

Leberecht Funk

GEISTER DER KINDHEIT

Sozialisation von Emotionen
bei den Tao in Taiwan



[transcript]

EmotionCultures | EmotionsKulturen

Leberecht Funk
Geister der Kindheit

Editorial

Die Reihe **EmotionsKulturen / EmotionCultures** versammelt Arbeiten, die sich aktuellen Fragestellungen der Emotionsforschung aus einer innovativen transdisziplinären Perspektive annähern. Im Mittelpunkt stehen vornehmlich empirische Studien aus dem Bereich der Sozial- und Kulturanthropologie, die – in jeweils enger theoretischer und/oder methodischer Verzahnung mit weiteren Disziplinen – Prozesse der sozialen und kulturellen Modellierung von Emotionen und Affekten untersuchen. Zentrale Themenspektren betreffen die Genese emotionaler Ordnungen in ihrem Wechselspiel mit sozio-kulturellen, historischen und politischen Strukturen. Die Reihe spannt dabei den Bogen von der Sozialisation von Emotionen in der Kindheit bis zu deren Transformation im Alter und schließt damit auch konfliktive Rekonfigurationen des Emotionalen vor dem Hintergrund veränderlicher Lebensbedingungen mit ein. Ein besonderer Schwerpunkt liegt auf den mit Migrations-, Globalisierungs- und Transnationalisierungsprozessen verbundenen emotionalen und affektiven Dynamiken.

The series **EmotionCultures** is a collection of works centered around current questions raised in interdisciplinary and innovative research on emotions. At the core are empirical studies from Social and Cultural Anthropology that analyze processes of social and cultural modeling of emotions – always in close theoretical as well as methodological connection to various other disciplines.

Key topics concern the generation of emotional codes in interaction with socio-cultural, historical, and political structures. Thus, this series ranges from the socialization of emotions in childhood to their transformation with increasing age. It incorporates reconfigurations of emotions against the backdrop of changing life conditions. Furthermore, a particular focus rests upon the emotional dynamics inherent to processes of migration, globalization, and transnationalization.

Die Reihe wird herausgegeben von Birgitt Röttger-Rössler und Anita von Poser.

Editorial Board:

Prof. Dr. Helene Basu, Ethnologie, Universität Münster

Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs, Psychiatrie & Philosophie, Universität Heidelberg

Prof. Dr. Douglas Hollan, Cultural Anthropology, UCLA

Prof. Dr. Heidi Keller, Psychologie, Universität Osnabrück

Prof. Dr. Christian von Scheve, Soziologie, FU Berlin

Dr. Maruska Svasek, Social Anthropology, Queens University Belfast

Leberecht Funk, geb. 1972, ist Sozial- und Kulturanthropologe und arbeitet auf dem Gebiet der Psychologischen Anthropologie. Er interessiert sich für die Forschungsfelder Kindheit und Sozialisation, Emotionen, soziale Relationen und indigene Kosmologien. Seine regionalen Forschungsschwerpunkte sind Ostasien und Südostasien. 2019 promovierte er an der Freien Universität Berlin über die Sozialisation von Emotionen bei den Tao in Taiwan.

Leberecht Funk

Geister der Kindheit

Sozialisation von Emotionen bei den Tao in Taiwan

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

(Lizenztext: <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2022 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Leberecht Funk**

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: Leberecht Funk

Lektorat: Benita von Behr

Satz: Matthias Fischer

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6029-6

PDF-ISBN 978-3-8394-6029-0

<https://doi.org/10.14361/9783839460290>

Buchreihen-ISSN: 2511-7459

Buchreihen-eISSN: 2702-9115

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Danksagung	11
Einleitung	13

TEIL I: THEORIE UND METHODE

1 Theoretische Perspektiven auf Emotion und Sozialisation	23
Mehrkomponenten-Emotionsmodell	25
Affekttheoretische Überlegungen	28
Ethnologische Perspektiven auf Kindheit und Sozialisation	29
Die kindliche Entwicklungsnische	31
Universelle Aspekte der Kindererziehung	33
Sozialisierende Emotionen	34
Forschungsfragen	37
2 Feldforschung unter Geistern	39
Epistemologische Herausforderungen	40
Ein Plädoyer für den Kulturvergleich	43
Zur Forschungslokation	44
Feldforschung mit Familie	53
Emotionen im Feld	55
Positionierung im Feld	58
Angewandte Methoden	62
Probleme bei der Interviewdurchführung	66
Hermeneutische Methode	68
Lernen durch Beobachten	69

TEIL II: SOZIOKULTURELLER KONTEXT

3 Zur Geschichte und Sozialstruktur	73
Kurzer historischer Überblick	73
Krisenzeiten vs. normale Zeiten	75
Bilaterale oder patrilineare soziale Organisation?	76
Hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen	80
Ingroup vs. Outgroup	88
4 Zur Prozessualität des Sozialen	91
Das Haus als Fokus auf Verwandtschaft	91
Kommensalität und Nahrungstausch	97
Lebenslaufperspektive	106
Erlebte Mangelzustände von Kindern und jungen Erwachsenen	111
Altershierarchie	116
Genderrelationen	119
5 Kosmologische Vorstellungen und Seelenkonzeption	129
Kosmologische Vorstellungen	129
Bösartige Geistwesen	131
Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen	141
Freiseele	149
Körperseele	157
6 Ethnopsychologie der Gefühlsregulation	171
Das Bauchorgan <i>onowned</i>	174
Das Brustorgan <i>nakenakem</i>	186
Sozial-relationale vs. autonome Orientierung	194
Soziale Emotionen, idiosynkratische Affekte und moralische Gefühle	201
Ärger-Regulation	207

TEIL III: INTERAKTIONEN

7 Säuglings- und Kleinkindphase	217
Das Netz der Bezugspersonen	217
Säuglingsalter	220
Kleinkindalter	228

8 Kindheitsphase	233
Hinwendung zu den Peers	233
Leben in der Gruppe	236
Die Ausweitung des Aktionsradius	237
Wilde Nahrung erbeuten, Nahrung für andere produzieren	239
Belehrungen durch <u>nanaon</u> vs. Lernen in den Altersgruppen	240
9 Schikanen durch antagonistische Gegner und Geistwesen	243
Ambivalentes Verhalten älterer Geschwister	245
Kindliche Sprachlosigkeit	247
Rangordnung und wechselnde Allianzen in den Peergruppen	248
Marginalisierung, Stigmatisierung, Missbrauch	252
Internalisierung des <u>Anito</u> -Glaubens	257
10 Proximale und distale Sozialisationsstrategien	265
Proximale Sozialisationsstrategien	267
Wechsel von proximalen zu distalen Sozialisationsstrategien	274
Distale Sozialisationsstrategien	279

TEIL IV: EMOTIONALE SOZIALISATION: ANGST, SCHAM, ÄRGER UND TRAURIGKEIT

11 Induzierung einer frühkindlichen Angst- und Scham-Disposition	297
Das <i>Ke'ai</i> -Konzept	298
Ruhigbleiben	301
Nichtbeachten	305
Induzierung einer frühkindlichen Angst- und Scham-Disposition	317
Beispiele für kindliches <u>Mahanang</u> - und <u>Jiozayan</u> -Verhalten	321
12 Sich wie ein <u>anito</u> verhalten	333
Bedrohen und ängstigen	334
Zwicken, kneifen und piken	340
Abhärtung und Fixierung der Seele am »körperlichen Selbst«	342
13 Vom Klapsen zur drohenden Schlaggeste	351
14 Beschämung durch auslachen	361
Missachtung zentraler kultureller Werte	364
Sprachliche Anomalien	366

Verletzung lokaler Gefühlsregeln	369
Mangelnde Körperbeherrschung	371
Diverse Bedeutungen des Lächelns und Lachens	379
15 Marginalisierung von Traurigkeit	387
Angst vor Seelenverlust	389
Reizen und necken in den kindlichen Peergruppen	390
Falsches Weinen	392
Frühzeitiges Erlernen der intrapersonalen Emotionsregulation	392
Umgang mit Schmerzen, Krankheitszuständen und Müdigkeit	396
16 Aufziehen, ärgern, irritieren	401
Ärger/Wut hervorlocken	401
Beschämung aggressiven Verhaltens	410
Ableitung des Ärgers auf Jüngere/Schwächere	413
Ambivalente und diffuse Praktiken	417
 TEIL V: BINDUNG	
17 Bindungsverhalten und emotionale Wärme	425
Die Tao als ein Problem für die Bindungsforschung	425
Emotionale Wärme durch das Geben und Empfangen von Nahrung	434
Der Entwicklungsaspekt: Körper, Nahrung und kulturelles Wissen	446
Generierung von Sicherheit durch Nahrungstausch	448
Schlussbetrachtung	453
Glossar	475
<i>Ciriciring no tao</i> – Deutsch	475
Chinesisch – Deutsch	495
Literatur	501
Literatur in europäischen Sprachen	501
Literatur in ostasiatischen Sprachen	518

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, 但是我在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 Bewohnerinnen und Bewohnern von Iranmeylek, die trotz negativer Erfahrungen mit »außenstehenden Personen« (*dehdeh*) – darunter auch Forschende – uns gegenüber immer freundlich auftraten und Anteil an unserer besonderen Situation vor Ort nahmen. Die Zusammenarbeit mit meinen Assistentinnen Xie Lai-Yu (†) und Huang Ying-Zhen, beide in Iranmeylek geboren und aufgewachsen, war besonders wichtig für das Gelingen meines Forschungsvorhabens. Ohne sie hätte ich viele Zusammenhänge aus dem Alltagsleben im Dorf 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, ihr »kulturelles Wissen« (*katentengan*) mit uns zu teilen, sehr zu schätzen. Ferner danke ich Xie Qing-Guang und seinen Familienangehörigen sowie den Mitgliedern der presbyterianischen Kirchengemeinde von Iranmeylek für die Gastfreundschaft, die sie uns während des Feldaufenthaltes entgegenbrachten.

Auf wissenschaftlicher Seite gebührt mein Dank allen Mitgliedern des bidisziplinären Forschungsprojektes *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich*, das zwischen 2009 und 2014 am Exzellenzcluster *Languages of Emotion* an der Freien Universität (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. Birgitt Röttger-Rössler hat zudem die gesamte Zeit über meine berufliche Laufbahn konstruktiv begleitet und mich gefördert, wo sie konnte. Manfred Holodynski hat mich – so wie auch die übrigen Mitglieder des Forschungsteams – mit großer Geduld und Hilfsbereitschaft an (entwicklungs-)psychologische Forschungsperspektiven herangeführt. Als sehr inspirierend hat sich der fortlaufende Austausch mit meiner Kollegin Susanne Jung und meinem Kollegen

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 und 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. Henrik Flor, Dr. Wei-Ya Lin, Paula Müller und Benita von Behr haben mir beim Korrekturlesen meiner Arbeit wertvolle Anregungen gegeben. Matthias Fischer hat das Buch gesetzt und dafür gestalterische Lösungen gefunden. Prof. Dr. Heidi Fung vom Ethnologischen Institut der *Academia Sinica* in Taipeh hat meine Familie und mich bei der Beschaffung der Forschungsvisa unterstützt. Ihnen allen möchte ich herzlich danken.

Das Forschungsprojekt *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich* (und somit auch meine Forschung auf Lanyu) wurde aus Mitteln der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* (DFG) und 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 Birgitt Röttger-Rössler aus Cluster-Mitteln ein 20-monatiges Stipendium für die Niederschrift meiner Dissertation. Die darüber hinaus 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, danke ich herzlich.

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 vom lokalen Alltag 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.

Einleitung

Die Tao (達悟)¹ sind eine Gruppe von über 4000 Menschen, die auf der Insel Lanyu (蘭嶼) südöstlich von Taiwan leben und in kultureller und linguistischer Hinsicht mit den Bewohnern² der nördlichen Philippinen verwandt sind. Sie betreiben traditionellerweise Fischfang und Gartenbau. Seit den 1980er-Jahren spielt außerdem der Tourismus eine immer stärkere Rolle. Nach dem Zweiten Weltkrieg hat sich die Mehrheit der Tao dem christlichen Glauben zugewandt.³ Trotzdem kommt der traditionellen Weltanschauung und dem Glauben an die Wirkungsmächtigkeit der Ahnen 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, das von dichtem tropischem Regenwald überwachsen ist. Nur entlang eines sanft ansteigenden schmalen Küstenstreifens können menschliche Siedlungen errichtet und terrassierte Tarofelder angelegt werden. In den Wintermonaten ist es wochenlang stürmisch und das Meer ist rau, 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.

1 Die Tao werden außerdem als Yami (雅美) bezeichnet. Da Yami jedoch eine Fremdzuschreibung und kein Eigenname ist, habe ich mich dazu entschlossen, ausschließlich den Begriff Tao zu verwenden.

2 Mit diesem und anderen generischen Maskulina beziehe ich mich grundsätzlich auf Personen jedweder Geschlechtsidentität. Gleiches gilt für die Verwendung generischer Feminina (z.B. »die Person«) oder Neutra (z.B. »das Kind«). Das in der deutschen Sprache heute vielfach praktizierte Gendern (z.B. mit Sternchen) erfolgt nach kulturspezifischen Kriterien und würde an vielen Stellen zu unauflösbaren kulturellen Übersetzungsproblemen führen. Beispielsweise wäre es wenig sinnvoll, im kulturellen Kontext der Tao allgemein von »Ahn*innen« zu sprechen, da die »Ahnen« nach wenigen Generationen in einem geschlechtsunspezifischen Kollektiv aufgehen. Es gibt in der Tao-Gesellschaft viele Tätigkeiten, die ausschließlich oder ganz überwiegend von nur einem Geschlecht ausgeführt werden. Konsequentes Gendern würde hier fälschlicherweise den Eindruck einer generell gegebenen Austauschbarkeit von Männern und Frauen erzeugen. Mit Begriffen wie »antagonistischer Gegner« oder »Gastgeber« sind tatsächlich für gewöhnlich Männer gemeint; auch Fischer sind bei den Tao beispielsweise immer Männer. Dort, wo ausschließlich Frauen gemeint sind, weise ich explizit hierauf hin.

3 Es gibt auf Lanyu verschiedene Konfessionen, von denen die katholische und die presbyterianische Kirche die zahlenmäßig größten Gemeinschaften darstellen.

Die Tao nehmen ihre Umwelt als »gefährlich« (*ikeynanawa*⁴) wahr und verlassen ihre Dörfer in der Regel nur, um diverse Subsistenztätigkeiten zu erledigen.⁵ Die in der Umwelt verorteten Gefahren gehen nach lokaler Auffassung von böartigen *Anito*-Geistwesen aus, die nach den Seelen der Menschen trachten. Die Tao versuchen, sich die *anito* vom Leibe zu halten, indem sie »Kraft« und »Stärke« (*mo yat*) demonstrieren und »furchterregend« (*masozi*) auftreten.⁶ 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 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 »panikartig davonfliegen« (*somalap so pahad*). Bis zum Alter von 12 Jahren, wenn Kinder in Iranmeylek⁷, – 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*)⁸ sollen sie besser schweigen, um sich und andere nicht in Gefahr zu bringen.

4 Damit Begriffe in der Sprache der Tao von anderen fremdsprachlichen Wörtern unterschieden werden können, habe ich mich entschlossen, Erstere kursiv und unterstrichen aufzuführen.

5 Ich verwende in diesem Buch häufig Formulierungen, 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, ist es aber tatsächlich häufig so, dass die meisten Tao in ihren Meinungen und Standpunkten übereinstimmen. Ich verwende generalisierende Bemerkungen über kulturelle Vorstellungen und soziale Praktiken ausschließlich dann, wenn ich mir sicher bin, dass eine absolute Mehrheit der Tao die entsprechenden Ansichten teilt.

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

7 Der chinesische Name von Iranmeylek lautet Dongqing (東清). Er wird heute vor allem von jüngeren Tao verwendet.

8 Die Tao sind heute bilingual: Ältere Personen sprechen in der Regel die lokale malayo-polynesische Sprache *ciriciring no tao* (Linguisten 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.

Diese wenigen einleitenden Worte sollen verdeutlichen, dass viele soziale Praktiken der Tao nur verstanden werden können, wenn eine gewisse Vertrautheit mit dem lokalen soziokulturellen 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 sowohl 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 soziokulturelle Kontext; 4. die epistemologische Ebene, die mit dem Kulturvergleich in Verbindung steht, sowie 5. die emotional-affektive Ebene.

Eine der Herausforderungen beim Verfassen dieser Monografie bestand darin, eine sinnvolle Gliederung zu schaffen, 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 es so gut wie keine neueren Ethnografien über die Tao gibt, auf denen meine Untersuchung der emotionalen Sozialisation aufbauen könnte (eine Ausnahme ist Kao 2012), analysiere und interpretiere ich den soziokulturellen Kontext der Tao auf neuartige Weise (siehe Teil II).⁹

Der Sozialisationsprozess bei den Tao lässt sich grundsätzlich in 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 hier 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

9 Ausführlicher befasste ich mich mit dem soziokulturellen Kontext in meiner an der Freien Universität Berlin veröffentlichten Dissertationsschrift (Funk 2020b), auf die ich an ethnografischen Inhalten interessierte Leser hinweisen möchte. Neben der Darstellung und Analyse des emotionalen Sozialisationsprozesses bei den Tao bestand ein weiteres Ziel meiner Forschung darin, einen fundierten Beitrag zur Ethnografie Südasiens (bzw. Ostasiens) zu leisten.

Abgrenzung beider Begriffe, da sie auf dieselben Prozesse und Inhalte verweisen, aber unterschiedliche Akzente setzen. Nach Löw und Geier (2014: 24f.) 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 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« (Durkheim 1972 [1911]). 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, eine Verkörperung (*embodiment*) bestimmter kultureller Praktiken, das sich sowohl bei den Bezugspersonen als auch bei 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 einer Erziehung im eigentlichen Sinn.

Die während der Kindheit von den Bezugspersonen und ggf. auch von 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 sozialräumlichen Interaktionsmuster und 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 zum Alter von 1,5 Jahren andauert, mit Kleinkindphase ein Alter von 1,5 bis 3,5 Jahren und mit Kindheitsphase ein Alter von 3,5 bis 12 Jahren.¹⁰ Da es sich hierbei um allmähliche

10 Ich weiche somit von dem in der Entwicklungspsychologie verbreiteten Schema ab, nach dem die Säuglingsphase die ersten beiden Lebensjahre umfasst, die Kleinkindphase das 3. und 4. Lebensjahr und die Kindheitsphase mit 4 Jahren einsetzt.

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 Objektstimulation).¹¹ Mit ca. 10 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 sozialräumlichen Interaktionsmuster ist es Kindern fortan möglich, sich den von ihnen als bedrohlich empfundenen Sozialisationspraktiken innerhalb der Verwandtschaftsgruppe durch Weglaufen zu entziehen. Die Sozialisationspraktiken kommen damit jedoch nicht zum Erliegen, sie verlagern sich nun in die Peergruppe, 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 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 zum Verschwinden gebracht wird. Sozialisationspraktiken sind in der Regel nonverbal, 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 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 Schreckreflexes, 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) beginnt bereits während der Priming-Phase in einem Alter zwischen 1 und 1,5 Jahren. 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 erwartet, dass sie den Anweisungen ihrer Bezugspersonen Folge leisten – und sei es nur, dass sie ein bestimmtes

11 LeVine (1988) spricht in diesem Zusammenhang von *customs of child care* und Quinn (2005) bezeichnet dergleichen Praktiken als *child-rearing practices*.

Verhalten unterlassen, nachdem diese sie auf drohende Weise mit einem »Das darfst du nicht!« (»不可以!« »*Bu keyi!*«) ermahnt haben. Die diversen Erziehungsmethoden 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. Das Schimpfen oder Anblaffen wird oft von einer Schlaggeste 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 werden – jedoch nie vor den Augen der Dorfföfentlichkeit, sondern nur im Inneren des Wohnhauses.¹² Die oben genannten erzieherischen Maßnahmen können nicht isoliert voneinander betrachtet werden, da sie miteinander verwoben sind. Das Geschlagenwerden – 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.¹³

Eine exakte Differenzierung zwischen Sozialisationspraktiken und Erziehungsmethoden ist allerdings nicht immer möglich, da sich beide zum Teil mit denselben Inhalten befassen und auch hinsichtlich ihrer Durchführung und Umsetzung Ähnlichkeiten aufweisen. Auch gehen bestimmte Erziehungsmethoden wie das Anblaffen mit der zur Schlaggeste erhobenen rechten Hand aus dem frühkindlichen Klapsen hervor.¹⁴

Mein Buch gliedert sich in fünf Teile. In Teil I behandle ich theoretische Perspektiven auf Sozialisation und Emotion, die Positionierung von mir und meiner Familie¹⁵ im Feld und die während meiner Forschung angewandten Methoden. In Teil II 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, wobei ich teilweise zu neuen Sichtweisen gelange. Anschließend behandle ich die lokalen kulturellen Modelle von Welt, Person, Emotion und Entwicklung. Die Teile III bis V bilden den Hauptteil der Monografie, in dem ich auf das eigentliche

12 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 bewertet, 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 sozialräumliche 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.

