe, die sich durch die Vererbung von Eigentum ergibt (siehe nächster Abschnitt).

die Eltern (oder sogar Großeltern) der Ehepartner der eigenen Kinder dazugehören. Die Beschreibung der potenziellen Zusammensetzung der *zipos* bei Yu Guang-Hong (1991) 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.« (Yu 1991: 56 f.)

Das rigide Festhalten an juropolitischen Regeln ist demnach wenig geeignet, um soziale Gruppen zu definieren, da Verwandtschaftsverbände zu ihren Rändern hin unscharf werden und eine Wahlmöglichkeit implizieren.¹⁶ Die Ambiguität des Verwandtschaftssystems bei den Tao ist ein wichtiger Aspekt, auf den ich wiederholt zurückkommen werde. Denn nicht nur die Sozialbeziehungen sind diffus, sondern auch die Sozialisationspraktiken und die Beziehungen zwischen Menschen und Geistwesen. 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.

Hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen

Bei den Tao lassen sich auf einer konzeptuellen Ebene sowie auch auf der 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 Situationsspezifität, Tageszeit und Ort als

¹⁶ Vgl. Embree (1950), der am Beispiel Thailands als einer der ersten auf die »lose Struktur« südostasiatischer Gruppen hinwies.

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, Abstammungsgruppe und erweiterten 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 Altersgenossen 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.

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 meines Erachtens 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 hervorging, dass im Alltag und speziell bei der Sozialisation von Kindern weitere Verwandtschaftsgruppen eine wichtige Rolle spielen.

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 Abstammungsgruppe *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.

Abstammungsgruppe: Die *asa so inawan*, die bereits bei Wei und 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 »patrilineare Tendenz« bezeichnet wird.¹⁷ 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

17 Weshalb Wei und Liu den Begriff *asa so itetnghan* für »Patrilineage« angeben, ist mir unklar (s. o. S. 78). Möglicherweise handelt es sich hierbei um einen deskriptiven Terminus, der von ihnen aufgegriffen wurde, um die bei Fortes und Evans-Pritchard (1987 [1940]) aufgeführten Segmente der prototypischen Lineage-Organisation (z. B. Clan, Lineage, Sublineage) in lokalen Begriffen wiederzugeben.

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

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 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 Ehepartnern 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«. 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, Abstammungsgruppe 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«.

Altersgruppe

Bei den Tao (sowie auch bei anderen TYZM-Gruppen, den Bewohnern 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 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.

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 »neckern« übersetzt werden kann (Rau & Dong 2006: 481).¹⁸

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 »Herumkommandiertwerdens« (*pakamotdeh*; wörtlich: »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. Rosaldo 1980: 89 über die nordphilippinischen 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 Nichteinmischung ist eines der wichtigsten Merkmale von Peerbeziehungen, in denen selbst die Erteilung eines gut gemeinten Ratschlags unüblich ist, da dieser den Charakter einer »Belehrung« (*nanaon*) besitzt und somit ein hierarchisches Verhältnis impliziert. Idealerweise soll sich niemand aus der Gruppe

18 Aufgrund der ausgeprägten Geschlechtersegregation in der Tao-Gesellschaft unterscheidet das *ciriciring no tao* darüber hinaus Wörter für »gleichaltrige weibliche Freundin« (*kavakes*) und »gleichaltriger männlicher Freund« (*kahakey*).

der prinzipiell Gleichen über die anderen erheben, sei es durch »Schimpfen« (*ioya*), »demonstrative Nichtbeachtung« (*jiozayan*) oder »zu viel Reden« (*mazyak*). Dergleichen Verhaltensweisen werden von den Tao als »hochmütig« und »stolz« (*mazwey*) aufgefasst und bewirken eine soziale Ausgrenzung der sich fehlverhaltenden Personen durch die Angehörigen der Peergruppe.

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 Peerbeziehungen ist deshalb bei der Skizzierung des emotionalen Entwicklungsverlaufes bei den Tao unabdingbar.