13 Eine weitere hier nicht weiter ausgeführte Erziehungsmethode ist das »Ignorieren« bzw. »Nichtbeachten« (*jiozayan*) des Kindes durch seine Bezugspersonen.

14 Das Klapsen bewerte ich als eine Sozialisationspraktik, 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. Dieser ist zunächst noch nicht in der Lage, die ursächlichen Bezüge, die zur Berührung seines Beines geführt haben, herzustellen.

15 Während der ersten acht Forschungsmonate waren meine damalige Frau und unsere beiden Kinder (bei unserer Ankunft 1,5 und 5 Jahre alt) mit mir zusammen im Feld. Ich gehe hierauf in Kapitel 2 im Abschnitt *Feldforschung mit Familie* ausführlich ein.

Kernthema – die Sozialisation von Emotionen bei den Tao – zu sprechen komme. In Teil III behandle ich sozialisationsrelevante sozialräumliche Interaktionsmuster sowie proximale und distale elterliche Strategien (Keller 2007, 2011). In Teil IV werden die diversen bei den Tao anzutreffenden Sozialisationspraktiken und Abhär- tungsübungen vorgestellt und der frühkindliche Entwicklungsverlauf skizziert, der sich maßgeblich durch die Evozierung einer »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) auszeichnet. In Teil V 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 ethnografische Arbeiten, die sich explizit mit der Sozialisation von Emotionen beschäftigen. Dieses wichtige Thema wurde in der Vergangenheit von einigen Autoren zwar am Rande behandelt (siehe u. a. Briggs 1982, 1998; Firth 1957 [1936]; 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, 2006; 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 dessen Rahmen die Herausbildung eines »Selbstbewusstseins« (*self-esteem*) – einhergehend mit der Empfindung von »Stolz« (*pride*) – die prägende emotionale Erfahrung von Kindern darstellt (Holodynski & Friedlmeier 2006: 158–161; 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 zu integrieren.

In meiner Dissertation verfolge ich eine bidisziplinäre 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 soziokultureller 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*¹ und zum anderen aus meiner Überzeugung, dass ein möglichst reflektierter Umgang mit eigenkulturellen Konzeptionen gegenüber einer Verschleierung bzw. Nichtthematisierung 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 Super und Harkness (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 Kolleginnen und Kollegen 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.²

1 Das Forschungsprojekt *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich* (2009–2014) wurde von Prof. Dr. Birgitt Röttger-Rössler (Ethnologie) und Prof. Dr. Manfred Holodynski (Entwicklungspsychologie) geleitet und war am Exzellenz-Cluster *Languages of Emotion* an der FU Berlin angesiedelt. Meine Kollegin Susanne Jung, mein Kollege 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.

2 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 Gabriel Scheidecker (2017), auf die ich an dieser Stelle verweise.

Mehrkomponenten-Emotionsmodell

Die meisten Emotionsforscher sind sich einig, dass Emotionen sowohl biologische als auch kulturelle Anteile aufweisen, auch wenn sie diese recht unterschiedlich gewichten. Die meisten Anhänger eines naturwissenschaftlichen Lagers betrachten Emotionen als prinzipiell biologisch determiniert (z. B. Ekman 1992; Izard 1997; Damasio 2005 [1994]) und weisen dem Faktor Kultur eine zu vernachlässigende Funktion zu. Vertreter 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 biopsychische als auch soziokulturelle 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).³

Holodynski und 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 und Friedlmeier (2006: 42f.).

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 universal gelten, wohingegen andere an die persönliche Lebenserfahrung und an soziokulturelle Faktoren gebunden sind.

3 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).

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 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« (*maniaheyso pahad*) empfindet, verliert ihre Seele. 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. 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. jemanden anstarren), Gestik (z. B. die Faust ballen), Körperduktus (z. B. breitbeiniges Stehen), Raumverhalten (z. B. sich von jemandem abwenden), Intonation (z. B. schreien) sowie Berührung (z. B. jemanden 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 und Friedlmeier (2006). Während 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 Disstress-Momenten »ruhig bleiben« (*mahanang*) und ihren »Blick« von den Bezugspersonen »abwenden« bzw. diese »nicht beachten« (*jiozayan*).

Holodynski und Friedlmeier (2006) klassifizieren Handlungsbereitschaft und Ausdrucksreaktion als zusammenhängende Komponenten, 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 eigenen 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 »Nichtbeachtung«, »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 bössartige Geisteswesen« (*ni kovotan no anito*) oder Seelenverlust 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 motivdienlichen 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.

Das oben beschriebene Internalisierungsmodell der Emotionsentwicklung von Holodynski und 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 euroamerikanischen Mittelschicht im Vorschulalter (4 bis 6 Jahre) vermehrt intrapersonale Regulationsmuster auftreten, die aus interpersonellen 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 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 Akteure 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.

Affekttheoretische Überlegungen

Während meiner Forschung habe ich ausschließlich mit dem von Holodynski und 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 und 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 in Kapitel 6 sowie auch in der Schlussbetrachtung, weil ich erst nach der Besprechung ethnografischer Details in der Lage sein werde, Theoretisches mit Ethnografischem zu verbinden. An dieser Stelle beschränke ich mich auf zwei Beispiele, 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 heranzulassen, 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 panikartig davonzufliegen, was negative Auswirkungen auf 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 *ciricing 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 weniger als eine Emotion wahrnehmen.

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 Zweiten 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 Vertretern 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 Ethnologen 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 Ethnografen 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 hervorgegangen sind, die teilweise immer noch im akademischen Bereich aktiv sind (Super & Harkness 1986; LeVine et al. 1994; Shweder 1999; Weisner 2002). John und Beatrice Whiting sowie auch ihr Mitstreiter

Irvin Child versuchten auf der Grundlage der *Human Relations Area Files (HRAF)*, die 1949 von George P. Murdock an der Yale University gegründet wurden, 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 Forschenden 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-Cultures*-Studie werden Kinder in ihrem sozialen Interaktionsverhalten auf systematische Weise von den Mitgliedern des Forschungsteams beobachtet, sodass sich aus den aggregierten Datensätzen eindeutige Aussagen über das Sozialverhalten der Kinder treffen lassen (LeVine 2007: 253).⁴ Den Whitings und ihren Schülern 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 Ethnologen der Psychologie eine bisweilen feindliche Haltung entgegenbrachten, kam es hier bis in die jüngere Vergangenheit hinein nie zu einer interdisziplinären Befruchtung. Stattdessen erforschten britische Sozialanthropologen 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 Akteure innerhalb einer kindlichen Subkultur (Hardman 1973: 87). In den 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, 2014).

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

4 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 Informantenbefragung (siehe Kapitel 2).

Psyche und Kultur behandeln und Aussagen über den kindlichen Sozialisations- und Entwicklungsprozess zu treffen vermögen. Als Vertreter einer interkulturell arbeitenden Entwicklungspsychologie sind vor allem Keller (2007), Rogoff (2003), Super und Harkness (1986) sowie Tronick et al. (1992) zu nennen.

Die kindliche Entwicklungsnische

In diesem Abschnitt skizziere ich ein für meine Arbeit zentrales Sozialisationsmodell, das auf einer Weiterentwicklung des *cultural learning environment* von Whiting (1977) basiert. Es handelt sich hierbei um einen interaktionalistischen Ansatz, der wechselseitige Beziehungen zwischen Individuen und ihrer soziokulturellen Umwelt berücksichtigt und der gegenwärtig vor allem in der interkulturell ausgerichteten Entwicklungspsychologie verbreitet ist. Das Sozialisationsmodell von Super und Harkness (1986), die sogenannte *developmental niche*, stellt im Wesentlichen eine Weiterentwicklung von Weisners (1984) *ecocultural niche* dar. Während 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 und 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 soziokulturelle 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 Akteure auftreten, die durch ihr Verhalten den Sozialisationsverlauf beeinflussen. In vielen Studien lag der Fokus auf Müttern als primären 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 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 böswärtigen *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.⁵ 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 gegenseitig, 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.

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 Peergruppe 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.

5 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.

Universelle Aspekte 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 findet 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 ethnografischer Literatur über Kindeserziehung. Zur Auswertung gelangten u.a. ethnologische Studien von Miller et al. (1996) und Miller et al. (1997) zur taiwanesischen Mittelschicht, von Lutz (1988) zu den Bewohnern des mikronesischen Atolls Ifaluk, von Briggs (1982, 1998) zu den kanadischen Inuit und von Levine und 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, sodass Kinder kaum Widersprüche in ihren Erfahrungserfahrungen 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 nonverbale 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 bei den sozialen Strukturen, Verhaltensstandards und Wertvorstellungen (und somit Erziehungszielen) ein limitiertes Set von Erziehungspraktiken gibt, um Kinder gemäß den normativen Regeln und kulturellen Werten ihrer jeweiligen Gesellschaft zu sozialisieren oder, wie sie sich ausdrückt, »for rearing children to be valuable adults« (Quinn 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 diesen 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.

Sozialisierende Emotionen

Quinns (2005) Auswertung der einschlägigen ethnografischen 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 Disziplinierungsmaßnahmen 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 Kolleginnen und Kollegen 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 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* (R. 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 führten 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 sozialisierenden Emotionen (Holodynski & Friedlmeier 2006: 158–161; Miller et al. 2002: 234).

Dagegen wenden han-taiwanische Bezugspersonen Beschämung als eine Strategie an, um in ihren Kindern eine »Scham«-Sensibilität zu erzeugen (Fung 1999, 2006; Miller et al. 1996; Miller et al. 1997; Miller et al. 2012). Auch in Indonesien werden von den Bezugspersonen diverse Strategien wie z. B. das Auslachen angewandt, um ihre Kinder das »Schämen« zu lehren (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 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) 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.« (Briggs 1998: 148)

Lutz (1983: 256) beschreibt, wie die Bewohner 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 bei 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) 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.« (LeVine 1960: 55)

Ich gehe davon aus, dass Kinder, die im Säuglings- und Kleinkindalter diversen ambivalenten Sozialisationspraktiken ausgesetzt sind, bei denen sich (zumindest aus Kinderperspektive) 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 Prädispositionalen 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 fortlaufenden 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-Cultures-Studie* Anwendung fand. Die Forschung meiner Kolleginnen und Kollegen steht ebenso wie meine eigene 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 vornherein 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 Kapitel 6).

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 soziokulturellen 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 aufseiten 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 bringt sie auch eine Überforderung mit sich. Die zwölf Monate, die ich 2010 und 2011 auf Lanyu verbrachte und von denen ich acht Monate lang von meiner damaligen Frau und unseren beiden Kindern (zu Beginn 1,5 und 5 Jahre) begleitet wurde, waren in vielerlei Hinsicht die anstrengendste Zeit meines Lebens.¹

In diesem Kapitel spreche ich verschiedene Themen an, 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. Ich beschreibe 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. 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 Anwendung 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 den Menschen 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 in irgendeiner Weise als »schwach« (*jimoyat*) darzustellen. Ein Ausweg aus diesem Forschungsdilemma bestand in einem vermehrten systematischen Beobachten

1 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.

emotionaler Episoden. Dies entspricht im Übrigen der Art und Weise, wie auch Tao-Kinder lernen bzw. die Tao allgemein sich viele Zusammenhänge erschließen.

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 Nichterfüllung 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 un gerechtfertigten »Ärgers« (*somozi*) verpönt ist und von den Bezugspersonen auf harsche Weise unterbunden wird, als eine »interessante« kulturspezifische Verhaltensweise. Ich erfuhr als Ethnograf 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 2020a).

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.² 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 »Ahn« (*inapowan*) der Tao haben in einem langwierigen Prozess teilweise unter Einsatz ihres Lebens

2 Ich bin mir bewusst, dass die von mir gewählte Formulierung »westlich geprägte Mittelschichtsgesellschaften« eine grobe Vereinfachung und Komplexitätsreduzierung darstellt. Ich kann an dieser Stelle jedoch nicht auf die zwischen den verschiedenen westlichen Mittelschichtsgesellschaften bestehenden Unterschiede zu sprechen kommen, da dies den Rahmen dieses Buches sprengen würde.

herausgefunden, nach welchen Regeln eine weitestgehend harmonische Koexistenz der beseelten Entitäten des Kosmos möglich ist. Die von ihnen überlieferten »Taburegelungen« (*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 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 herabzublicken.

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 überwandten die Vertreter 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 suchten.

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« (不讓它們靠近 *bu rang tamen kaojin*), um »schlechte Dinge« (*marahet ta vazvazey*)³ von einem selbst sowie auch vom 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-Gesellschaft in generationsspezifische und gleichgeschlechtliche Altersgruppen (siehe Kapitel 3 und 4) erfüllt die Funktion einer Separierung, um ein gegenseitiges Durchdringen mit unterschiedlichen körperbasierten Eigenschaften und Wirkungskräften zu verhindern.

3 *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 dem kartesischen Dualismus verweigert. Aus diesem Grund übersetze ich *marahet ta vazvazey* sowohl mit »schlechten Ereignissen« als auch »verunreinigenden Dingen/Substanzen«.

Die Tao sind spätestens nach dem Abschluss der Kindheitsphase dafür verantwortlich, dass sie sich selbst keinen »schlechten Einflüssen« aussetzten. Durch den sukzessiven Erwerb »kulturellen Wissens« (*katentengan*) erlernen sie kulturspezifische Strategien im Umgang mit den *anito*, die allgemein für die Schlechtigkeiten in der Welt verantwortlich gemacht werden. Um das »Übel« von sich fernzuhalten, 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 sozialräumlichen Meidungsverhalten, das auch Formen sozialer Ausgrenzung wie das »Abwenden« und »Nichtbeachten« (*jiozayan*) umfasst. Durch räumliche Nähe mit »Schlechtem« findet eine Übertragung negativer Eigenschaften statt, die in bestimmten Fällen von den Tao als Bessenseinheit durch *Anito*-Geistwesen 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 Tabuvorschriften benennen, aus denen diese Denkweise klar hervorgeht (vgl. Arnaud 1994: 17f.; Lin 2021: 123). 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 in Teil II 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 punktuelle Weise Klarheit über einzelne zentrale 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 sozialräumlichen 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 sozialräumliche Interaktionsmuster als eine weitere Ebene der Analyse ein. Sozialräumliches Verhalten, Körper und Nahrung sind miteinander zu einem sinngebenden Komplex verbunden, auf den in der Kultur der Tao immer wieder referiert wird. Denn das Zurverfügungstellen von Nahrung und die räumliche Nähe zu fürsorglichen, einem wohlgesonnenen 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*), das sich u.a. auch deswegen einstellt, weil die »Freiseele« (*pahad*) beim »körperlichen Selbst« (*kataotao*) weilt und fest mit ihm verbunden ist.

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, verschiedenen Gruppen »taiwanesischer Ureinwohner« (台灣原住民 *Taiwan yuanzhumin*; im Folgenden: TYZM), den Ifaluk, Maori, Tahitianern und Samoanern, die alleamt der austronesischen Sprachgruppe angehören. Auch wenn Sprache und Kultur in keinem deterministischen Verhältnis zueinander stehen, lässt ein Vergleich dieser Gruppen konzeptuelle Übereinstimmungen erwarten.⁴

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 wahrgenommenen Kultur können die Lernprozesse der Ethnologen nachgezeichnet und diverse eigenkulturelle Voreinstellungen dekonstruiert werden.

Auch Leser 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 die Infragestellung und Relativierung der eigenen Werte ein schwieriger und irritierender Prozess ist, der nie abgeschlossen werden kann.

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 Gefühlen zumindest in der »traditionellen

4 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.

Lebensweise« (傳統生活 *chuantong shenghuo*)⁵ der Tao eine wichtige Überlebensfunktion zukam und sie entsprechend zu betrachten sind.

Zur Forschungslokation

Iranmeylek, 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 entfernt. Auch der Flughafen, das Gemeindekrankenhaus und die Post befinden sich an der Westküste. In Iranmeylek gibt es eine Grundschule, eine Polizeistation sowie drei kleinere Läden, in denen man alkoholische Getränke, Süßigkeiten, Fischkonserven und Fertig-Nudelsuppen kaufen kann.⁶

Iranmeylek 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 1980er-Jahren beschloss die damalige taiwanische 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 semiterrestrischen Wohnhaus, einem Arbeitsschuppen, einer erhöhten Sitzplattform sowie einer Freifläche bestand und auf ihre Lebensgewohnheiten abgestimmt war.

5 Ich verwende in meiner Arbeit an verschiedenen Stellen die Begriffe »traditionelle Lebensweise«, »traditionelle Tao-Kultur« und »traditionelle Zeit«, um auf diverse kulturelle Vorstellungen und soziale Praktiken zu verweisen, die vor und während des Kulturkontaktes mit Japan 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 ebendies bezweckte (siehe Kapitel 3). Von einem essenzialistischen 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 soziokulturellen Einflüssen. Wenn ich die oben aufgeführten Begriffe verwende, beziehe ich mich auf all das, was die Tao mir selber aus ihrer Erinnerung heraus hierüber berichtet haben, und ergänze diese Informationen um Angaben, die ich der Literatur entnehmen konnte. Im Wesentlichen handelt es sich hierbei um ein Konstrukt, das auf eine Epoche verweist, in der die Tao ihre Angelegenheiten noch weitestgehend selber regeln durften. Die traditionelle Zeit endet demnach in den 1950er- oder 1960er-Jahren, als es Taiwan nach den Wirren des Zweiten Weltkrieges gelang, die Basis für eine moderne Infrastruktur auf Lanyu zu legen. Aus Platzgründen ist es mir nicht immer möglich, »die« traditionelle Kultur der Tao differenzierter zu betrachten.

6 Während der Niederschrift meiner Arbeit eröffnete in Iranmeylek eine Filiale der in Taiwan sehr verbreiteten internationalen Ladenkette 7-Eleven. Noch 2011 hielt ich es für unmöglich, dass eine der in Iranmeylek ansässigen Familien an »Außenstehende« (*dehdeh*) Land verkaufen oder – wie in diesem Fall – vermieten 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 aneinanderzurücken. 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 Tarofeldern 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.⁷ Auch haben sich die meisten lokalen Emotionskonzepte – wie später ausgeführt wird – noch nicht auf die neue sozioökonomische 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 im Alter von über 60 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. Auch wenn heute viele von ihnen Christen sind, 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 zu Hause sind.

7 Die jüngeren Leute befolgen die »Tabuvorschriften« 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 »rechtschaffene Verhalten« (*apiya so iyangey*).



Abbildung 1: *Bucht von Iranmeylek mit Blick auf das Dorf*
Alle Bilder (so nicht gesondert erwähnt): © Leberecht Funk



Abbildung 2: *Nasstarofelder*

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 *ciriciring no tao*, wohingegen die Jüngeren das von ihnen besser beherrschte Chinesisch bevorzugen.⁸ 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 gesamtaiwanesischen 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 zu Hause 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. Diese Menschen finden Ehepartner aus anderen TYZM-Gruppen oder aus der han-chinesischen Bevölkerungsmehrheit und richten sich dauerhaft auf ein Leben in Taiwan ein. In den nach wie vor von 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 Heimkehrern nicht möglich, durch die Akkumulation »kultureller Reichtümer« (*meynakem*)⁹ die ihnen induzierte frühkindliche »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) vollständig zu überwinden.

8 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-polynesischen Sprache führen wird.

9 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*).



Abbildung 3: Männer aus Iranmeylek fahren am Neujahrmorgen des 100. Gründungstages der Republik China (Taiwan) in einem cinedkeran aufs Meer hinaus, um die ersten Sonnenstrahlen des Tages zu begrüßen.

Das jähe Einsetzen der Moderne in den 1960er- und 1970er-Jahren hat dazu geführt, dass der emotionale Sozialisationsprozess heute unter Anpassungsschwierigkeiten an die aktuellen sozioökonomischen Rahmenbedingungen leidet. Das Ausmaß des *social suffering* ist heute in der mittleren und jüngeren Generation sehr hoch. Viele Tao – vor allem Männer – leiden an einem gravierenden Alkoholproblem.¹⁰ 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 han-chinesischer Geschäftsleute, die Busladungen von taiwanesischen Touristen zu den Ausflugsorten Lanyus fuhren und das Geld für die Massenunterkünfte für sich behielten. Seit einigen Jahren sind in den Tao-Dörfern jedoch immer mehr einheimische Touristenherbergen entstanden, sodass nun eine wachsende Anzahl von Tao vom Tourismusgeschäft profitiert. In den Sommermonaten, wenn das Meer ruhig geworden ist, zeigen Tao-Männer den Touristen 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 von Iranmeylek haben

¹⁰ Das Trinken von Alkohol 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 von Alkohol an die Tao verboten.