Geschwisterschaft: Ein Problem der Altersgruppen besteht in ihrer Heterogenität. Freundschaftsbeziehungen stoßen immer wieder an ihre Grenzen, weil Peers aus antagonistischen Verwandtschaftsgruppen gemieden werden (siehe Abschnitt *Feinde*). Bestehende Differenzen unter Altersgenossen dürfen nicht offen thematisiert werden, da die friedliche Koexistenz der Dorfbewohner eine Vermeidung von Konflikten erfordert. Auf den ersten Blick verhalten sich Altersgenossen aus verfeindeten Gruppen normal zueinander, die »schlechten Gefühle« (*marahet so onowned*), die sie untereinander hegen, treten nicht an die Oberfläche. Allerdings vermeiden sie es, nebeneinanderzusitzen 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.¹⁹ De facto sind deshalb in allen Tao-Dörfern mehrere parallel zueinander existierende Altersgruppen anzutreffen, die sich teilweise in ihren Zusammensetzungen überschneiden.

Die oben angesprochenen Probleme innerhalb der Altersgruppen 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 soziostrukturelle 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).

In ihrem 1987 erschienenen einflussreichen Artikel *Incestuous Twins and the House Societies of Insular Southeast Asia* untersucht Errington die Sozialsysteme des insularen

19 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, an 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.

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).²⁰

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.²¹ Das hieraus resultierende System von Altersgruppen beschreibt Errington (1987) 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 nieces, and the children of Ego's cousins) form the layer junior to Ego's, and so on.« (Errington 1987: 409)

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*²²), »Cousinen und Cousins ersten Grades« (*kateysa*), »Cousinen und

20 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 soziostrukturelle Merkmale Allgemeingültigkeit haben, werde ich die Gesellschaften des *Centrist Archipelagos* als eine Einheit betrachten und nur dann explizit auf die »nicht hierarchischen« bzw. »egalitären« Gesellschaften hinweisen, wo dies nötig ist.

21 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.

22 Auf Chinesisch lautet diese Bezeichnung 兄弟姐妹 *xiongdì-jiemei* (wörtlich: »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.

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 verweisen auf der Ebene der Referenztermini die Grenzen zwischen »Geschwistern« und ihren Heiratspartnern, nicht aber zwischen einer »Geschwister«gruppe und ihren Cousinen 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.²³

Durch die Inklusion kollateraler und affinaler Verwandter 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 »Vater/Mutter von X« oder »Großeltern-Teil von Y« lauten (siehe Kapitel 4, Abschnitt *Lebenslaufperspektive*). 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.²⁴ 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.²⁵

Bezugspersonen lenken bei Rundgängen im Dorf die Aufmerksamkeit ihrer Kinder bereits ab dem Alter von 1,5 Jahren auf deren Peergruppe, indem sie sagen:

23 Die oben aufgeführten Symbole werden in der Sozialanthropologie verwendet, um die folgenden Verwandtschaftspositionen zu bezeichnen: H = »husband«; W = »wife«; B = »brother«; Z = »sister«, HB = »husband's brother«; HZ = »husband's sister«; WB = »wife's brother«; WZ = »wife's sister« usw. Brüder und Schwestern verfügen vor der Heirat exakt über dieselben Mitglieder innerhalb ihrer *zipsos*. Aus diesem Grund wäre es vielleicht passender, von Geschwister-zentrierter anstelle von Ego-zentrierter Verwandtschaft zu sprechen.

24 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.

25 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 statushöheren 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.«

»他/她是你的弟弟/妹妹« »*Ta/ta shi nide didi/meimei*« oder »他/她是你的哥哥/姐姐« »*Ta/ta shi nide gege/jiejie*«, was so viel bedeutet wie »Er/sie ist dein *wari*« bzw. »Er/sie ist dein *kaka*«. Auch weisen sie ihre Kinder an, Süßigkeiten und Spielzeug mit den Altersgenossen 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 vorlag.

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.²⁶ Während das System der Adresstermini auf die 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 Lebenslaufperspektive und die Geschlechterrelationen der Tao behandle.

Fremde

Beziehungen zu »Fremden« (*kadwan tao*)²⁷ 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«. 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 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 zum Teil auch nicht Bescheid wissen will). Zu »Fremden« bestehen keine Tauschbeziehungen, es erfolgt weder Geben und Nehmen von Nahrung noch sitzt man für gewöhnlich beisammen, um zu essen. Wenn »fremde Personen« trotzdem aus irgendeinem Grund

26 Auch andere Verwandtschaftsbezeichnungen wie *maran* (»Onkel«) und *kaminan* (»Tante«) werden (bzw. wurden) großzügig verwendet. Früher haben Kinder männliche Angehörige ihrer Elterngeneration mit »*Maran kong!*« (etwa: »Onkel, sei gegrüßt!«) bzw. weibliche Angehörige mit »*Kaminan kong!*« (»Tante, sei gegrüßt!«) 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*) aufgefasst. Durch das korrekte Grüßen 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.