Abbildung 4: Nachdem die Bootsbaukultur der Tao in den 1980er-Jahren durch die Einfuhr moderner Motorboote beinahe zum Erliegen gekommen war, werden heute wieder vermehrt traditionelle Kanus gebaut. Grund hierfür ist das boomende Tourismusgeschäft. Viele Familien in Iranmeylek leben von den Einnahmen, die sie in den Sommermonaten durch organisierte Bootstouren verdienen können.

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. Kurz nach der Jahrtausendwende beschloss die kommunale Dorfverwaltung von Iranmeylek, die vormalis in der Nähe des »Bootsanlegeplatzes« (*vanwa*) gelegenen Schweineställe an die Peripherie des Dorfes zu verlegen, um auf diese Weise die Badestelle für taiwanesischen Touristen attraktiver zu gestalten. Dort, wo früher die Schweineställe untergebracht waren, wird nun im Sommer ein »Nachtmarkt« (夜市 *yeshi*) betrieben, auf dem die Dorfbewohner in den Abendstunden kulinarische Spezialitäten an die Touristen verkaufen.¹¹

Insgesamt haben sich die Beziehungen zwischen den TYZM und der han-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

¹¹ »Nachtmärkte« sind in ganz Taiwan eine Institution. Sie bilden eine Art Hotspot, 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).

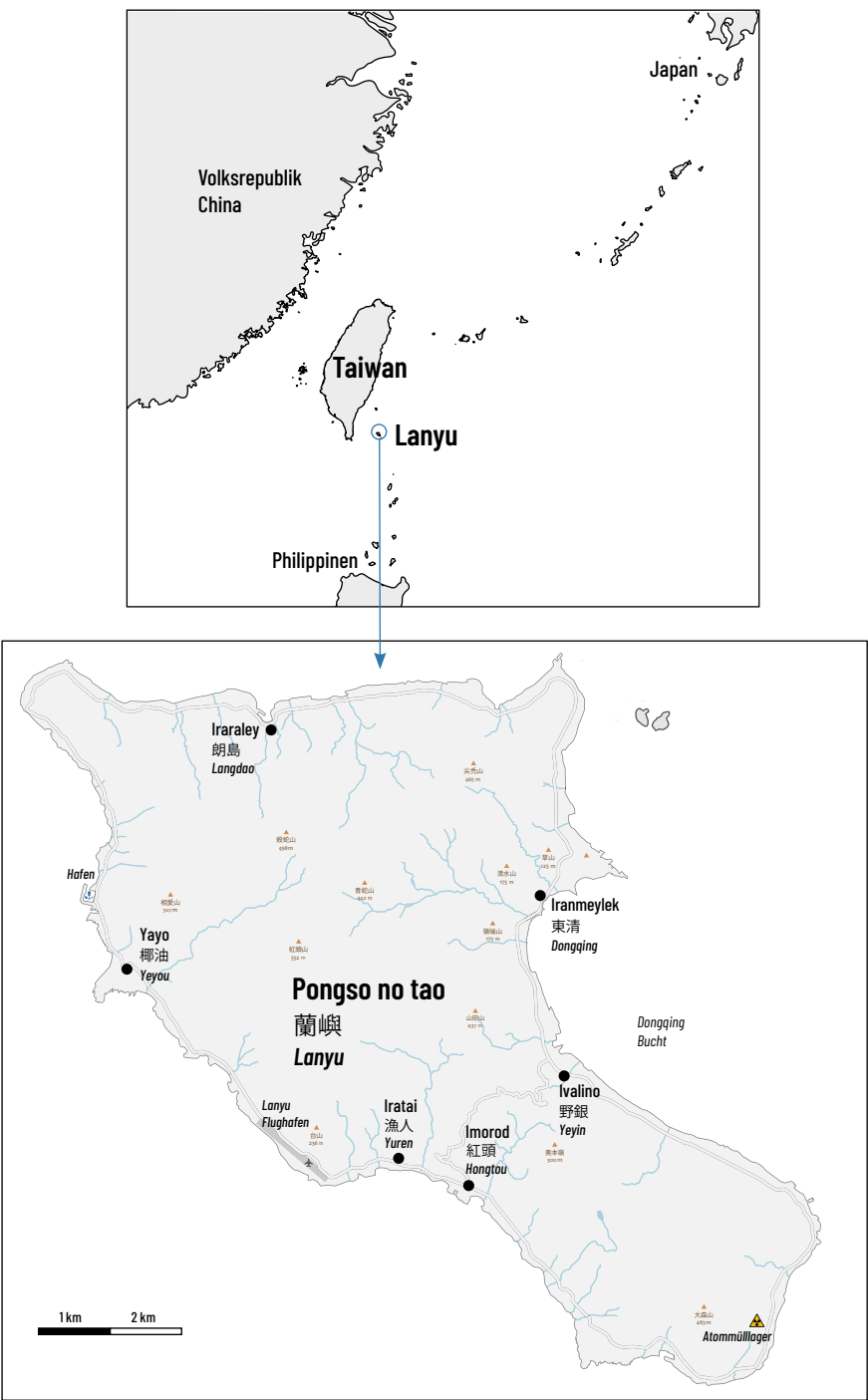


Abbildung 5: Karte der Insel Lanyu
Kartenerstellung: Matthias Fischer unter Zuhilfenahme von Daten aus OpenStreetMap
(© OpenStreetMap-Mitwirkende)

Bilder von den eindrucksvollen Bootseinweihungen der Tao¹² medial verbreitet, um den Diskurs einer nationalen Identitätsfindung zu unterfüttern. Die jungen Taiwaner, die mit demokratischen Werten aufgewachsen sind, begegnen den TYZM häufig auf Augenhöhe und unterscheiden sich somit deutlich von der Generation ihrer Eltern, die mit den Tao vor allem Attribute wie »dreckig« (很髒 *hen zang*) und »rückständig«/»primitiv« (落後 *luohou*) verbinden.

In der Vergangenheit wurden die Tao mehrfach von den Chinesen¹³ »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. Von 1958 bis 1972 diente Lanyu als ein Internierungslager für Kriegs- und Schwerverbrecher, die in Baracksiedlungen untergebracht waren und die Insel wirtschaftlich entwickeln sollten. Diese Maßnahmen führten zu Landenteignungen und einer Schädigung des lokalen Ökosystems. Häftlinge auf Freigang stahlen Schweine und Ziegen von den Tao (um sie zu verspeisen) und vergewaltigten einheimische Frauen, ohne dass die Behörden hiergegen einschritten. Anfang der 1980er-Jahre baute die taiwanesishe 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 Atommüllagerstätte 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 Mittel bereitstünden.¹⁴ Ohne kostenlose medizinische Versorgung, Subventionierung der Elektrizitätskosten und diverse staatliche Sozialleistungen¹⁵ kämen viele Tao heute nicht über die Runden.

Es ist nicht möglich, eine genaue Einwohnerzahl für Iranmeylek 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

12 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« (*moyat*) mehrfach in die Luft geworfen.

13 Unter »Chinesen« verstehe ich hier die han-chinesische Mehrheitsbevölkerung Taiwans.

14 Im Jahr 2011 wurde z.B. dem »Verein für die Entwicklung des Dorfes Iranmeylek 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 Millionen Neuen Taiwan-Dollar (im Folgenden: NTD) überwiesen. Dies entsprach damals etwa 50.000 Euro.

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

aufhalten. Zum chinesischen Neujahrsfest, wenn alle Arbeitnehmer 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 über die Anzahl der eigenen Kinder wird ungerne gesprochen, um den bössartigen Geistwesen Informationen vorzuenthalten.

Die Tao haben heute deutlich weniger Kinder als noch vor wenigen Jahrzehnten. Familien mit nur einem Kind oder zwei Kindern sind keine Seltenheit. Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung gab es nur zwei Familien mit vier Kindern in Iranmeylek. Zumeist geht ein niedriger sozioökonomischer Status mit einer größeren Anzahl an Nachkommen einher. Einer der Gründe hierfür dürfte das von der Regierung an mittellose Familien ausgezahlte Kindergeld sein.

Dem *Statistic Book of Lanyu Township Taitung Country* von 2008 ist zu entnehmen, dass in diesem Jahr 222 Kinder der Altersgruppe 0 bis 4 Jahre, 249 Kinder der Altersgruppe 5 bis 9 Jahre und 273 Kinder der Altersgruppe 10 bis 14 Jahre auf Lanyu lebten (bei einer Gesamtbevölkerung von 3558 Personen¹⁶). Dies entspricht zusammengekommen einem Bevölkerungsanteil von 20,89 Prozent. 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 vier bis fünf Personen umfassen.

Zum Zeitpunkt meiner Forschung lebten in Iranmeylek etwa 80 Tao-Kinder im Alter zwischen 0 und 12 Jahren, darunter etwa 20 Kinder der Altersgruppe zwischen 0 und 4 Jahren, 15 Kinder der Altersgruppe 4 bis 6 Jahre und 45 Kinder der Altersgruppe 6 bis 12 Jahre.¹⁷ Ab dem Alter von 4 Jahren besuchten die meisten Kinder aus Iranmeylek die zweijährige »Vorschulklasse« der örtlichen Grundschule (國幼班 *guoyouban*; im Folgenden: GYB). Mit dieser Altersgruppe hatte ich vergleichsweise viel sozialen Umgang, da auch mein älterer Sohn die GYB besuchte und uns viele der Kinder zu Hause besuchen kamen. Die sechsstufige »Grundschule« (東清國小 *Dongqing guoxiao*, im Folgenden: DQGX) besuchen neben Schülern aus Iranmeylek auch Kinder aus dem nur 3 Kilometer entfernten Nachbardorf Ivalino.¹⁸

16 Hierbei handelt es sich um die Gesamteinwohnerzahl der Tao, die in diesem Zeitraum auf Lanyu gemeldet waren. Rechnet man die chinesischen Regierungsangestellten, Lehrer und Kaufleute hinzu, ergibt sich eine Gesamteinwohnerzahl von über 4000 Personen.

17 Da sich die Altersangaben in dieser Auflistung am Eintritt in die Vorschule bzw. in die Grundschule orientieren, kommt es bei den 4-Jährigen und 6-Jährigen zu Überschneidungen.

18 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 Dorfbewohnern. An den Aktivitäten des Dorfes nehmen die Lehrer in der Regel nicht teil. Die Schule bildet eine vom Dorf separierte Welt mit anderen Regeln und Umgangsformen.

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.¹⁹ Wir hatten uns als Familie vorgenommen, vor dem Schuleintritt unserer Kinder eine Zeit lang im Ausland zu verbringen und freuten uns auf unseren bevorstehenden 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 8 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. Unsere Kinder waren es gewohnt, 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 ständiges Beobachten meiner Kinder sowie auch aus den Interaktionen mit ihnen 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 das Stadium der Individuation erfolgreich überwunden und galten nun als »soziale Wesen«. Auf Lanyu wohnten wir in einer »Herberge« (民宿 *minsu*), zu der zwei separate Zimmer, ein zusätzliches »Wohnzimmer« (客廳 *keting*) und eine Küche gehörten, und verfügten so über denselben Wohnraum, wie er auch einer durchschnittlichen Tao-Familie in Iranmeylek zur Verfügung stand, wenngleich unsere Wohnungsausstattung sicherlich höherwertiger war. Die autonome Organisation des Alltags war in vielerlei Hinsicht lehrreich, um ein Verständnis der lokalen Verhältnisse zu entwickeln. Als zeitaufwendig und mühsam erwies sich die Nahrungsmittelbeschaffung, da das meiste aus dem 15 Kilometer entfernten Supermarkt in Yayo herbeigeschafft werden musste. Zu diesem Zweck erwarb ich in Taidong einen gebrauchten Motorscooter, dessen Überführung nach Lanyu angesichts meiner anfänglich bescheidenen Chinesischkenntnisse eine echte Herausforderung darstellte. Wir verstanden schnell, dass Gebrauchsgegenstände auf Lanyu nicht kaputtgehen 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

19 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.

und nicht notwendigerweise um eine negative Evaluation meiner Person.²⁰ Auch konnte sie mir erzählen, wie Frauen untereinander interagieren, was für mich in der gendersegregierten 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 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 zusteckten. Diese Kontaktaufnahmen hatten allerdings nicht selten den Charakter von Abhärtungsübungen, wobei die Tao eine deutlich andere Meinung über das »Späße machen« (*yapiya piyalalamen*) 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 in Teil IV 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 gewohnt, 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 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*)²¹ jegliches »Herumlärmen« (*amlololos*; *valvalakan*) aus Tabugründen 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 Peergruppen entstanden, als Johanns 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 Einfluss 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

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

21 Jedes Jahr zwischen Ende Februar und Anfang Mai passieren Fliegende Fische 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.

»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 abweisen-den 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. unserer 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« (*jyvasnesnekan*) durch Tao-Kinder ausgesetzt, die alles daran setzten, 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 Trennung führte.

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 und meine familiäre 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, führte mir vor Augen, auf welche Weise die emotionale Sozialisation unter den kindlichen Peers verläuft. Ich empfinde nach wie vor manchmal Schuldgefühle 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.

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 offenzulegen.

Emotionales und affektives Erleben ist ein Prozess, der neben biopsychologischen und soziokulturellen Faktoren auch durch biografische und idiosynkratische Prägnungen 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. Iranmeylek selbst verfügt über nur wenig »öffentlichen Raum«²² (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 2020a).

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 Dorfbewohnern normalerweise nicht betreten wird.²³ Es besteht die allgemeine Befürchtung, dass sich den Personen, die sich an diesem Ort aufhalten, »schlechte Dinge« (*marahet ta vazvazey*)²⁴ 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.

22 »Öffentlicher Raum« im eigentlichen Sinn existiert nur vor dem »Gemeindezentrum« (活動中心 *huodong zhongxin*; im Folgenden: HDZX), entlang des durch Iranmeylek führenden Abschnittes der Inselrundstraße und an der »Bootsanlegestelle« (*vanwa*).

23 Oberhalb des Standabschnittes befindet sich in einem Dickicht der »Friedhof« (*kanitowan*) von Iranmeylek, ein zutiefst »unreiner« und »gefährlicher« Ort, der ausschließlich zu Bestattungszwecken von den Männern eines Leichenzuges unter strengen 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.

24 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.

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 sein Besitzer gerade angeln gegangen ist. Die Tao haben einander auf diese Weise alle ständig im Blick und wissen für gewöhnlich recht gut darüber Bescheid, wer gerade mit wem verkehrt bzw. wer gerade welchen Aktivitäten nachgeht.

Durch die in den ersten Forschungsmonaten durchgeführten Erhebungen zum emotionalen Vokabular des *ciriciring no tao* (siehe Abschnitt *Angewandte Methoden*) erwarb 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 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. Beispielsweise fühlte ich mich oft »verlegen« (*manig*), »gehemmt« (*kanig*) und empfand »Scham« (*masnek*), was ich in dieser Weise zuvor nicht von mir gekannt hatte. 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 rechtschaffenen« (*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 Bewohnern 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 denselben 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*; wörtlich: »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 älteren Sohn Johann waren die zahlreichen 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« (*pasozi*). 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 wäre. Klar war jedoch, dass ich diese Forschung durchführen wollte, und ich verlor die gesamte Zeit über nicht den Glauben, 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« (*somozi*) 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.²⁵

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 Ethnologen, Linguisten, Erziehungswissenschaftler, Psychologen, Tourismus-Forscher, Meeresbiologen und Vulkanologen. Zumeist kommen sie nur für wenige Tage, um im Schnellverfahren über Interviews Daten 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 zugutekommen, 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 Boots-

25 Für eine Außensicht auf die von mir während des Feldforschungsaufenthaltes auf Lanyu empfundenen Affekte und Emotionen sowie auch deren Wandel während des Feldforschungsprozesses siehe Röttger-Rössler im Gespräch mit Stodulka (2019: 190).

baukultur wäre ein Thema gewesen, das von den Tao als wichtig erachtet worden wäre, nicht aber die systematische Erhebung des emotionalen Vokabulars. Als 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.²⁶ 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.²⁷ Bis in die Gegenwart hinein leben die auf Lanyu arbeitenden Chinesen abseits der Tao-Siedlungen und vermischen sich kaum mit der lokalen Bevölkerung. 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 »älterer 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 Iranmeylek ließen wir beinahe täglich Tao-Kinder zu uns in die Wohnung²⁸, was unserem Vermieter nicht behagte, da er um seine Wohnungsausstattung besorgt war. Da wir jedoch unsere Kinder nicht einfach zum Spielen nach draußen schicken konnten, wie er vorschlug, war keine

26 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, aber nicht direkt mit den *anito* verwandt ist.

27 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?

28 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.

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 beiden lokalen Assistentinnen, die mich bei meiner Arbeit unterstützten. Erst wenn ich im Morgengrauen das Todesquieken der geschlachteten Schweine vernahm, wusste ich, dass ein Ritual bevorstand (oder aber bereits erfolgreich durchgeführt worden war).²⁹

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, 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 herbeiführen könnte.³⁰

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 Interviewpartnern »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

29 Mit der Zeit konnte ich mir die entsprechenden Zusammenhänge immer besser selbst erschließen. Ich wusste durch eigene Beobachtung, welche »traditionellen Kanus« (*tatala*) kurz vor der Einweihung standen, dass die das Ritual durchführenden Haushalte häufig Schweine aus Taiwan kauften, die dann kurze Zeit vorher in Holzkisten vor der »Bootsanlegestelle« (*vanwa*) abgestellt wurden und dass das Ritual zumeist an einem Tag stattfand, an dem wichtige Angehörige keiner Lohnarbeit nachgehen mussten.

30 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.

(ich musste rund 30 Kilometer mit dem Motorscooter fahren, um Reis im Supermarkt zu besorgen) ging ich dazu über, pro Interviewstunde 200 NTD zu zahlen.³¹ Auf diese Weise interviewte ich 101 Personen, von denen keine einzige (mit der Ausnahme eines 5-jährigen 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 Nichtverwandten 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 Fotografiertwerden gemacht haben und es leid sind, wie »Tiere im Zoo« behandelt zu werden. Als im Frühjahr 2011 mit zunehmend besserem Wetter vermehrt Besucher auf die Insel kamen, wurde ich Zeuge eines von mir als hemmungslos empfundenen Umgangs vieler taiwanesischer Touristen mit ihren Kameras.³² 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 Touristen als lebendes Kuriosum fotografiert zu werden.³³

So hatte ich die Wahl, auf welcher Seite ich mich positionieren wollte: auf der Seite der Besucher, 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 zu Hause und anstatt danebenzustehen und zu fotografieren, grillte ich auf Dorffesten Würstchen, beteiligte mich an kollektiven Aufräumarbeiten und half bei der Ausschüttung des Zements bei der Errichtung von Wohnhäusern.

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

32 Bereits in Taipeh und Taidong fiel uns auf, dass es in Taiwan beim Fotografiertwerden 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.

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

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, Feldforschungsassistenten 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 Lai-Yu (謝來玉), eine Frau aus Iranmeylek, die ein Studium in »Umweltwissenschaften« (生態學 *shengtaixue*) abgeschlossen und danach – durch christliche Werte inspiriert – ein Jahr lang in einem belgischen Altenheim gearbeitet hatte.³⁴ Sie wurde bei unserem ersten Treffen von ihrer gleichaltrigen³⁵ Freundin Huang Ying-Zhen (黃英珍) begleitet, die fortan mit uns im Team arbeitete.³⁶ 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.³⁷ Die intensive Zusammenarbeit mit Lai-Yu und Ying-Zhen erwies sich als außerordentlich fruchtbar. Ohne sie wäre dieses Buch nicht zustande gekommen.

34 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 Lai-Yu verstarb im Frühjahr 2014 an einer auf Muskelschwund basierenden Erkrankung, die mit einer »depressiven Verstimmung« einherging.

35 Meine Assistentinnen waren während meines Forschungsaufenthaltes 37 bzw. 38 Jahre alt. Somit gehörten wir derselben Altersgruppe an, was es uns ermöglichte, relativ ungezwungen miteinander zu kommunizieren.

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

37 Als »Büro« diente uns ein Laden, in dem lokales Kunsthandwerk an Touristen 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 bis 10 Metern Abstand von mir, um ihre »moralische Rechtschaffenheit« nach außen hin zu demonstrieren. Des Öfteren wurde unsere Forschungsarbeit unterbrochen, weil Lai-Yu und Ying-Zhen ihren Verpflichtungen innerhalb der Verwandtschaftsgruppe nachkommen mussten.

Erhebung des emotionalen Vokabulars der Tao

Wir begannen mit der Erhebung des emotionalen Vokabulars des *ciriciring no tao*, was vier Monate in Anspruch nahm. Als Ausgangspunkt diente uns eine Liste chinesischer Emotionswörter aus Russell und Yik (1996), eine Wörterliste des *Yami Language Learning Center*, eine Wörterliste aus Benedek (1987), eine Auswertung des in Rau und Dong (2006) enthaltenen Materials sowie die im Index von Holodynski und 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 affektivphänomenologische 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 Informanten 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 Emotionscluster 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 Kartenlegemethode 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 und 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 im Alter zwischen 31 und 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.³⁸

Interviews zu den Ethnotheorien und elterlichen Strategien³⁹

Die von uns durchgeführten Interviews besaßen einen semistrukturellen 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.⁴⁰ 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 baten wir unsere Informanten, uns das Alter zu nennen, in dem bestimmte Emotionen erstmals auftreten. Auch wollten wir wissen, worin der 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.

38 Sicherlich wäre es sinnvoll gewesen, auch das gegenwärtige chinesischsprachige Emotionsvokabular der Tao auf systematische Weise zu erheben. Hierzu reichte die Zeit jedoch nicht aus. Ich kenne zu den meisten Tao-sprachigen Emotionswörtern die gängigen chinesischsprachigen 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.

39 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.

40 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.

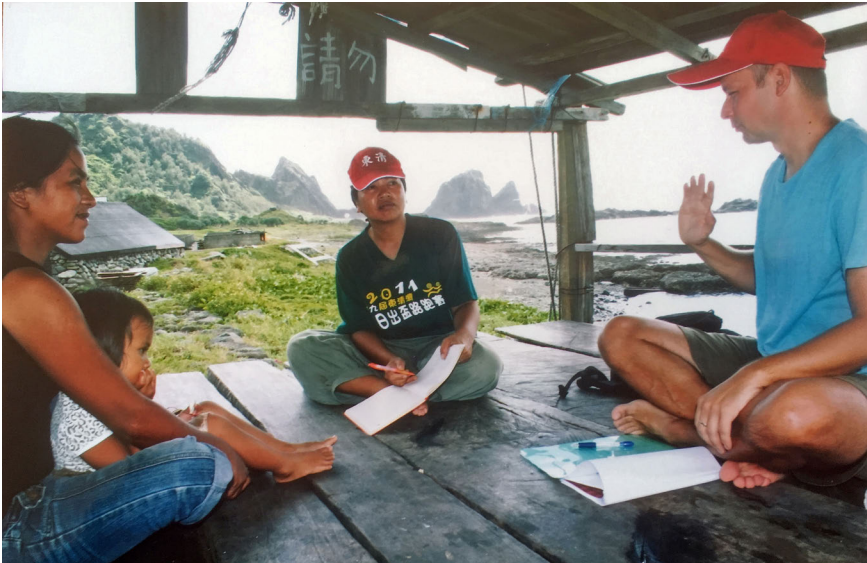


Abbildung 6: Typische Interviewsituation auf einem *tagakal*: Das Bild zeigt (von links nach rechts) eine Informantin aus Iranmeylek, die Assistentin des Autors Xie Lai-Yu und den Autor.

© Huang Ying-Zhen

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« (*piveyveken*; 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 Fragekomplex betraf die Reaktionsgeschwindigkeit der Bezugspersonen und die Art und Weise, wie sie auf die kindlichen Bedürfnisse aufmerksam wurden. Auch das Getragenwerden und Stillen wurden in dieser Interviewreihe thematisiert.

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 zutage, die wir (bzw. ich) aus mangelnder Kenntnis zunächst nicht abgefragt hatte(n).

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 (siehe auch Röttger-Rössler 2020). 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 der Forschung anhand der oben genannten Methoden verbrachte ich täglich viele Stunden als teilnehmender Beobachter im Dorf und in seiner näheren Umgebung. Die alltäglichen Beobachtungen und informellen Gespräche fließen mit meinem auf systematische Weise erhobenen Material in die Auswertung ein. Auch die empathische Methode, bei der es darum geht, sich in andere hineinzufühlen, spielt in meiner Forschung eine gewisse Rolle. Hierzu gehören Reflexionen über meine eigenen Gefühle im Feld, 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 soziokulturelle 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.

Probleme bei der Interviewdurchführung

Die Durchführung der Interviews erwies sich aus einer Reihe weiterer Gründe, die ich im Folgenden aufführen werde, als schwierig. Ein gravierendes Problem bestand im Finden geeigneter Interviewpartner. 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« (*varakeh*) 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 zu Hause 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 enthaltenen 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 böartigen 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 senden, was zu einem Ausfall der gebuchten Flug- oder Fährverbindung führen würde.⁴¹ 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

41 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 Flugzeug fliegen, da die 19 verfügbaren Plätze normalerweise lange im Voraus ausgebucht sind. Bei Sturm stellen auch die Fähren ihre Verbindungen ein.

in ihren Wirkungen verstärken und Macht über die Tao erlangen. Über Prügeleien, halb vergessene Fehden und Unglücksfälle muss deshalb geschwiegen werden. Zur Verschleierungstaktik gehört auch, dass Personen in der Regel nur durch Personalpronomina wiedergegeben werden, sodass Nichteingeweihte – ebenso wie die *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 zu Hause 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. Wenn eine bestimmte Aussage nicht zumindest von einem weiteren Mitglied unseres Teams verifiziert werden konnte, wurde sie nicht in die Endfassung 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.

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 Beobachtetem herstellen. In den emotionalen Geschichten wird eine Vielzahl von Themen angesprochen, die sich auf anderem Weg kaum hätten erschließen 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, so dass 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 besonderen Fokus auf die Sozialisation von Emotionen.

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« (*magom*) und »geizig« (*mabayo; 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 Eltern und Großeltern »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. 4 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 zu Hause 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 sich auch für meine eigene methodische Vorgehensweise als bedeutsam erwies. Die Kinder in einer Untersuchungskultur haben mit Ethnologen gemeinsam, dass sie »unwissend« sind und sich ebenso wie diese 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 hierbei handelt es sich um einen akzeptablen Weg des Wissenserwerbs, den auch Feldforscher beschreiten können.

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 Südasiens. 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 anfertigten 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 taiwanesischen 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 taiwanese 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: 85 f.).

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 Lüdau – 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 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 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 Beaclair (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 uxorilokale 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 Patriloclans) 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, wheather parental, fraternal, or sororal, are as close as those between children and their parents and siblings.« (Yu 1991: 56f.)

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 Situationsspezifik, 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 Cousins 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 itetngahan* 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 »necken« 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 兄弟姊妹 *xiongdi-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 verwischen 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 *zipos*. 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«.²⁸ 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« (*maciakan 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.

4 Zur Prozessualität des Sozialen

Das Haus als Fokus auf Verwandtschaft

Ein aktueller Forschungsstrang, der von Lévi-Strauss (1969 [1949], 1983a, 1983b, 1987) initiiert wurde und in einem hohen Maße der indigenen Konzeption von Verwandtschaft bei den Tao entspricht, ist die symbolische, räumliche und sozioökonomische 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). Carsten und Hugh-Jones (1995b: 2) gehen davon aus, dass in der Kindheit eine »kontinuierliche Interaktion zwischen Haus, Körper und Geist (*mind*)« stattfindet. Sie bezeichnen das Haus deshalb als einen »prime agent of socialization«. 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).

Der Fokus der Tao auf das »Haus« (*vahey*) 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.¹ Auch das Wort für »Eheleute« (*tovong do vahey*; wörtlich: »zusammen in einem Haus«) stellt einen Bezug zum Wohnhaus der Tao her. 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*).

1 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, mit einschließt. Sowohl das *ciriciring no tao* als auch das Chinesische differenzieren an dieser Stelle nicht.

Die traditionelle Siedlungsform der Tao

Heute gibt es nur noch in Ivalino und Iraraley Restbestände der traditionellen semiterrestrischen Behausungen der Tao, die ausschließlich von älteren Personen bewohnt werden. Die traditionellen Tao-Häuser verfügten (bzw. verfügen) eine lange Lebensdauer, ihre hölzernen Bauelemente wurden teils über mehrere Generationen hinweg an die männlichen Nachkommen vererbt. Die semiterrestrische Bauweise der *vahey* war² optimal an die ökologische Umwelt Lanyus angepasst: Taifune konnten dem Haus nichts anhaben und die im Winterhalbjahr auftretenden starken Regenfälle versickerten in den Steinfundamenten. Normalerweise verfügte ein Haushalt über drei unterschiedliche Gebäudetypen, die neben dem »Wohnhaus« (*vahey*) einen »Arbeitschuppen« (*makarang*) und eine »erhöhte überdachte Plattform« (*tagakal*) umfassten. Letztere wurde vor allem im Sommer als Aufenthaltsort bevorzugt.

Zwischen 1966 und 1978 ließ die taiwanesisische Regierung ohne Einwilligung der Tao die traditionellen semiterrestrischen Behausungen abreißen und durch Zementbauten minderer Qualität ersetzen (Yu 1991; Chen 1992). Jede Familie bekam unabhängig von der Anzahl ihrer Mitglieder dieselbe Wohnfläche in den reißbrettartig angelegten Neubauten zugewiesen. Die sozialräumliche Intervention der taiwanesischen Regierung kann zu Recht 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. Der Topozid an der traditionellen Wohnsiedlung der Tao führte zu einer eklatanten Störung des Verhältnisses der Lebenden zu ihren Ahnen. Das Verschwinden der Ahnenheimstätten, die Zerstörung und Entweihung heiliger, den Ahnen vorbehaltener Räume und Gebäudeelemente, etwa des zentralen Hauspfahls *tomok*, haben auf gewaltsame Weise ein modernes Zeitalter auf Lanyu eingeleitet, was unwiderruflich mit einer Entfremdung von den Ahnen einhergeht.³

Die Schutzfunktion der *vahey*

Neben ihrer Schutzfunktion vor Sonne, Regen und Wind dient die *vahey* – egal ob in der traditionellen oder modernen Bauweise errichtet – als Zufluchtsort vor den *Anito*-Geistwesen sowie den Angehörigen der Outgroup. Säuglinge verbringen auch heute noch die ersten Lebensmonate im Inneren der *vahey*, in der ihre noch ungefestigten Seelen 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 6 Monaten, wenn Kinder zu sitzen gelernt haben, werden sie ab und an von ihren Bezugspersonen mit nach draußen genommen.

2 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.

3 Die traditionelle *vahey* verfügte über verschiedene Bereiche, die jeweils den lebenden Menschen oder Ahnen vorbehalten waren: Im tiefer gelegenen vorderen Teil des Hauses befand sich der Wohn- und Schlafbereich, im höher gelegenen hinteren Teil wurden die mit den Ahnen assoziierten Schmuckstücke sowie die als eine göttliche Gabe angesehenen Fliegenden Fische aufbewahrt. In der Bauweise der *vahey* manifestierte sich so der höhere Status der Ahnen.

Die rituelle Einheit der *vahey*

Körperliche Entleerungen werden von den Tao als etwas sehr Unreines angesehen und dürfen nur zu Hause (oder an bestimmten dafür vorgesehenen Stellen an der Küste) stattfinden.⁴ Das Urinieren und Defäkieren auf dem Territorium fremder Dörfer gilt als ein »Affront« (*jyasnesnekan*). Auch bestimmte als negativ empfundene Emotionen haben nach Auffassung der Tao einen verunreinigenden Einfluss. Hierzu zählt »unkontrollierter Ärger« (*somozi*), der sich für gewöhnlich durch lautes Schreien artikuliert und nicht selten mit Handgreiflichkeiten einhergeht. Wenn eine Person einen derartigen Kontrollverlust erlitten hat, muss sie sich zu Hause für zwei bis drei Tage in Quarantäne begeben. Erst wenn kein kontaminierender Einfluss mehr von ihr ausgeht, darf sie wieder wie gewohnt mit den Dorfbewohnern verkehren. Natürlich kann der soziale Rückzug in die *vahey* auch als ein Ausdruck empfundener »Scham« (*masnek*) über das eigene Fehlverhalten aufgefasst werden. 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.

Das lebendige Haus

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 auch Boote, Häuser, Kleidungsstücke sowie Juwelen über eine Seele verfügen. Wenn die »Seele« (*pahad*) den Körper eines Menschen verlassen hat, führt dies zu seiner Erkrankung und – sollte sie 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 ihr Vorhandensein kann die rituelle Reinheit der *vahey* erzeugt werden, die notwendig ist, um »schlechte Einflüsse« (*marahet ta vazvazey*) von einem Eindringen ins Innere des Hauses abzuhalten. Somit ist das Wohlbefinden seiner Bewohner aufs Engste mit der Beseeltheit des Hauses verbunden.

Die Vitalität der *vahey* wurde⁵ außerdem durch bestimmte Rituale, die während des Bauprozesses durchgeführt wurden, erzeugt. Die Tao flößten dem Haus Leben ein, indem sie die wilden Kräfte des Kosmos ordneten und seine diversen Bauteile unter Beachtung der ancestralen Tabuvorschriften 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 um ihren Segen und eine lange Lebensdauer des Hauses. Nach seiner Fertigstellung fand eine Einweihungszeremonie statt, bei der die Seiten des Hauses sowie das Hausdach mit Taroknollen

4 Die Wohnhäuser der Tao verfügen seit den 1980er-Jahren über separate Toiletten.

5 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.

bedeckt wurden und die geladenen Gäste den Bauherren und das Haus »lobpriesen« und »segneten« (*azwazwain*). Am Abend zogen sich die »respektablen Alten« (*rarakeh*) aus der Verwandtschafts- und Freundesgruppe des Hausbauers in das neu erbaute Haus zurück, um abwechselnd rituelle Gesänge anzustimmen, die bis zum Morgengrauen andauerten (Lin 2021).

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: 40f.; Carsten 2004 [1995]: 312). Auch heute noch ist es für die Tao von zentraler Bedeutung, zu Hause 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 Friedhof gebracht, wo er sofort bestattet wird. Dies ist notwendig, um die Hausgemeinschaft vor »schlechten Dingen« zu schützen. Nach einem Todesfall wird in Iranmeylek mit Seilen, Holzbrettern und Elektrokabeln ein sogenannter »Geisterweg« (鬼路 *guilu*) von der *vanwa* 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. Der »Geisterweg« dient dazu, die eintreffenden Geistwesen in geordneten Bahnen zu lenken; es soll unbedingt verhindert werden, dass sie im Dorf umherirren und in nicht zugehörigen Haushalten Schaden anrichten.

Das Haus als »Ehe im Prozess«

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* verteilt wird. Es ist immer der Mann, der das Fleisch erhält und dann mit den übrigen Haushaltsmitgliedern konsumiert. Auch Feindschaften bestehen immer auf Haushaltsbasis und sind nicht auf einzelne Individuen ausgerichtet (vgl. Kapitel 3, Abschnitt *Hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen*). Selbiges gilt für die Beteiligung an Arbeitseinsätzen.⁶

Vieles von dem, was Bloch (1995) über die Prozesshaftigkeit des Hauses bei den madagassischen Zafimaniry berichtet, trifft in ähnlicher Weise auf die Tao und Paiwan⁷ (Chiang 1992, 1993, 1995; Tan 1992, 2001) zu. Blochs ethnografisches Material bestätigt Lévi-Strauss' (1969 [1949], 1983a, 1983b, 1987) Annahme, dass Häuser durch Heirat begründet werden. Die Entwicklung der ehelichen Gemeinschaft geht bei den Zafimaniry (sowie bei den Tao und Paiwan) Hand in Hand mit einer fortschreitenden allmählichen 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

6 Als mein Vermieter aufgrund einer Verletzung verhindert war, einem Mitglied der presbyterianischen Kirchengemeinde beim Hausbau zu helfen, wurde ich stellvertretend für seinen Haushalt hingeschickt. D.h., ich und meine Familie bildeten in gewisser Weise eine sozialräumliche Einheit mit dem Haushalt unseres Vermieters, auch wenn wir in zwei separaten Stockwerken wohnten.

7 Die Paiwan sind eine TYZM-Gruppe, die im Süden der Hauptinsel Taiwan lebt.

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 (Huang 1995). Die Erweiterung der *vahey* war kein leichtes Unterfangen, sie erforderte die Integration in ein soziales Netzwerk bestehend aus *zipos* und *kagagan*. 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 (vgl. Yu 1991: 36).



Abbildung 8: Der Mann in der Bildmitte vorne ist der »Kapitän« (船長 *chuanzhang*) eines *cined-keran*, das er zusammen mit seinen Verwandten gebaut hat. Das Foto zeigt ihn bei der rituellen Einweihung des »großen Kanus«. Nach traditioneller Auffassung hat er durch den Bootsbau den Status eines *meynakem a tao*, eines »einflussreichen Mannes« erreicht. Er ist sichtlich »stolz« (*mazwey*) auf die kollektive Leistung seiner Verwandtschaftsgruppe – auch wenn er dies niemals offen zugeben würde.

Nur wer sein Leben vollständig an den normativen Regeln des *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 Fühlweise« bzw. einer »rechtschaffenen Gesinnung« (*apiya so nakenakem*) basierte. Am Beispiel des Hauses lässt sich aufzeigen, dass Körperkraft, Fleiß, normative Anpassung, Rechtschaffenheit, Einbettung in soziale Netzwerke und eigener reproduktiver Erfolg direkt mit sozialem Status und indirekt auch der mit Erzeugung von Sicherheit verbunden waren und nach wie vor sind. Die im Laufe eines Lebens begangenen »rituellen Aktivitäten« (*mamaring so kanen*), die ein Mann in seiner Funktion als Haushaltsvorstand stellvertretend für die *asa kavahey* ausführte, bleiben auf sichtbare Weise in Erinnerung, indem die Ziegenhörner und Schweinekiefer der von ihm geopfert Tiere an prominenter Stelle im Haus aufgehängt werden.⁸ Auf diese Weise wird der rituelle Bezug zum Haus und der in ihm lebenden Gemeinschaft dauerhaft dokumentiert.

Zusammenleben auf Probe

Bis vor wenigen Dekaden wurde eine partnerschaftliche Beziehung erst nach der Geburt des ersten oder zweiten Kindes sozial anerkannt, zuvor wurde das Zusammenleben der beiden Partner als eine »Ehe auf Probe« betrachtet.⁹ 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 Ehemannes oder in einer temporären Hütte, die sie sich im Extremfall aus Treibgut und Verpackungsmaterial selber zusammenzimmern.¹⁰ 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 sozialräumliche Einheit (*vahey* bzw. *asa kavahey*) geschaffen wird. Um die notwendigen Geldmittel für den Bau eines eigenen Hauses aufzubringen, müssen junge Tao-Familien heute viele Jahre in Taiwan arbeiten. Häufig sind Rückkehrende um die 40 Jahre alt, bevor sie ihren Traum vom eigenen Haus verwirklichen können. 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.

8 Auch die Schwanzflossen der von ihm gefangenen »großen Fische« (*rako o among*) werden auf diese Weise aufbewahrt.

9 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 den Großeltern aufwächst. Die Eltern leben und arbeiten in Taiwan, um für den Unterhalt zu sorgen und den Bau eines Hauses zu finanzieren.

10 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.

Abhängigkeit

Früher, als die Tao noch ihre traditionellen Wohnhäuser errichteten, war die Abhängigkeit von den Personen der Ingroup 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. 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 »rechtschaffener« und »gewissenhafter« (*apiya so nakenakem*) Arbeiter präsentierte, konnte mit der Hilfe anderer rechnen und seine eigenen Ziele – wie den Bau eines Hauses – verwirklichen.

Die kulturelle Logik des Hinzufügens

Die kulturelle Logik des Hinzufügens bzw. des allmählichen Ausbaus 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 Zimmer, das auf einer Stelzenkonstruktion dem Haus vorgelagert war und in gewisser Weise an einen modernen *tagakal* erinnerte.¹¹ Aus meiner Sicht handelt es sich hierbei um ein modernes Phänomen des oben beschriebenen Prozesses einer allmählich an Status gewinnenden ehelichen Gemeinschaft durch die »Vergrößerung« oder »Verbesserung« (*ikapiya*) ihres Hauses.

Kommensalität und Nahrungstausch

Ein weiterer innerhalb der südostasiatischen Region verbreiteter 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 Substanzen (Carsten 1995, 1997; Janowski 2007) sowie der Herstellung und Revitalisierung (*enactment*) »sozialer«¹² Beziehungen durch Nahrungstausch (Ziegler-Remme 2014). Der Fokus auf das Haus und das Geben und Empfangen von Nahrung sind zusammenhängende Themen, da in beiden Fällen die Hausgemeinschaft als zentrale soziale Einheit in Erscheinung tritt.