27 Sofern es sich bei den »Fremden« um auswärtige Personen handelt, die keine Tao sind, sagt man *dehdeh*. Dieser Begriff impliziert sowohl eine kulturelle als auch ethnische Andersartigkeit.

28 De Beauclair (1959b: 194) übersetzt *kaduan* [sic] mit »non-related individual«.

zusammenkommen, ist diese Begegnung zumeist durch »gegenseitige Schüchternheit/Verlegenheit/Hemmung« (*macikakanig*) gekennzeichnet.²⁹

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 »Nichtbeachtung« (*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 Verwandte bzw. Haushaltsangehörige.

»Feindschaftsbeziehungen« machen auch vor den Kindern der beteiligten Gruppen nicht Halt, denn die Angehörigen antagonistischer Verwandtschaftsgruppen neigen dazu, jüngere und schwächere Gegner in der Alleinsituation zu beschämen und in Einzelfällen auch zu »misshandeln« (*jyasnesnekan*). 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.

Ingroup vs. Outgroup

Ich fasse die Kategorien »Verwandte«, »Freunde«, »Fremde« und »Feinde« der Einfachheit halber im weiteren Verlauf dieser Arbeit in zwei Gruppen zusammen, die ich als Ingroup und Outgroup bezeichne.³⁰ Die Angehörigen der Ingroup 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

29 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.

30 Es muss angemerkt werden, dass Ingroup und Outgroup von mir erstellte Kategorien sind, die sich in der Sprache der Tao nicht ausfindig machen lassen.



Abbildung 7: Sportfest in Yayo: Sportfeste gehören zu den wenigen Anlässen, bei denen Bewohner aus allen Inseldörfern Lanyus zusammenkommen. Teilnehmer und Zuschauer mischen sich jedoch nicht, sie verbleiben innerhalb ihrer jeweiligen Dorfgruppen. In der Interaktion mit anderen Inseldörfern werden interne Differenzen vorübergehend zurückgestellt.

der Zusammensetzung der Ingroup 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. Der Ingroup gegenübergestellt ist die Outgroup, 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 Outgroup, weil »Fremden« gegenüber ein grundsätzliches Misstrauen 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.³¹

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 gegenüberstehen. Nach Errington (1987: 416) ist die relativ kompromisslose Aufteilung in »Freund« und »Feind« ein soziostrukturelles Merkmal egalitär ausgerichteter Gesellschaften auf den Philippinen, in Malaysia und Teilen

31 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.

Indonesiens. Auf diesen Punkt werde ich in Kapitel 5 bei der Besprechung menschlicher und geistartiger Welten noch einmal zurückkommen.

Zwischen den diversen sozialen Gruppen bestehen affektive und emotionale Grenzbeziehungen, die sich wie folgt zusammenfassen lassen: In Anwesenheit von Personen der Ingroup empfinden die Tao ein »Sicherheitsgefühl« (*mahanang so onowned*), wohingegen sie im Umgang mit Personen der Outgroup potenziell »Gefahr« (*ikeynanawa*) verspüren. Tao-Kinder erfahren vom Säuglingsalter an, dass ein Verlassen der als sicher geltenden sozialräumlichen Umgebung der Ingroup mit Gefahren verbunden ist.

Kommensalität und Nahrungstausch dienen als zentrale Marker bei der Unterscheidung zwischen Ingroup und Outgroup. Die Fürsorglichkeit unter den Angehörigen der Ingroup wird dadurch zum Ausdruck gebracht, dass man Nahrungsmittel miteinander teilt und zusammen genießt. Das »gemeinsame Essen« (*maciakān so kanen*) ist eine »Verwandtschaft« konstituierende Handlung, die im Umgang mit Personen der Outgroup unterbleibt und im Falle von »Feindschaft« aufgrund von Reinheitsvorstellungen tabuisiert ist.