Das Teilen von Körpersubstanzen

Die biologischen »Tatsachen« von Verwandtschaft sind bei den Tao keinesfalls ausreichend, um einer Person einen gesicherten Platz innerhalb ihres verwandtschaftlichen Gefüges zuzuweisen. Die Geburt eines Menschen initiiert lediglich den Prozess der

11 Er beabsichtigte, dieses Zimmer in den Sommermonaten an taiwanesischen Touristen zu vermieten.

12 Hier schreibe ich »sozial« in Anführungsstrichen, um darauf aufmerksam zu machen, dass supranatürliche Akteure beim Nahrungstausch eine Rolle spielen können.

Personwerdung, der durch kontinuierliches »Teilen von Nahrung« (*maciakan so kanen*) und das Zusammenleben in einem Haus fortgesetzt wird.¹³ 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. blutbildend, ist und dass Personen, die gemeinsam essen, auch über dieselbe Blutqualität verfügen, also miteinander verwandt sind (Carsten 2004 [1995]: 310).¹⁴

Bei den Tao gab es bis in die jüngere Vergangenheit hinein 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. 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 Ingroup und Outgroup, sondern in gewisser Weise auch die unterschiedlichen Eigenschaften von Männern und Frauen (siehe Abschnitt *Genderrelationen*).¹⁵

Personenkonzept und Nahrungstausch

Nach Auffassung von Marcel Mauss (1990 [1922]) 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 Transakteure etwas geben, geben sie etwas von sich selbst, und genau hieraus resultiert 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 werden Objekte von den Melanesiern nicht als independente »Personen« aufgefasst, sondern vielmehr als Entitäten, die aus den Gebern extrahiert und dann von den Empfängern (in sich)¹⁶ aufgenommen werden. Objekte (bzw. Gaben) sind nach diesem Verständnis Teile von Personen, die nicht von diesen losgelöst existieren (Strathern 1988: 178).

13 Da die Identität einer Person nicht von Geburt an festgelegt ist, spricht Fox (1987: 174) von einer »Fluidität sozialer Identität« in austronesischen Gesellschaften.

14 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 Bewohnern von Langkawi in Malaysia). Die Tao führen die Blutbildung jedoch auf den Verzehr von Taro zurück, der in vielen Ritualen eine wichtige Rolle spielt.

15 Die auf Kommensalität basierenden lokalen kulturellen Modelle von *relatedness* bewirken, dass Personen der Outgroup in ontologischer Hinsicht als qualitativ anders angesehen werden. So wurde mir von verschiedenen Tao erzählt, dass die Han-Taiwaner (*dehdeh*) über einen anderen Körper verfügen als die Tao. Hier bestehen interessante Parallelen zu amerindischen Gruppen des Amazonasbeckens, 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]).

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

Die von Mauss und Strathern beschriebenen Besonderheiten des Gabentauschs und Personenkonzepts der Maori und Melanesier treffen auch auf die Tao zu, wie ich an einer Reihe von Beispielen illustrieren möchte. Die Tao sehen einen Zusammenhang zwischen Blut, Schweiß 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* (»ermattet« oder »erschöpft«) sei. Damit will man ausdrücken, dass sie ihre Lebenskraft für die Empfänger der Nahrung geopfert hat. Sie hat durch 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.¹⁷ Aus diesem Grund ist der von ihr produzierte Taro auf untrennbare Weise mit ihr verbunden, er ist zu einem erweiterten Teil ihrer selbst geworden.

Kommunikation zwischen den Lebenden und den Ahnen

Im Folgenden gehe ich auf die Vergabe von »rituellem Schweinefleisch« (*viney*) ein, da diese Substanz maßgeblich an Gruppenbildungsprozessen beteiligt ist und darüber hinaus die Beziehung zu den »Ahnen« (*inapowan*) gestaltet. Typische rituelle Anlässe für die Verteilung von *viney* sind Bootseinweihungen und Hauserweiterungen.¹⁸ Die Menge der geopfertenen 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 Geber- und Empfängerhaushalten, die durch diesen korporativen Akt eine physische und affektive Einheit bilden. Durch die Vergabe oder Nichtvergabe von rituellem Schweinefleisch werden soziale Beziehungen neu etabliert, revitalisiert oder aber als nicht mehr existent markiert.

Rituelles Schweinefleisch fungiert bei den Tao als ein Medium, durch das die Beziehungen zwischen Gebern und Empfängern¹⁹ auf sichtbare Weise zum Ausdruck gebracht werden. Das, was die Transakteure beim Gabentausch in der Hand halten, ist nichts anderes als das Äquivalent ihres eigenen »sozialen Funktionswertes« (*moayat*) in Nahrungsmitteln. 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.

17 Throop (2010) beschreibt in seiner Monografie *Suffering and Sentiment* ein ähnlich gelagertes Personenkonzept für die Bewohner von Yap (Mikronesien), das sich jedoch von den Vorstellungen der Tao darin unterscheidet, dass nicht Blut bedeutsam erscheint, sondern akute und chronische Schmerzen.

18 Auch nach der Genesung von schweren Krankheiten, dem Schulabschluss eines Kindes, der überstandenen dreijährigen Militärzeit der Söhne sowie an traditionellen Festtagen werden Schweineopfer erbracht.

19 An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass sich der Gabentausch bei den Tao auf genderspezifische Weise vollzieht. Transaktionen finden in der Regel entweder unter Männern oder aber unter Frauen statt, wobei die empfangenen Nahrungsmittel vom gesamten Haushalt geteilt werden (mit Ausnahme genderspezifischer Nahrungsmittel wie bestimmter Fische).



Abbildung 9: Verteilung von »rituellem Schweinefleisch« (*viney*)



Abbildung 10: Männer aus Iranmeylek teilen ihren Fang auf. Alle an der Fischereiaktion beteiligten Personen erhalten unabhängig von ihrer jeweiligen individuellen Leistung den gleichen Anteil, der an diesem Tag 77 Fliegende Fische beträgt.

Während meiner Feldforschung bei den Tao hat mich der ausgesprochene Arbeits-eifer einzelner Personen an die »protestantische Ethik« von Max Weber (2010 [1904/05]) 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 Akteure konkurrieren um die fähigsten, fleißigsten und kräftigsten Mitstreiter, um mit diesen soziale Tauschbeziehungen aufzunehmen. »Faule« (*malma*) Personen hingegen, die sich dem Müßiggang hingeben und essen, ohne dafür zu arbeiten, sind andauernder »Verachtung« (*ikaoya*) ausgesetzt und müssen selbst zusehen, wie sie über die Runden kommen.

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.²⁰ In Zeiten »familiärer Krise« (*alalow*) werden ihnen die Verbündeten aus der Ingroup beistehen und sie (zumindest eine Zeit lang) mit Nahrung versorgen. Allerdings kann sich niemand länger ausruhen und der Arbeit fernbleiben, da sich die mühsam aufgebauten sozialen Tauschnetzwerke ansonsten aufzulösen drohen. In ihrer Funktion als Haushaltsvorstände müssen Männer regelmäßig »Opferrituale durchführen« (*mamaring so kanen*), um Schweinefleisch an die Mitglieder ihrer Ingroup zu verteilen. Die Nichtbegleichung der transaktionalen Schuld führt dazu, dass ein Haushalt künftig bei der Vergabe von *viney* ausgeschlossen wird.²¹

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 Beziehung zum Ausdruck gebracht. Er ist zu einem *kadwan tao* degradiert worden, zu einer Person, zu der kein aktives Verwandtschaftsverhältnis mehr besteht. Er erfährt zugleich eine extrem negative Evaluierung seiner Gesamtperson, denn durch die Nichtberücksichtigung bei der Vergabe des rituellen Schweinefleischs wird ihm unmissverständlich ausgedrückt, dass er aus Sicht des Fleischgebers »zu nichts zu gebrauchen ist« (*iyapsepsek*). Typischerweise fühlen sich die Betroffenen *marahet so onowned*, ein diffuses unangenehmes Gefühl, das »Traurigkeit«, »Ärger«, »Scham« und »Angst« umfasst. Letztere Emotion 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. Seine körperliche Existenz ist in Gefahr.

Die Bande der Blutsverwandtschaft allein reichen nicht aus, um lebendige Sozialbeziehungen zu unterhalten; sie bilden lediglich einen Orientierungsrahmen für den Aufbau von Tauschbeziehungen. Von Verwandten, zu denen man keine Tauschbeziehungen unterhält, ist weder praktische Hilfeleistung zu erwarten noch kommt es

20 Die Tao sagen in diesem Zusammenhang, dass sie sich »gut fühlen« bzw. »über ein gutes Inneres verfügen« (*apiya so onowned*). Ihr Inneres befindet sich in solchen Momenten in einem ruhigen Zustand, was mit einem »Gefühl der Sicherheit« (*mahanang so onowned*) übersetzt werden kann.

21 Ohne ein passendes Gastgeschenk kann ein Mann rituellen Anlässen, etwa einer Haus- oder Bootseinweihung, nicht beiwohnen – auch wenn er hierzu vom Gastgeber eingeladen wurde. Soziale Beziehungen 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 bis 20 Prozent der Dorfbewohner in prekären Verhältnissen ohne Hoffnung auf sozialen Wiederaufstieg.

zu einer Berücksichtigung beim Erbe. In diesem fluiden und flexiblen System können nicht verwandte Personen größere Bedeutung erlangen als die eigenen Blutsverwandten.

*Viney*²² 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 höchst Lebendiges, eine Substanz, die mit Leben und Vitalität angereichert ist.²³ Schweine (und Hühner) als domestizierte Tiere eignen sich aufgrund ihrer Zugehörigkeit zum Haushalt in besonderer Weise als ein Ersatzopfer an die »Ahnen« (*inapowan*).²⁴ Während Menschen vornehmlich vom visuellen Sinn Gebrauch machen, können Geistwesen nach Auffassung der Tao übermenschlich gut riechen und hören. Die Zuordnung der verschiedenen Sinneskanäle erfolgt in Übereinstimmung mit den entgegengesetzten Eigenschaften von Geistwesen und Menschen: Erstere führen eine weitestgehend körperlose und somit unsichtbare Existenz, das Leben der Letzteren ist vom Vorhandensein eines sicht- und tastbaren Körpers abhängig. 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 Schweinehaare vernehmen (vgl. Ziegler-Remme 2014: 67 und 73 über die philippinischen Ifugao).²⁵ Durch den Akt des Tötens wird die Lebensenergie des Tieres freigesetzt und den Ahnen übermittelt. Für die *inapowan* 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.²⁶

22 *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 Iranmeyerlek üblichen Sprechweise an.

23 Vor der Errichtung einer medizinischen Grundversorgung auf Lanyu benutzten die Tao verflüssigtes Schweinefett als eine Art Allheilmedizin, die sowohl bei Knochenbrüchen als auch bei hohem Fieber zum Einsatz kam. Während der oder die Kranke damit eingerieben und massiert wurde, beteten die Ältesten zu den Ahnen, um deren Segen zu erleben. Diese Maßnahmen dienten der Vertreibung der *anito*, die nach Auffassung der Tao von der Seele der erkrankten Person Besitz ergriffen hatten und danach trachteten, deren Körper zu zerstören.

24 Es ergibt keinen Sinn, wilde Tiere 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.

25 Interessanterweise besteht diese Auffassung auch in Ostasien, wo 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).

26 Die Tao rufen ihre ihre Ahnen herbei, um ihnen für empfangene Wohltaten zu danken (z. B. nach der bestandenen Prüfung eines Kindes) oder aber sich nach einem »schlechten Ereignis« (z. B. einem Unfall) um ihren (erneuten) Schutz zu bemühen.

Sozioökonomischer Erfolg und Moralverständnis

Rechtschaffene Personen sind nach Auffassung der Tao nur deshalb in der Lage, »kulturelle Reichtümer« (*meynakem*) anzuhäufen, weil sie gute Beziehungen zu den *inapowan* unterhalten und ihnen regelmäßig opfern.²⁷ Die Kongruenz von sozioökonomischem Erfolg und dem Empfang des anzestral Segens hat Auswirkungen auf das Moralverständnis der Tao, da der Istzustand zugleich auch als eine moralische Evaluation aufgefasst wird. Da Hässlichkeit und Schlechtigkeit auf der Konzeptebene nicht differenziert werden können, ist nach dieser Logik ein »hässlicher Mensch« zugleich auch ein »schlechter Mensch« (*marahet a tao*). Ebenso ist der Befall eines Taro-feldes mit Ungeziefer auf moralische Verwerflichkeit (z. B. einen Tabubruch) zurückzuführen. Während einflussreiche Verwandtschaftsgruppen und ihre Gefolgschaften die eigene Prosperität als ein Indiz für eine gute, ungestörte Beziehung zu den Ahnen interpretieren, werden *meynakem a tao* und ihre Haushalte aus der Perspektive der weniger Bemittelten als »gierig« (*magom*) und »überheblich« (*mazwey*) wahrgenommen. Ihnen wird unterstellt, dass sie sich auf unrechtmäßige Weise an den zahlenmäßig schlechter aufgestellten Gruppen bereichert haben. Antagonistische Gegenspieler neigen zu »übler Nachrede« (*tamwaden*) und sind immerzu bestrebt, die Fehlvergehen ihrer Feinde hinter deren Rücken »öffentlich zu besprechen« (*ikazyak*).

Emotionale und affektive Ebene sozialer Grenzziehung

Nachdem ich die sozialen, ökonomischen und spirituellen Aspekte der Kommensalität und des Nahrungstauschs bei den Tao beschrieben habe, werde ich zuletzt die emotionale und affektive Ebene sozialer Grenzziehungen behandeln. Generell gilt, dass Situationen, in denen die Grenze zwischen Ingroup und Outgroup verwischt oder infrage gestellt wird, affektiv aufgeladen sind. 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.²⁸ 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. Bei geselligen Festessen muss man Kinder die dargebotenen Leckerbissen geradezu in die Hand drücken, weil diese viel zu »gehemmt« (*kanig*) sind, um sich selbst davon zu nehmen. Kinder sitzen fast nie zusammen mit den Erwachsenen bei Tisch, sie verzehren ihr Essen im Stehen und spielen mit ihren Altersgenossen in der Nähe der Tischgruppe.²⁹ Es handelt sich in all diesen Fällen um Gefühlszustände, die in einem Spektrum zwischen »Scham« (*masnek*) und »Angst« (*maniahey*) angesiedelt sind. Eine trennscharfe Differenzierung

27 Nach Auffassung christlich orientierter Tao wird sozioökonomischer Wohlstand durch eine Hinwendung zu Jesus (耶穌 *Yesu*) erzielt. Viele Haushalte spenden regelmäßig Geldbeträge an die Kirche, die unter Angabe der Spendernamen im Gemeindebrief veröffentlicht werden.

28 Die kulturelle Notwendigkeit der sozialen Konsumption hat mit der Einfuhr von Alkohol auf Lanyu seit 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 imstande, ein großes soziales Netzwerk aufrechtzuerhalten.

29 Die extreme Schüchternheit von Kindern im Umgang mit fremden Personen wurde auch von anderen Forschenden in austronesischen Gesellschaften beobachtet (siehe z. B. Levy 1973; Geertz 1961).

zwischen beiden Emotionen ist in vielen Situationen jedoch nicht möglich; sie verschmelzen zu einer sich gegenseitig überlappenden affektiven »Angst- und Scham-Disposition«, die bereits im frühkindlichen Alter herausgebildet wird (siehe Teil IV, vor allem Kapitel 11).

Im Folgenden werde ich mich 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.³⁰ 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 *ciriciring 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 *ciriciring no tao* ist *masnek*, ein Konzept, das neben »Scham« (慚愧 *cankui*, »beschämt/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 soziozentrischen 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« (*iyangev*) 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 eine bevorzugte

30 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 oftmals 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).

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 besonders acht darauf, keinen Fehler zu begehen, der von seinem Gegenüber als »unhöflich« (*nyaninnigan*) oder »respektlos«/»schamlos« (*jyasnesnekan*) aufgefasst werden könnte.³¹ 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. Ich übersetze *kanig* mit »Hemmung«, »Schüchternheit« oder »Eingeschüchtertsein«. 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 und 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, den Gastgeber zu einem späteren Zeitpunkt zu bewirten. Aufgrund der Haushaltszusammensetzung und der jeweiligen ökonomischen Situation sind aber viele Tao nicht in der Lage, selbst Festessen zu geben³², 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.³³ Je entfernter die soziale Beziehung,

31 Durch die Negationsform *iy-* (bzw. *ij-*) werden die Werte der »Höflichkeit« und der »Schamhaftigkeit«/des »Respektes« verneint. Interessanterweise leiten sich *iy-aninnig-an* und *iy-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 »schamlos«/»respektlos« aufgrund ihres fehlenden *Masnek*-Bewusstseins. Sowohl *manig* als auch *masnek* erfahren hierdurch eine positive gesellschaftliche Konnotation.

32 Aufgrund der genderspezifischen Arbeitsteilung benötigt ein Haushalt sowohl männliche als auch weibliche Mitglieder in arbeitsfähigem Alter, um eine Versorgung mit Fisch, Fleisch und Knollenfrüchten (z.B. Taro) zu garantieren (siehe Abschnitt *Genderrelationen*).

33 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*,

desto intensiver wird *mamo* empfunden. Das *Mamo*-Gefühl tritt vor allem im Kontext des Nahrungstausches oder von Hilfeleistungen auf.³⁴ 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 ein 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 Gefühlszustand verweist, der eher mit dem Erleben von »Angst« verbunden ist, während die *ma*-Form auf einen Zustand verweist, der eher als »Scham« im eigentlichen Sinne aufzufassen ist. Den »Angst«/»Scham«-Emotionswörtern ist ferner 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.

Lebenslaufperspektive

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. Die Namen lebender Personen werden mit der Vorsilbe *Si* versehen. Hat ein Kind (egal ob Junge oder Mädchen) den Namen *Mataneng* erhalten, so lautet sein vollständiger Name *Si Mataneng*. Sofern es sich um das erste Kind handelt, verändern seine Eltern ihre 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 um ihr erstes Enkelkind handelt – ihre Namen in *Siapen Mataneng* – dies wohlgerneht 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

bezeichnet die »Bereitschaft, einem anderen etwas Kostbares zu geben« (捨得 *shede*). Üblicherweise handelt es sich hierbei um Nahrungsmittel wie Fische, Süßkartoffeln oder Taros.

34 Auch der Austausch von Informationen wird als eine Transaktion angesehen, durch die ein *Mamo/Kamo*-Gefühl hervorgerufen werden kann. Eine Frau kann sich beispielsweise *mamo* fühlen, weil sie vergessen hat, ihrer Tante etwas Wichtiges mitzuteilen.

Ururgroßelternschaft erreicht, würde sie mit der Geburt von *Si Mataneng* als erstem Ururgroßenkel von nun an als *Si Legey* bezeichnet werden.³⁵

Welche Schlüsse lassen sich aus der Praxis der Namensgebung bei den Tao ziehen? Zunächst ist festzustellen, dass die Individualität einer Person qua Namen so lange betont wird, bis sie die Elternschaft erreicht hat. Von kinderlosen Personen wird kein »erwachsenes« Verhalten erwartet, man betrachtet sie als »Jugendliche«, auch wenn sie bereits die 40 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, findet sich auch in anderen austronesischen Gesellschaften, z. B. bei den madagassischen Zafimaniry (Bloch 2006: 103).

Die Übernahme der sozialen Rolle der Elternschaft kann als eine zweiseitige Angelegenheit aufgefasst werden: Zum einen erfahren die Betroffenen eine Statusaufwertung, zum anderen müssen sie ihre Individualität dieser neuen Rolle unterordnen.³⁶ Wird kinderlosen jungen Personen bei den Tao noch eine gewisse Emotionalität zugestanden – sofern diese nicht gegen die »normativen Regelungen der Gemeinschaft« (*iwawalam so tao*) verstößt –, so wird von 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.³⁷ 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 Ururgroßelternschaft, werden hochbetagte Alte – zumindest was die Betrachtung der Teknonyme angeht – mit neugeborenen Kindern auf eine Stufe gestellt, da den Namen beider die Silbe *Si* vorangestellt wird. Die erneute Verwendung von *Si* deutet auf ein zyklisches Zeitverständnis der Tao hin (siehe Kapitel 5, Abschnitt *Freiseele*).

Der mit Großelternschaft, Urgroßelternschaft und Ururgroßelternschaft einhergehende fortschreitende Deindividualisierungsprozess führt zu einem immer ruhigeren und beherrschteren Auftreten der betreffenden Personen. Die »Ältesten«, die *rarakah*, gehen täglich auf ihre Felder, um sich mit Nahrung zu versorgen, nehmen jedoch immer weniger am Dorfleben teil. Ihre Desexualisierung zeigt sich darin, dass sie manchmal in geschlechtergemischten Gruppen beisammensitzen, was in jüngeren Jahren undenkbar wäre. Beim Eintritt ins hohe Alter verringern sich ihre sozialen Kontakte, sie verschwinden nach und nach in ihrer sichtbaren körperlichen Form und

35 Die Bedeutungen von *Kotan* und *Legey* konnten mir von meinen Tao-Gesächspartnern nicht näher erläutert werden.

36 Bereits bei der Besprechung des Tao-Hauses 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.

37 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.

verbringen die meiste Zeit allein im Inneren der *vahey*. Die *rarakeh* durchlaufen einen Transformationsprozess, der sie allmählich zu unsichtbaren »Ahnen« (*inapowan*) bzw. zu Mitgliedern eines diffusen und anonymen »Ahnen-Kollektivs« (*iniynyapowan*³⁸) werden lässt. Sie beginnen, in dem weiterzuexistieren, was sie zu Lebzeiten hervorgebracht haben: Das Haus, das sie gebaut haben, wird mit ihnen assoziiert, ebenso die Felder, die sie angelegt, und die Bäume, die sie gepflanzt haben. Das Leben der Nachkommen verläuft sorglos, weil sich die *rarakeh* in ihren produktiven Jahren um das Wohl ihrer »Kinder« gekümmert haben (vgl. Bloch 2006: 106). Im Alter weihen die *rarakeh* folgsame Nachkommen in die Geheimnisse des »kulturellen Wissens« (*katentengan*) ein, das auf generationsübergreifenden Erfahrungen basiert und ökologische Zusammenhänge repräsentiert.³⁹

Das System der Teknonyme bei den Tao skizziert auf modellhafte 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 ständiger 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, da sie alle zu einer andauernden Betonung des Sozialen führen und das menschliche Leben in sicheren Bahnen lenken. Kinder als »soziale Einzelwesen« gelten hingegen als »unwissend« (*abo so katentengan*) und somit »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*).

Perspektivwechsel im Alter

Junge und mittelalte Tao haben wenig Umgang mit den *rarakeh*, die mit zunehmenden Jahren immer unnahbarer werden. Bestimmte Aspekte des kulturellen Wissens werden erst mit 60 Jahren oder später erworben, wenn Personen nach modernem Verständnis zum Kreise der *rarakeh* gehören und leitende Positionen bei rituellen Aktivitäten übernehmen.⁴⁰ Der nur langsam voranschreitende Wissenserwerb bewirkt, dass die Perspektive der Ahnen erst im Alter eingenommen werden kann. Zum Ende

38 In der heutigen Sprechweise von Iranmeylek sind die Begriffe »Eltern« und »Ahnen« gleichlautend, beide werden als *inapowan* bezeichnet. Der Begriff leitet sich von *apo* ab, was so viel wie »abstammen«/»herkommen« bedeutet. Der Begriff *iniynyapowan* ist eine reduplizierte Form hiervon und sagt aus, dass es sich um viele »Eltern«/»Ahnen« handelt, die jedoch keine Differenzierung erfahren (vgl. Rau & Dong 2006: 467).

39 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 und Goldbleche verfügen über Heilkräfte, man kann mit ihnen das Blut von Wunden gerinnen lassen oder Schlangenbisse kurieren. Perlen dienen zudem als Talismane, um Unheil bringende *anito* abzuwehren.

40 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 dem der Ahnen gleicht (siehe Liang 2004: 83).

des Lebens hin verändert sich bei vielen Tao – vor allem bei Männern – allmählich die Einstellung zur erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe *zipos*, die aus verschiedenen Gründen gegenüber der Abstammungsgruppe *asa so inawan* immer mehr an Einfluss und Bedeutung verliert. Wenn alternde Personen zunehmend von Gebrechen geplagt werden und allmählich ihre Körperfunktionen einbüßen, kommt der Tag, an dem sie nicht mehr zum Arbeiten auf ihre Felder gehen können. Da sie schon länger keinen Überschuss an Nahrungsmitteln mehr produzieren konnten, sind ihre Tauschnetzwerke über die Jahre zum Erliegen gekommen.⁴¹ Durch die abnehmenden sozialen Interaktionen verlieren die Lebenden aus Sicht der Alten allmählich an Bedeutung; ihre »sozialen Kontakte« bestehen nun vornehmlich in der Erinnerung an vergangene Jahre. Jüngere Angehörige meiden die in Abgeschiedenheit lebenden und langsam sterbenden *rarakēh*. Sie empfinden ihnen gegenüber »Respekt« (*ikaglow*), der sich aus Gefühlen der »Zuneigung« (*ikakey*), aber auch der »Angst« (*maniahey*) speist. Wenn *rarakēh* sich Zeit ihres Lebens als »gütig« (*apiya*) erwiesen haben, nicht unrechtmäßig »wütend« (*somozi*) geworden sind und bereitwillig mit anderen geteilt haben, werden sie von ihren Nachkommen gelegentlich mit Nahrung versorgt; Personen mit »aufbrausendem Charakter« (*marahet so iyanagey*) werden hingegen sowohl von ihren Angehörigen als auch den übrigen Dorfbewohnern »nicht weiter beachtet« (*jiozayan*) und ihrem Schicksal überlassen.⁴² Das Meidungsverhalten der Dorfbewohner im Umgang mit hochbetagten Alten stellt einen Desozialisationsprozess dar, der Ähnlichkeiten mit den sozialen Praktiken der Bewohner der polynesischen Insel Niue aufweist (Barker 1997).

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 Abstammungsgruppe *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. Astuti 2000: 92f. über die madagassischen Vezo). Die diesen beiden Verwandtschaftsgruppen zugrunde liegende 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. 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 Knochen, die

41 Gelegentlich erhalten alte Männer, sofern sie in ihrer körperlich aktiven Phase *meynakem a tao* waren, die an viele Haushalte Nahrung verteilt haben, 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 aktive Tauschpartner kennengelernt haben.

42 In der traditionellen Zeit wurde Senizid praktiziert.

auf dem *kanitowan* (dem »Naturfriedhof« der Tao)⁴³ ihre letzte Ruhe finden. Blut und Fleisch existieren in der Gegenwart, die Knochen dagegen in der »Ewigkeit«.⁴⁴

Nach Vorstellung der Tao ist das Grab zugleich der Ort, an dem die bössartige Körperseele, die mit den *anito* assoziiert wird, nach Zerstörung des »körperlichen Selbst« bevorzugt verweilt (siehe Kapitel 5, Abschnitt *Körperseele*). Die am Leichenzug beteiligten Männer⁴⁵ müssen wegen der ihnen drohenden Verunreinigung vom Haushalt des oder der Toten durch die Vergabe von Blattgold und Tarofeldern entschädigt werden. Die Zusammensetzung des Leichenzugs orientiert sich an den soziopolitischen Interessen der hinterbliebenen Ältesten eines Haushaltes.⁴⁶ Die Notwendigkeit, über eine ausreichend große männliche Gefolgschaft zu verfügen, um antagonistische Gruppen in ihre Schranken zu verweisen, führt bei der Verteilung des Erbes in der Regel zu einer Begünstigung patrilinealer 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 Krisenzeiten oder im Todesfall – also immer dann, wenn das physische Leben in seiner Existenz bedroht wird – eine patrilineare Tendenz innerhalb der Tao-Gesellschaft.

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 *kanitowan* begraben liegen. Bäume und Sträucher dienen als Markierungen, sodass die Männer des Leichenzugs nicht Gefahr laufen, beim Ausheben eines Grabes auf die Gebeine zuvor bestatteter Personen zu stoßen.⁴⁷ Aus den diversen zu Lebzeiten bestehenden Beziehungen verbleiben nach dem Tod nur noch die Bande zur väterlich-männlichen 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

43 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. 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«.

44 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).

45 Frauen ist das Betreten des *kanitowan* untersagt.

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

47 Aus Gründen des Respekts (und auch um keine Dorfbewohner 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 Thema handelt, das nicht offen angesprochen werden konnte, basiert mein Wissen auf wenigen Bemerkungen und Fingerzeigen.

Fall ist. Da auch die übrigen matrilinealen 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.

Erlebte Mangelzustände von Kindern und jungen Erwachsenen

Ein spezieller, im Zusammenhang mit der Lebenslaufperspektive zu behandelnder Aspekt sind die diversen Entbehrungen, denen (ältere) Kinder und junge Erwachsene bei den Tao ausgesetzt sind. Aus westlicher psychologischer Sicht wird Angehörigen dieser Altersgruppen eine Erfüllung grundlegender Bedürfnisse vorenthalten, worüber sich die Betroffenen jedoch im Unklaren sind. Bei meiner Besprechung der mit der *vahey* verbundenen prozessualen Dynamiken war bereits davon die Rede, dass junge Paare am Anfang ihrer Beziehung unter teils prekären Umständen leben müssen, bevor es ihnen gelingt, aus eigener Kraft ein festes Wohnhaus zu errichten. An dieser Stelle möchte ich auf zwei weitere Themen eingehen, die ebenfalls mit einem Gefühl existenzieller Bedrohung verbunden sind: die unregelmäßige Versorgung älterer Kinder mit Nahrung sowie die Tatsache, dass jüngere Tao-Kinder noch 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.

Unregelmäßige Versorgung mit Nahrung

In der Säuglings- und Kleinkindphase achten 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 führt (siehe Kapitel 5 und 6). Die proaktive Betreuung kommt zu einem jähen Ende, wenn sich Tao-Kinder mit ca. 3,5 Jahren vermehrt ihren Peers zuwenden. Grund hierfür ist der wachsende kindliche Explorationsdrang, der nur zusammen mit den Gleichaltrigen ausgelebt werden kann, nicht aber im Beisammensein mit den Angehörigen der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe, in der respektvoller Gehorsam und emotionale Kontrolliertheit erwartet werden. Spätestens mit 4 Jahren schweiften Tao-Kinder in Altersgruppen weitestgehend autonom im Dorf und seiner näheren Umgebung umher und klären ihre Angelegenheiten vorrangig ohne Einmischung der Erwachsenen. Da sie ihre Freunde nicht zum Essen mit nach Hause bringen dürfen, bleiben sie den Mahlzeiten oft fern und essen und trinken unregelmäßig. Nicht wenige Kinder ernähren sich neben der kostenlosen Schulspeisung fast ausschließlich von Süßigkeiten, die sie im Dorfladen erwerben oder von ihren Freunden zugesteckt bekommen.

Die meisten Bezugspersonen sehen in den gegenwärtigen kindlichen Ernährungsgewohnheiten keinen akuten Notstand, da sie selbst unter Entbehrungen groß geworden sind.⁴⁸ Ihre damalige Unterversorgung mit Nahrung basierte nicht auf einem

48 Spätere Generationen kamen in den Genuss der bis heute unentgeltlichen Schulspeisung, sodass für sie kein »Hungerproblem« mehr bestand. Die Schulspeisung wird auch heute noch von den meisten Tao gelobt.

Mangel an »Zuneigung« (*ikakey*), sie war vielmehr den Notwendigkeiten des traditionellen Lebens geschuldet, das auf Subsistenzwirtschaft basierte. Den betreuenden Personen war es 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 zweimal am Tag: In den frühen Abendstunden wurde die Hauptmahlzeit des Tages zubereitet⁴⁹ und sofern Reste vorhanden waren, wurden diese am nächsten Morgen erwärmt.⁵⁰ Um die Mittagszeit empfanden Tao-Kinder deshalb regelmäßig Hunger, den sie zu stillen suchten, indem sie in Kindergruppen die nähere Umgebung des Dorfes auf der Suche nach Essbarem durchstreiften (siehe Kapitel 8, Abschnitt *Wilde Nahrung erbeuten, Nahrung für andere produzieren*).

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.⁵¹ Sie mussten sich beim Essen »ruhig« (*mahanang*) verhalten und durften das Wort nicht ungefragt an ihre Bezugspersonen richten. Auch mussten sie sich nach den Mahlzeiten 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. Auch kam es in periodischen Abständen von Zeit zu Zeit zu Nahrungsmittelknappheiten oder sogar Hungersnöten. Letztere traten ein, wenn die Sommerregen ausblieben und die Felder aufgrund des anhaltenden Seewindes versalzten. Da das Anlegen von Vorräten tabuisiert war (bzw. nach wie vor ist)⁵², konnten sich die Tao an vielen Tagen im Jahr nicht

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

50 Yu (1991) weist zurecht darauf hin, dass dieser Gesichtspunkt von früheren Ethnografen schlichtweg übersehen wurde. Alle gingen davon aus, dass die Tao dreimal am Tag essen würden – was aber früher definitiv nicht der Fall war.

51 In der traditionellen Zeit war die Aufteilung der Fliegenden Fische – eines rituell bedeutsamen Hauptnahrungsmittels – genauestens geregelt: Die Großeltern erhielten den Kopf, die Eltern das vordere Mittelstück, die älteren Geschwister, die sich bereits an der Nahrungsmittelproduktion beteiligten, das hintere Mittelstück und die kleinen Kinder den Schwanz. 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 aufrechtzuerhalten.

52 Die Tao konservieren im Frühjahr Fliegende Fische, indem sie diese in der Sonne trocknen. Allerdings müssen die Vorräte bis zum Herbst an andere Haushalte verteilt oder aufgebraucht werden, eine Lagerung im Winter verstößt gegen die anzestralen Gesetze. In den vergangenen Jahren sind einige Tao-Haushalte dazu übergegangen, die nicht aufgebrauchten Fliegenden Fische an Touristen zu verkaufen – ein Vorgang, der noch vor wenigen Jahren undenkbar war.

»satt essen« (*mabsoy*). 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 Sozialisierungserfahrungen der Eltern- und Großelterngenerationen weiterhin nach.

Vulnerabilität durch fehlende Kleidung

In der traditionellen Lebensweise verfügten die Tao weder über Decken noch über wärmende Kleidung, um sich vor den eisigen Winterwinden zu schützen. Obwohl die Temperaturen auf Lanyu selten unter 15 Grad Celsius 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.⁵³ Jüngere Kinder liefen bis ca. 1960 außerhalb des schulischen Kontextes unbedeckt herum. In der traditionellen Zeit erhielten sie erst mit etwa 8 Jahren Kleidung, wenn sie sich aktiv an der Nahrungsmittelproduktion zu beteiligen begannen.

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 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 einsetzende kindliche Autonomie führt mitunter dazu, dass Kinder mit verdreckter Wäsche herumlaufen oder sich aufgrund mangelnder Kleidung im Winter unterkühlen. Dies ist insbesondere der Fall, wenn Tao-Kinder bei ihren Großeltern aufwachsen.⁵⁴ Der Kontrast zwischen proaktiver Kindespflege im Säuglings- und Kleinkindalter und relativer Vernachlässigung zu Beginn der Kindheitsphase muss im Rahmen einer längerfristigen Entwicklung betrachtet werden, die am Ende bei den meisten Individuen zum gewünschten Ergebnis der Achtsamkeit und Reinlichkeit führt.⁵⁵

53 Dergleichen Kleidung wird auch heute noch bei wichtigen Ritualen angelegt. Wegen des ständigen Regens auf Lanyu ist es von Vorteil, Arme und Beine nicht zu bedecken, sodass der Körper bei nasser Kleidung nicht auskühlt.

54 Vom Beginn der Kindheitsphase an wird Körperhygiene als eine Angelegenheit der Kinder betrachtet. Dies führt dazu, dass viele Kinder im Alter von 4 oder 5 Jahren vergleichsweise ungepflegt herumlaufen, bevor sie selbst eine größere Achtsamkeit in diesen Dingen entwickeln. Die Erwachsenen beschämen das Dreckigsein der Kinder, indem sie anderen gegenüber immer wieder erwähnen, dass »die Kinder sich nicht waschen wollen«. 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 bekommen. 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.

55 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

Ein wesentlicher Aspekt traditioneller Kleidung bestand in ihrer magischen Schutzfunktion: Die eingewebten Muster wurden von den Frauen während des Ferti- gungsprozesses mit magischen Formeln zum Leben erweckt und dienten der Abwehr »schlechter Einflüsse«. 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 vor den *anito* zu »beschützen« (*apzatan*). Auch Säuglinge werden aus diesem Grunde mit traditioneller Kleidung bedeckt. Tao-Männer trugen bis in die 1970er-Jahre hinein bei Aktivitäten außerhalb des Dorfes eine aus Helm und Brustpanzer bestehende Rüstung aus Rottang, die dazu diente, ihre Seelen zu festi- gen und (spirituelle) Gefahren abzuwehren. Auch versuchten sie, sich die *anito* vom Leibe zu halten, indem sie diesen mit Speeren und Ritualdolchen »drohten« (*aniannia- hin*).⁵⁶ Die bösartigen Geistwesen manifestierten sich damals wie heute auf manigfa- che Weise, aus der Perspektive der Tao waren (bzw. sind) sie von »Naturphänomenen« wie kalten Winden nicht zu unterscheiden (siehe Kapitel 5). Da jüngere Tao-Kinder immer wieder mitverfolgten, wie erwachsene Personen diverse Schutzmaßnahmen im Umgang mit spiritueller Bedrohung ergriffen, ist davon auszugehen, dass sie sich aufgrund ihres ungeschützten Nacktseins der eigenen Vulnerabilität bewusst wurden.

Das Infragestellen grundlegender Bedürfnisse und das Vorenthalten ihrer Befriedi- gung 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 an- dauernden und dynamischen sozialen Transformationsprozesses in den letzten Jahr- zehnten gravierend verändert hat, ist der traditionelle Entwicklungspfad nach wie vor klar erkennbar, da bestimmte Sozialisationsmuster 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 Grün- dung eines eigenen Haushaltes bestehende prekäre Wohnsituation bewirken in vie- lerlei Hinsicht, dass Heranwachsende aufgrund ihrer Vulnerabilität und ihres gerin- gen gesellschaftlichen Status »Angst« (*maniahey*) und »Scham« (*masnek*) empfinden.⁵⁷ Im Verlauf der Sozialisation erfolgt (idealerweise) eine sukzessive Überwindung der affektiven »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*), die jedoch nicht vollständig ver- schwindet, sondern im Verborgenen und Unbewussten weiterexistiert. Traumatische frühkindliche Erfahrungen, die in Form wiederkehrender affektiver Erregungszu- stände in die Körper der Tao eingeschrieben wurden (vgl. Quinn 2005), können unter bestimmten Umständen auch in späteren Lebensphasen reaktiviert werden. Dies ist

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 »gehorschen« (*mangamizing*) wollen oder nicht.

56 Die Tao gehen davon aus, dass sich bösartige Geistwesen vor Metallklingen gleich welcher Art »fürch- ten« (*maniahey*).

57 In der traditionellen Zeit war das Unbekleidetsein der Kinder an sich kein »schambehafteter« (*ma- snek*) Zustand. Die Tao besaßen vor dem Kulturkontakt mit Japan und Taiwan ein anderes Verständ- nis von »Körperscham«. Die in der traditionellen Zeit empfundene »Scham« bezog sich vor allem auf den Zustand kindlicher körperlicher »Schwäche« (*jimoyat*), der zugleich mit gravierenden Abhängigkeiten von anderen Personen verbunden war.

z. B. der Fall, wenn erwachsene Personen »Seelenverlust« (*somalap so pahad*) einhergehend mit »panischer Angst« (*maniahey so pahad*) erleiden.

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 Kleidung waren (bzw. sind) Tao-Kinder spirituellen Attacken schutzlos ausgeliefert. 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.

Weiter oben (vgl. Abschnitt *Das Haus als Fokus auf Verwandtschaft*) 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*)⁵⁸ transformiert werden (z. B. durch das Eingebundensein in Tauschnetzwerke).

Im Wesentlichen stimmen meine Ergebnisse mit den Aussagen überein, die Michelle Rosaldo (1980: 88f.) in ihrer Monografie *Knowledge and Passion* bezüglich der emotionalen Entwicklung der nordphilippinischen Ilongot getroffen hat. Ilongot-Kinder wachsen ebenfalls in einem Zustand der »Scham« (*bêtang*) auf, der im Laufe des Lebens sukzessiv durch den Erwerb »kulturellen Wissens« (*běya*) überwunden wird. Wie ich in Kapitel 6 noch darstellen werde, ist die Akkumulation von »Wissen« (*katentengan*) im Brustorgan *nakenakem* auch bei den Tao ein wesentlicher Schritt des Erwachsenwerdens. Zumindest aus etischer, d. h. westlicher Sicht ist die Kindheit

58 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 andere 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 Ingroup 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*). Nahrungsgeber maskieren ihr »Stolz«-Gefühl in der Regel mit »(gegenseitiger) Freude« (*masarey*). Sowohl Geber als auch Empfänger verfügen eigenen Bekundungen zufolge in transaktionalen Momenten über ein »angenehmes Inneres« (*apiya so onowned*).

bei den Tao nicht die »schönste Zeit im Leben«, sondern ein Zustand kontinuierlicher Abhärtung, der viele (wenn nicht sogar alle) Teilbereiche des Lebens umfasst.

Altershierarchie

Soziale Beziehungen werden bei den Tao vornehmlich durch das sozialräumliche Verhalten strukturiert und evaluiert. 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.⁵⁹ Die Tao haben kein anthropozentrisches Weltbild, 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, dient als eine Schablone für allgemeines »soziales« Verhalten. Die affizierende Wirkung der Stärkeren löst in der spezieübergreifenden Kommunikation einen Rückzug oder ein Fluchtverhalten bei den Schwächeren aus: Kleine Fische »fliehen« (*miyoyohyo*) vor großen Raubfischen, Ziegen vor 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.⁶⁰ Im Folgenden werde ich die sozialen Umgangsformen innerhalb der Altershierarchie behandeln, um dann im nächsten Abschnitt auf Genderrelationen zu sprechen zu kommen, die ebenfalls eine sozialräumliche Ausprägung aufweisen.

Das wichtigste strukturierende Element innerhalb der sozialen Organisation der Tao ist das Alter einer Person.⁶¹ Männer fungieren als Haushaltsvorstände, nicht einzig und allein deshalb, 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 unterbinden in vielen Situationen ein ungefragtes Ansprechen Älterer durch Jüngere, sodass Interaktionen vornehmlich von Ersteren initiiert werden.⁶²

59 Meine Analyse der Muster sozialräumlichen 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.

60 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.

61 Weitere Strukturmerkmale sind Generationszugehörigkeit, Geschlecht, Affiliation mit einer bestimmten Verwandtschaftsgruppe oder Gefolgschaft sowie sozialer Status.

62 Eine Ausnahme stellt das »Grüßen« (*manaraley*) dar, das idealerweise immer von den Jüngeren ausgeht und von den Älteren erwidert wird.

Kinder sollen sich im Beisammensein mit ihren Bezugspersonen »ruhig« (*mahanang*) verhalten und achtsam »zuhören« (*mangamizing*), wenn diese das Wort an sie richten. Wichtige Inhalte werden für gewöhnlich nur ein einziges Mal besprochen, das Stellen von Fragen ist unüblich.⁶³ »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 angeblafft.⁶⁴

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 schnellen Schrittes zu gehen. Die *manpao* laufen jedes Mal nach dem gleichen Muster ab: Vorneweg rennen die »Kinder« (小孩子 *xiaohaizi*), dann die »Jugendlichen« (年輕人 *nianqingren*) – zu denen die Tao Personen bis Mitte 40 rechnen, dann »Personen mittleren Alters« (中年人 *zhongnianren*) und schließlich die »Alten« (老人 *laoren*). Je älter die Teilnehmenden sind, desto gesetzter und langsamer gehen sie. Das Rennen ist einzig und allein den Kindern vorbehalten.⁶⁵

Die dieser Formation zugrunde liegende Logik ist folgende: Bei den Tao »laufen« die Statusniedrigeren (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. Im Idealfall verfügen statushöhere Alte über viele Nachkommen, die für sie Erledigungen ausführen. Ruhe und Bewegung sind somit Ausdruck von Statuspositionen innerhalb des Systems der Altershierarchie. Das oben beschriebene sozialräumliche Interaktionsmuster lässt sich auch im Sozialisationskontext beobachten: Wenn jüngere Tao-Kinder sich fehlverhalten, werden sie von ihren Bezugspersonen häufig durch Anblaffen und Androhen von Schlägen vertrieben (siehe Teil IV). Das Weglaufen der Kinder ist

63 Aus den Interviews zu den Erinnerungserinnerungen älterer Personen geht hervor, dass Eltern bis in die 1950er-Jahre kaum oder nur sehr selten das Wort an ihre Kinder richteten. Einige der zum Zeitpunkt meiner Forschung 65- bis 84-Jährigen gaben an, dass sie sich als Kinder »gefreut« (*masarey*) haben und »dankbar« (*isarey*) waren, wenn sie von ihren Eltern »belehrt« (*nanaon*) oder ausgeschimpft 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.

64 Als in den 1960er- und 1970er-Jahren das Alkoholtrinken bei den Tao in Mode kam, wurde den Ältesten als erstes eingegossen, dann ging man entsprechend des Lebensalters vor, d. h. die Jüngsten bekamen zuletzt eingeschenkt. Als jüngerer Mensch konnte man nur so lange trinken, wie auch die Ältesten ihren Becher erhoben – spätestens, wenn diese absetzten, 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 achtgeben. Heute haben sich die Trinkregeln bei den jüngeren Leuten gelockert, doch Personen über 50 Jahren fallen dergleichen Verstöße nach wie vor negativ auf.

65 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.

eine Evaluation ihres niedrigeren Status, es gleicht einer Unterwerfungsgeste.⁶⁶ Kinder, die vor ihren Eltern davonlaufen, empfinden »Angst vor den Eltern« (*kaniahey so inapowan*). Innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe tritt ein emotionaler Nexus von »Ärger« (*somozi*) und »Angst« (*maniahey*) in Erscheinung (siehe Kapitel 6, Abschnitt *Ärger-Regulation*); 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.⁶⁷

Bei den Tao besteht zwischen Kindern und Angehörigen der (Ur-)Großelterngeneration ein Meidungsverhalten, das verstärkt einsetzt, wenn die »Alten« (*rarakeh*) die Schwelle zur Senilität erreicht haben und allmählich ihre körperlichen Funktionen einbüßen.⁶⁸ Die Tao glauben, dass hochbetagte *rarakeh* Kindern gefährlich werden können, weil sie im Stadium des einsetzenden körperlichen und geistigen Verfalls diesen ihre Körper »neiden« (*ikeynanahet*). Sie tun dies teils 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.⁶⁹ Bei Tao-Kindern besteht ausgeprägte »Angst« (*maniahey*) vor marginalisierten Alten aus der Outgroup, vor allem, wenn es sich hierbei um Personen aus verfeindeten Verwandtschaftsgruppen handelt. Ihre »Angst« ist nicht ganz unbegründet, denn zumindest in der Vergangenheit kam es immer wieder zu Fällen von Kindesmisshandlung durch *rarakeh* aus antagonistischen Gruppen (siehe Kapitel 9).

Während meiner Feldforschung planten die beiden christlich beeinflussten Erzieherinnen der GYB-Klasse aus Iranmeylek eine Exkursion zu den Haushalten hochbetagter Dorfbewohner, um den Kindern beizubringen, dass sie von den Alten nichts zu befürchten haben.⁷⁰ Die meisten Vorschulkinder hatten sichtlich »Angst«, die Haushalte der *rarakeh* zu betreten. Ein Kind setzte sich vor dem Eingang auf den Boden und war nur durch gutes Zureden dazu zu bewegen, in die Wohnung hineinzugehen.

66 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.

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

68 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.

69 Nicht zuletzt aus diesem Grund gelten alleinstehende Alte als moralisch schlecht.

70 Einigen Kindern wurde von ihren Erziehungsberechtigten untersagt, am Ausflug teilzunehmen.

Während des Besuches kehrten die Kinder den Alten den Rücken zu und wagten nicht, sie anzusehen.⁷¹

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 auftreten. Es wirkt für westliche Augen befremdlich, wenn sehr alte Menschen, die gerade eben noch laufen können, unter größten körperlichen Schwierigkeiten auf ihre Felder humpeln, um Süßkartoffeln zu ernten. Im kulturellen Setting der Tao wäre es jedoch grausam und erniedrigend, autonomen Alten die Arbeit abzunehmen, da dies ihren »sozialen Funktionswert« (*moyat*) infrage stellen 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 Statuspositionen 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.

Genderrelationen

Tao-Kinder werden in eine soziokulturelle Entwicklungsnische hineingeboren, in der die zwischen den Geschlechtern bestehenden biokulturellen 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.⁷² Bestimmte biologische Tatsachen, wie der unterschiedliche Muskelaufbau und die Beschaffenheit der Haut bei Männern und Frauen, spielen bei der lokalen Genderkonzeption eine wichtige Rolle. Die Tao gehen davon aus, dass Männer aufgrund ihrer körperlichen Konstitution normalerweise »widerstandsfähiger« (*masozi*) sind als Frauen, deren physische

71 Die Kinder wollten durch ihre Blickvermeidungsstrategie eine Kontamination mit »schlechten Einflüssen« (*marahet ta vazvazey*) verhindern. Ich wurde Zeuge dieser Begegnungen, weil ich die CYB-Klasse, die auch von meinem älteren Sohn Johann besucht wurde, auf Bitten der han-taiwanesischen Erzieherinnen während der Exkursion begleitete.

72 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 wichtige Erkenntnisquellen 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. Während der Feldforschung wurde ich zudem des Öfteren Zeuge, wie die Dorfbewohnerinnen und Dorfbewohner 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.

und seelische⁷³ Verfassung für gewöhnlich als »weich« oder »schnell ermattend« (*maomei*) bezeichnet wird.⁷⁴

Starke Männer, schwache Frauen und Kinder

Ein Problem, dem ich mich im nächsten Kapitel zuwenden werde, betrifft die Permeabilität des menschlichen Körpers, in den bei »Schwäche« (*jimoyat*) und Unachtsamkeit böartige *Anito*-Geistwesen eindringen können, um dort Schaden anzurichten. Die Abwehr »schlechter Dinge« erfolgt durch kulturspezifische Strategien der Muskelanspannung, des forschen Gehens, der Konzentration und Achtsamkeit, der Demonstration von »Ärger« (*somozi*) sowie durch diverse 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 aufgefasst werden muss. 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 Zurschaustellen des muskulösen Körpers. Beim kollektiven Hirsestampfen demonstrieren junge Männer, wie »kräftig« und »schwungvoll« sie zustoßen können. Die Einweihung eines *cinedkeran* ist auch heute noch ein willkommenes Anlass, um beim *manwawey*⁷⁵ und anschließendem In-die-Luft-Werfen des Bootes die eigene »Körperkraft« und »Muskelstärke« unter Beweis zu stellen.⁷⁶

Männer dürfen unter keinen Umständen zugeben, dass sie »Angst« (*maniahey*) empfinden, denn »Furchtlosigkeit« (*jimaniahey*) ist die wichtigste Facette ihres *Masozi*-Seins.⁷⁷ 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 Genderrelationen: Männer sind *masozi*, Frauen empfinden vermehrt »Angst« und »Scham« (*masnek*), weshalb sie in Gefahrensituationen zum Rückzug neigen.

73 Mit seelisch meine ich hier nicht »psychisch«, sondern beziehe mich buchstäblich auf die »Seele« (*pahad*).

74 Auch kleine Kinder sind in diesem Sinne mit einem »weichen« Körper ausgestattet, der »schlechten Einflüssen« vergleichsweise schutzlos ausgeliefert ist. Die bis in die 1970er-Jahre bestehende hohe Kindersterblichkeit trug zu einer Bestätigung dieser Auffassung bei. Wenn man sich auf historischen Fotografien die durch Parasitenbefall aufgeblähten Bäuche von Tao-Kindern ansieht (siehe z. B. Chao 2008: 106), wird einem die ontologische Andersartigkeit damaliger Kinder bewusst.

75 *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 sie 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.

76 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 »satt essen« (*mabsoy*) würden.

77 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. Auffällig hierbei ist, dass das Erleben von *maniahey* vornehmlich weiblichen und jüngeren Personen, speziell Kindern, zugeschrieben wird.

Je weiter sich die Tao von ihrem Dorf entfernen, desto tiefer dringen sie in als gefährlich wahrgenommene Gebiete vor. Die menschliche Siedlung ist ein zivilisatorisches Zentrum, in das vergleichsweise wenig »schädliche Einflüsse« gelangen (bzw. von unvorsichtigen Individuen eingeschleppt werden)⁷⁸. An der Peripherie des Dorfes beginnt eine transitorische Zone, eine Halbwildnis bestehend aus Tarofeldern und Obstgärten, die bis an die »tiefe Wildnis« (*kahasan*) der Bergwälder heranreicht. Hier hausen gefährliche Geistwesen, denen nur die Männer aufgrund ihrer erhöhten Widerstandsfähigkeit gewachsen sind. Selbiges gilt für das Meer, das ebenfalls als eine den Tao-Männern vorbehaltene Wildnis aufgefasst wird. Männer, die über eine größere Seelenfestigkeit als Frauen verfügen, sind als Einzige in der Lage, in die spirituelle Domäne der Wildnis vorzudringen, um Nahrung zu beschaffen und Harthölzer für den Bootsbau zu schlagen. Durch bewusste Fokussierung ihrer Aufmerksamkeit gelingt es ihnen, den »Verführungen der *anito*« (*manivet so anito*) zu widerstehen. Sie verfügen über die Fähigkeit, ihre Seelen auch in Schreckmomenten am Körper zu fixieren, sodass ein panikartiges Wegfliegen derselben unterbunden werden kann.

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 Süßkartoffeln zu pflanzen sowie Unkraut zu jäten. Außerdem sammeln sie an der Küste Muscheln, Krebse und essbare Seegräser. Neben der schwächeren weiblichen Konstitution ist die von den Frauen ausgehende Verunreinigung ein weiterer bestimmender Faktor für die genderspezifische Arbeitsteilung bei den Tao. Während der Fischerei-Saison ist ihnen jeglicher Kontakt mit dem Meerwasser untersagt. Unter keinen Umständen darf das Menstruationsblut der Frauen ins Wasser gelangen, weil es als unreine Substanz die heiligen Fliegenden Fische »beleidigen« (*jyasnesnekan*) und somit vertreiben würde.

Genderspezifische Ernährung

Bei den Tao werden Geruch und Geschmack (die nicht voneinander unterschieden werden) allgemein mit Geistwesen in Verbindung gebracht, wobei Wohlriechendes/Wohlschmeckendes »gutartigen« (*apiya*) und streng Riechendes/Schmeckendes »schlechten« (*marahet*) Einflüssen zugerechnet wird. Da Frauen über vergleichsweise geringe Abwehrkräfte verfügen, dürfen sie keine scharf oder intensiv schmeckenden Speisen zu sich nehmen. Die Klassifikation des lokalen Fischbestandes⁷⁹ 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 Tabugründen strengstens untersagt. Wenn Frauen (wissentlich oder unwissent-

78 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.

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

lich) einen »Männer-Fisch« verspeisen, werden sie – so die Annahme der Tao – ernsthaft krank und/oder entwickeln bleibende Hautausschläge.⁸⁰

Der Verzehr genderspezifischer Nahrungsmittel bewirkt nach Auffassung der Tao längerfristig betrachtet eine andere Zusammensetzung weiblichen und männlichen »Blutes« (*rara*). Männer regulieren ihr Blut – und somit auch ihr überlebenswichtiges *Masozi*-Sein – über den Verzehr von Ziegenfleisch, das von Tao-Frauen aufgrund seiner streng riechenden Eigenschaften gemieden wird. Die in der Wildnis grasenden Ziegen⁸¹ fressen Gräser und Pflanzen, denen eine vitalisierende Wirkung nachgesagt wird.⁸² Durch den Verzehr von Ziegenfleisch sind Männer in der Lage, ihre spirituellen Abwehrkräfte zu stärken und ihr *moyat* vital zu erhalten.

Komplementarität der Geschlechter

Die geringe Widerstandsfähigkeit der Frauen drückt sich außerdem darin aus, dass sie sich vor bestimmten Gerüchen wie z.B. dem getöteter Schweine oder Ziegen »ekeln« (*mangaora*).⁸³ Wenn Männer Tiere schlachten, entfernen sich Frauen mit vor die Nase gehaltenen Händen. Ihr »Ekel«-Gefühl steht im engen Zusammenhang mit einem Tabu, das es Frauen verbietet, während des Tötungsaktes und des darauffolgenden Zerschneidens des Fleisches anwesend zu sein. 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. Frauen dürfen der Schlachtung nicht beiwohnen, weil ihre Leben generierende Fruchtbarkeit ansonsten 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 Tabuvorschriften 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. Bei der Verarbeitung der Fische sind Männer *formgebende* 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.

Die Fruchtbarkeit der Frauen besteht in ihrer Fähigkeit, Kinder zu gebären und diese zu ernähren, sei es mit ihrer Milch oder gekochter Nahrung. Auch sind Frauen in der Lage, Tarosetzlinge zu vermehren, wobei ihnen das Feld als eine erweiterte »Gebärmutter« dient. Taroknollen sind in gewisser Weise wie Kinder, da sie in ständiger weiblicher Produktion zu neuen, sichtbaren Körpern heranreifen. Der von den Männern betriebene Fischfang unterliegt hingegen anderen Gesetzmäßigkeiten, denn aus männlicher Perspektive wachsen Fische nicht heran, sondern tauchen plötzlich

80 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 schwer verdaulichen und mitunter leicht toxischen Fische ist nach Auffassung der Tao für alte Männer unbedenklich, da diese über die stärksten Widerstandskräfte verfügen.

81 Ziegen sind bei den Tao ein Symbol für Männlichkeit, spirituelle Kraft und Langlebigkeit.

82 Der strenge Geruch des Ziegenfleisches ist zugleich ein Hinweis auf seine Potenz.

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

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.

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 Seelen, die sich aufgrund ihrer »Weichheit« beim Anblick der auf dem offenen Meer zu erwartenden böartigen *Anito*-Geistwesen derart »erschrecken« (*maogto*) könnten, dass sie »panikartig davonfliegen« (*somalap so pahad*). Umgekehrt verhält es sich aber auch so, dass Männer bei den Fruchtbarkeitsritualen der Frauen auf den Feldern nicht anwesend sein dürfen.⁸⁴

Töten und Generieren neuen Lebens sind diametral entgegengesetzte 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 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 traditionellen Gesängen älterer Männer, die anlässlich von Haus- und Bootseinweihungen vorgetragen werden. Die Gesänge machen von einer allegorischen Sprache Gebrauch, in der *Meer* und *Land*, *Boot* und *Feld* oder auch *Fisch* und *Taro* miteinander gleichgesetzt werden (Tai 2008; Lin 2021). Auf diese Weise wird die gegenseitige Abhängigkeit und somit Einheit männlicher und weiblicher Prinzipien zum Ausdruck gebracht.⁸⁵

Die komplementären Geschlechterrelationen finden ihren Ausdruck sowohl in der sozialen Organisation als auch in den kosmologischen Vorstellungen der Tao.⁸⁶ Innerhalb der *zipos* werden diverse Tauschbeziehungen aufrechterhalten, sodass alle

84 Die langen Haare der Frauen werden mit Fruchtbarkeit assoziiert. Es gibt einen traditionellen Tanz (頭髮舞 *toufawu*), bei dem Frauen mit ihrem offen getragenen Haar den Boden berühren und es dann hinauf in die Luft schleudern. Als in Iranmeylek zu Ehren des 100. Geburtstag der Republik China ein *toufawu* abgehalten wurde, durften Tao-Männer hierbei nicht zusehen.

85 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.

86 Im Folgenden bediene ich mich eines strukturalistischen Ansatzes, um aufzuzeigen, wie genderspezifische binäre Oppositionen Gesellschaft und Kultur der Tao in ihrer prozessualen Gesamtheit durchdringen. Ich bin mir im Klaren darüber, dass meine Interpretationen einen spekulativen Charakter besitzen, da sie sich der Möglichkeit einer direkten Erhebung, z. B. durch Informantenbefragungen, 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 zugrunde liegenden 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).

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. Da es an der prompten Befriedigung seiner Bedürfnisse interessiert ist, sind die lebensweltlichen Bezüge 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*-Verwandschaft gelenkt wird. Eine seiner ersten Entwicklungsaufgaben besteht im »korrekten Grüßen« (*manaraley*) der engsten bilateralen Verwandten. Auch wenn Tao-Männer in die Kinderbetreuung involviert sind (z. B. wenn Mütter das Essen zubereiten), ist das Netz der engsten kindlichen Bezugspersonen in erster Linie ein weibliches.⁸⁷ Die *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 männliche Geschwister. Der stärkere Zusammenhalt unter Schwestern schweißt die bilaterale Verwandschaftsgruppe zusammen und verhindert eine Abspaltung der einzelnen Haushalte. 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 rissen« (*teymagom*) und ihre jüngeren Brüder (die sich zu Arbeits- oder Ausbildungszwecken in Taiwan aufhielten) nicht über deren rechtmäßigen Besitz informierten. 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.⁸⁸ Dies ist z. B. in Krisenzeiten der Fall, wenn Gruppen ihren Besitz gegenüber antagonistischen anderen verteidigen müssen (vgl. Kapitel 3). Während Männer bestehende Verbindungen durch ihr egoistisch motiviertes Verhalten ggf. *trennen* (»töten«/»zerschneiden«), sind es Frauen, die Verwandschaftsgruppen miteinander *verbinden* (»Leben generieren«).⁸⁹ 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 umschließt. Das mit der *asa so inawan* verbundene väterliche Prinzip unterliegt einer strikten Hierarchie, die darauf basiert, dass sich die Lebenden nach den überlieferten Worten der Ahnen richten müssen, um deren Segen zu erlangen. Die Ausrichtung der *asa so*

87 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.

88 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.

89 Früher durften die Nabelschnüre neugeborender Tao-Kinder nur mit einem Bambusmesser durchtrennt werden, jedoch keinesfalls mit einem Messer aus Metall, das dem Schlachten und Töten diene. Das verbindende weibliche Element zeigt sich ferner beim Weben, einer Tätigkeit, die traditionell den Frauen vorbehalten ist.

inawan ist somit eine jenseitige. Sie ist eine Vergangenheit und Zukunft umfassende Institution, die prinzipiell ewig fortexistiert. Der *zipos* hingegen fehlen die spirituellen Bezüge von Vergangenheit, Zukunft und Ewigkeit, sie ist in der Gegenwart des Diesseits angesiedelt. Im Mittelpunkt stehen lebende Menschen mitsamt ihren physischen Bedürfnissen. Die Ego-Zentriertheit der *zipos* bewirkt eine Fokussierung auf den Körper, der durch das Geben und Empfangen von Nahrung gedeiht und am Leben erhalten wird.

Nahrung kann aber nur angebaut oder erbeutet werden, wenn die Tao über das hierfür notwendige »kulturelle Wissen« (*katentengan*) verfügen. Auch der Bau der Boote – des entscheidenden Produktionsmittels beim Fischfang – basiert auf anzestralen Überlieferungen. Ein Großteil des kulturellen Wissens ist den Männern vorbehalten. Es beinhaltet viele rituelle Elemente und wird innerhalb der *asa so inawan* an diejenigen Söhne weitergereicht, die über eine »moralisch rechtschaffene Gesinnung« (*apiya so nakenakem*) verfügen. Das kulturelle Wissen der Frauen ist auf Feldarbeit und Kinderpflege fokussiert und häufig weniger umfangreich. Während die Vermittlung väterlichen Wissens über »Sprache« (*ciring*) erfolgt, ist mütterliches Wissen auf die Substanzhaftigkeit der Dinge ausgerichtet, auf die Generierung sicht- und tastbarer Körper, allem voran von Kindern und (pflanzlicher) Nahrung. Das Lernen innerhalb der *zipos* erfolgt durch Beobachtung und verläuft weitestgehend nonverbal (siehe Kapitel 5, Abschnitt *Bösartige Geistwesen*).

Meidungsverhalten im Alltag

In der Öffentlichkeit separieren sich Männer und Frauen räumlich voneinander. Bei Dorffesten speisen Männer draußen vor dem *makarang*, Frauen hingegen in der *vahey*. Während der Gottesdienste sitzen Frauen auf der den Bergen zugewandten Seite und Männer auf der dem Meer zugewandten Seite der Kirche. Es schickt sich für (nicht nah verwandte) Männer und Frauen nicht, länger als einen kurzen Augenblick zusammen zu verweilen.⁹⁰ Als problematisch erweist sich ferner das gemischtgeschlechtliche Einnehmen von Mahlzeiten, das bei den Tao – sowie auch anderen Gruppen innerhalb der Region – als intimes und quasisexuelles Verhalten aufgefasst wird (vgl. Janowski 2007: 16). Von der Geschlechtertrennung in der Öffentlichkeit sind selbst Ehepaare nicht ausgenommen. Es war für mich ein langwieriger und schwieriger 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. Beim Gottesdienst oder bei einer Hochzeit ist es üblich, dass der Mann als erstes eintrifft und seine Frau etwa drei Minuten später. Durch dieses taktische Verwirrspiel sollen Frauen vor potenziellen Gefahren geschützt werden. Auch soll verhindert werden, dass antagonistische Gegner Kenntnis über die Zusammensetzung eines Haushaltes sowie die aktuellen Aufenthaltsorte seiner Mitglieder erlangen. In der Vergangenheit schlichen sich nicht selten Diebe in die Häuser der Tao, um Essensvorräte sowie Gold und Silber zu entwenden.

90 Als ich mit meinen Assistentinnen im Dorf unterwegs war, um Interviews zu führen, ging ich im Abstand von 5 bis 10 Metern vor oder hinter ihnen, damit kein Verdacht aufkam, dass wir auf unangemessene Weise kommunizieren.

Auch kam es während der periodisch auftretenden Hungersnöte immer wieder zu Diebstählen auf den Feldern. Intransparenz erwies sich deshalb als Vorteil.

Das Meidungsverhalten der Ehepartner (bzw. der Geschlechter) in der Öffentlichkeit basiert auf intensiven »Scham«-Empfindungen (*masnek*), da das Zeigen von Intimität der sozial-relationalen Orientierung der Tao zuwiderläuft. Aufgrund ihrer sexuellen Konnotation müssen Paarbeziehungen innerhalb der »Geschwister«-gruppe verschleiert werden. Die kulturbedingte Gleichsetzung der Altersgenossen mit »Geschwistern« lässt jegliche Form des sexuellen Kontaktes unter Peers als problematisch erscheinen.

Die Ehegattenachse erfährt keine kulturelle Hervorhebung, stattdessen werden gleichgeschlechtliche Filialbeziehungen betont.⁹¹ Die Art der Paarbindung bei den Tao ist eine andere als in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften. Emotionale Wärme wird nicht primär als etwas Psychisch-Emotionales aufgefasst, sondern vielmehr durch die Erfüllung genderspezifischer Aufgaben erzeugt. Männer scheuen für gewöhnlich keine Mühe, für ihre Frauen (bzw. die weiblichen Haushaltsmitglieder) Frauen-Fische zu fangen, sodass auch diese in den Genuss eiweißhaltiger Nahrung kommen.⁹² Frauen hingegen bringen ihren Männern (bzw. den männlichen Haushaltsmitgliedern) schöne, großgewachsene Knollenfrüchte von den Feldern mit nach Hause, um ihnen durch die Darbietung stärkehaltiger Nahrung ihre »Liebe« (*ikakey*) zu erweisen. Erst durch die Komplementarität männlicher und weiblicher Arbeitswelten sowie strebsames Arbeiten kann eine gegenseitige Befriedigung der Bedürfnisse erzielt werden.

Eine genderspezifische Komponente der »Scham« besteht in der Definition sozial-räumlicher Aktionsbereiche für Männer und Frauen: Während Männer in vielerlei Hinsicht außerhalb der *vahey* agieren, ist die kulturell vorbestimmte Domäne der Frauen innerhalb des Wohnhauses.⁹³ 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 die Inselrundstraße entlang. Mädchen tun dies deutlich seltener, weil viele Dorfbewohner entsprechendes weibliches Verhalten hinter dem Rücken der jungen Frauen »öffentlich besprechen« (*ikazyak*) und ihnen »Hochmut« (*mazwey*) und

91 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 vom Vater auf die Söhne und von der Mutter auf die Töchter.

92 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 Frauen-Fische fangen, von ihren Altersgenossen verspottet werden. »Scham« (*masnek*) und »Angst« (*maniahey*) vor sozialer Ausgrenzung fördern somit ein bestimmtes fürsorgliches Sozialverhalten bei Tao-Männern.

93 Der genderspezifische Dualismus von *draußen* und *drinnen* erscheint als eine Variante der westlichen Unterscheidung von *öffentlich* und *privat*. Das lokale sozialräumliche 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.

»Faulheit« (*malma*) vorwerfen. Moralisch rechtschaffene 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 in unbeobachteten Momenten deren körperliche Veränderungen kommentieren. Die durch Gerüchte und männliches chauvinistisches Gehabe induzierte »Scham« (*masnek*) treibt junge Frauen zunehmend ins Innere der Häuser, wo sie sich nun auch in ihrer Freizeit vornehmlich aufhalten.

Männer heben gelegentlich durch abwertende Bemerkungen die geringere Statusposition von Kindern und Frauen hervor. Aus männlicher Sicht ist das sozialrelationale Denken und Fühlen von Kindern (und in gewisser Weise auch Frauen) ungenügend ausgereift, da sie mit ihrem Verhalten gegen die normative Etikette verstoßen. Frauen wird angelastet, dass sie »ständig reden« (*mazyak*) und »falsches Zeug erzählen« (亂講話 *luan jiang hua*). Mehrmals wurde mir gesagt, dass Frauen »wie Wasser« seien. Meines Erachtens 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. Allerdings begreifen viele Frauen ihr eigenes »Schweigen« (*jimizyak*) und sozialräumliches Rückzugsverhalten als eine weibliche Form der Tugendhaftigkeit. Es wäre somit falsch zu sagen, dass einzig und allein die Männer die Frauen in ihre Genderrolle hineinzwingen würden.⁹⁴

Genderspezifische Emotionalität

Während meiner Feldforschung traf meine Frau in Iranmeylek eine aus Taidong angereiste Psychologin, die regelmäßig nach Lanyu kam, um Personen, bei denen »Schizophrenie« diagnostiziert war, zu betreuen (siehe Tsai 2009). Meine Frau fragte sie, ob es im Dorf viele Fälle von »Depression« gäbe, da sie vermehrt mit Verhaltensweisen konfrontiert worden war, die ihrer Meinung nach auf »Depressionen« schließen ließen.⁹⁵ Die Psychologin antwortete auf Englisch (in der Wiedergabe meiner Frau): »The men have a problem with alcoholism and the women tend to be in a state of depression.« Diese Aussage beschreibt meines Erachtens treffend, unter welchen genderspezifischen psychischen Probleme die Tao heute leiden. Der verbreitete Alkoholkonsum

94 Auch wenn Frauen in der Ehe eine passive Rolle einnehmen, sind sie nicht gänzlich ohne Agency, da sie ihren Partnern ggf. durch »Nichtbeachtung« (*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 soziozentrischen Orientierung der Tao korrekt verhalten. Die Partner können diese Form des passiven Widerstands zumeist nicht lange ertragen und versuchen zu einer Problemlösung beizutragen.

95 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 verhaltensauffällige Tao übertragen werden können. Ich benutze Bezeichnungen wie »Schizophrenie« oder »Depression« deshalb nur als Beschreibungen, nicht aber als Diagnosen.

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.⁹⁶ 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.

Wenn Personen bei den Tao auf »nicht respektvolle Weise behandelt werden« (*jyasnesnekan*), kommt dies einer negativen Statusevaluation und somit Beschämung gleich. Männer wie Frauen zeigen klar erkennbare genderspezifische Tendenzen in ihren emotionalen Reaktionen auf zugefügte Beschämung: Während Männer auf induzierte »Scham« (*masnek*) in der Regel mit »Ärger«/»Wut« (*somozi*) 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 Parallelen zu den von Lewis (1995: 138–162) 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; R. Rosaldo 1984; Robarchek & Robarchek 2005; Casimir 2009; Röttger-Rössler 2013).⁹⁷

96 Ich habe während meines Feldaufenthaltes oft erlebt, dass betrunkene Tao-Männer plötzlich wie ausgewechselt waren, auf mich zugingen, 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.

97 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 Erziehungserinnerungen kommt zu demselben Schluss.

5 Kosmologische Vorstellungen und Seelenkonzeption

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, 2020b) ein traditionelles Weltbild skizzieren, das zumindest in seinen groben Zügen von einer Mehrheit der Tao geteilt werden dürfte.¹

Demnach unterteilt sich die Welt in die drei Sphären Himmel, Erde und Unterwelt, die sich ihrerseits in verschiedene Strata aufgliedern. Die oberste Himmelsregion wird von einer größeren Anzahl von 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 alltäglichen Sprachgebrauch als *akey do langangarahen* (»Großvater im Himmel«) bezeichnet wird.² 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 ihr zusammenlebenden übrigen *tao do to* sind niedere Gottwesen angesiedelt, die in der Literatur als Botengottheiten beschrieben werden, da sie beständig die Menschen ausspähen

1 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 aufgestellten Tabus werden auch heute noch von einer überwiegenden Mehrheit der Tao befolgt. In Notsituationen werden sowohl Ahnen als auch Jesus um Beistand gebeten.

2 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.

und die 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 Tabuverstöße der Menschen »erzürnen« (*somozi*) ihn und bewirken, dass er »Vergeltung« (*patonggalen*) herbeiführt. Bei kleineren Tabuverstößen wird die Person des Übeltäters oder einer ihrer Nachkommen bis in die dritte Generation bestraft. Doch bei grobem Fehlverhalten schickt der *akey do langangarahen* Taifune, Raupenplagen und Seuchen, wodurch ganze Dorfgemeinschaften in Mitleidenschaft gezogen werden. Schwere Tabubrüche 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 kostete. Aus Sicht älterer Dorfbewohner von Iranmeylek war der Taifun ein Vergeltungsschlag des *akey do langangarahen*, weil der Dorfrat 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 von Iranmeylek zu gelangen.³ Es wurde ein Kiesweg für einen Bagger aufgeschüttet, der an der betreffenden Stelle Steine herausbrach und so die Passage vertiefte (Chang 2008: 32f.). 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. 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« 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 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.⁴

3 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.

4 Das Schlangengift führte früher bei jüngeren und schwächeren Personen zum Tod. Im Sommer klettert die Chinesische Bambusotter auf Bäume und Sträucher, von wo aus sie sich auf vorbeikommende Personen herabfallen lässt. Heute ist die Behandlung mit einem Serum auch auf Lanyu möglich, sodass keine Todesopfer mehr zu beklagen sind.

Einen Raupenbefall in den Süßkartoffelfeldern erklärt⁵ 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 fehlerverhalten haben. Die von den Himmelsinstanzen verhängten Strafen zielen immer auf eine Bedrohung des Körpers 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.⁶

Bösartige Geistwesen

Die Tao kennen verschiedene Arten bösariger Geistwesen, die in der Alltagssprache unter dem Begriff *anito* subsumiert werden.⁷ Hierzu zählen Totengeister, Territorialgeister und umherstreifende Geistwesen.⁸ Von einer ähnlichen Klassifizierung (bösariger) Geistwesen berichtet Hornedo (1980) auf den philippinischen Batan-Inseln,

5 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.

6 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.

7 Ich begreife der emischen Perspektive der Tao folgend die *anito* (sowie auch die gutartigen Geistwesen, von denen weiter unten die Rede sein wird) als soziale Akteure im Sinne Latours (1996). Bei meinen Ausführungen orientiere ich mich an Käfers Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Animismus (2004), in welcher er die Charakteristika »animistisch orientierter Denkraumen« auf der Grundlage ethnografischer Berichte aus Mikronesien, Südostasien, Sibirien, Indien, verschiedenen Teilen Afrikas, dem Nahen Osten, der europäischen Vergangenheit sowie den beiden Amerikas beschreibt. Ich stehe Käfers vergleichendem Ansatz bisweilen kritisch gegenüber, da er animistische Systeme aus verschiedenen Kontinenten im Detail und somit außerhalb ihres jeweiligen Kontextes miteinander in Bezug setzt.

8 Totengeister verbleiben nach dem Ableben in der Nähe des Leichnams, also des Körpers, 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. Von den umherstreifenden Geistwesen (*vonkow*) gibt es verschiedene; einige von ihnen gelten als besonders potent und somit gefährlich (Benedek 1987: 122). Es ist schwierig, die verschiedenen Arten von Geistwesen klar voneinander zu unterscheiden. Für die Zwecke meines Buches ist es ausreichend, die *anito* als eine zusammenhängende Gruppe aufzufassen.

deren Bewohner kulturell und linguistisch am nächsten mit den Tao verwandt sind.⁹ Wie schon erwähnt haben es die *anito* auf die Seelen der Menschen abgesehen, die sie zu stehlen versuchen. Der vorübergehende Verlust der Seele führt zu physischem Unwohlsein und Krankheit, ihr permanentes Abhandenkommen zum Tod. Die Tao glauben, dass die *anito* den Menschen ihre physische Existenz und die damit verbundenen Lebensfreuden »neiden« (*ikeynanahet*).

Die Wahrscheinlichkeit, auf *anito* zu treffen, steigt, je weiter man sich aus dem vergleichsweise sicheren Dorf in die Wildnis vorwagt. Dunkle, feuchte und dreckige Bereiche gelten als gefährlich und somit als bevorzugte Aufenthaltsorte der *anito*. Hierzu zählen »Friedhöfe« (*kanitowan*), Höhlen, die beiden auf der Insel anzutreffenden vulkanischen Kraterseen, unwirtliche Orte an der Küste sowie die »tiefe Wildnis der Bergwälder« (*maspet*). Aber auch Meeresströmungen¹⁰ und kalte Nordwest-Winde¹¹ werden mit den *anito* assoziiert. Unheimliche Orte im Bereich der Zivilisation sind Schullatrinen und leer stehende Häuser.

Am späten Nachmittag sollten alle Personen von der Feldarbeit, vom Fischen oder von sonstigen Subsistenzaktivitäten ins Dorf zurückgekehrt sein, weil in der beginnenden Dämmerung die *anito* erwachen und vermehrt in Erscheinung treten. Neben der Nacht, die als Zeit der *anito* gilt, wird im traditionellen lunisolaren Kalender der Tao festgelegt, welche Tage im Monat als Glück verheißend oder unheilvoll angesehen werden. An unheilvollen Tagen wird von einer erhöhten Aktivität der *anito* ausgegangen, sodass bestimmte Unternehmungen (z. B. rituelle Aktivitäten, Fischfang) ruhen müssen.

Das von den *anito* ausgehende »Böse« (*marahet*) kann sich einer Person anheften und von ihr mit ins Dorf gebracht werden. Von den *anito* frequentierte Orte sind deshalb zu meiden, um schwächere Personen nicht zu gefährden. Ich möchte ein konkretes Beispiel geben, auf welche Weise eine Kontamination mit »schlechten Dingen« erfolgen 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

9 Die *anito* sind regional und überregional betrachtet keine unbekannte Kategorie. Die weite Streuung dieses Begriffes lässt auf ein jahrtausendealtes Konzept schließen, das im Laufe der Zeit regionalspezifische 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 Polynisien *aitu*. Alle diese linguistisch verwandten Termini bezeichnen »Totengeister« bzw. »Ahnengeister« oder ganz allgemein »Geistwesen«, die im Gegensatz zu den *anito* der Tao nicht unbedingt böse sind (McHugh 1955; Salazar 1968; Fischer 1965; Hornedo 1980, 1994; Mageo 1991; Neu 1997; Apostol 2010; Yamada 2002). 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.

10 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.

11 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 (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Erlebte Mangelzustände von Kindern und jungen Erwachsenen*).

tödlich verlaufen (vgl. Benedek 1987: 151). Wer sich an Orte begibt, an denen *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 zur 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).

Wenn Personen körperlich und psychisch »geschwächt« (*jimoyat*) sind, z.B. weil sie müde sind, unter der Sommerhitze leiden oder Hunger empfinden, kommt es vermehrt zu Begegnungen mit den *anito*. Die *anito* versuchen, die »Gereiztheit« (*mindok*) der Menschen auszunutzen, 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 Nahrungsaustausch basierende Ordnung der Tao infrage stellt. Hunger leidende Personen tendieren dazu, ihr Essen für sich selbst zu behalten und nicht mit anderen zu teilen. Auch »neiden« sie anderen ihre Lebensmittel und können bei »schlechter moralischer Gesinnung« (*marahet so nakenakem*) zu Dieben werden. Sozial verwerfliche Gefühlszustände, mangelnde Bedürfnisbefriedigung sowie Krankheiten und Schmerzen müssen in einem Zusammenhang gesehen werden, da sie nach lokaler Auffassung externen Ursprungs sind und erst durch Kontakt mit den *anito* hervorgerufen werden. Demzufolge sind Menschen an sich nicht »schlecht« (*marahet*), doch verunreinigen sie im Laufe des Lebens, weil ihre Schwäche und Unachtsamkeit von böartigen Geistwesen ausgenutzt wird. Neben kranken, schwachen und alten Personen werden vor allem kleine Kinder aufgrund ihrer erhöhten körperlichen Anfälligkeit, aber auch weil sie auf eklatante Weise »unwissend« (*abo so katentengan*) sind, von den *anito* bedroht.

Neben Schwäche 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 alleinstehende Alte, die von den übrigen Dorfbewohnern gemieden werden. Die Tao nehmen an, dass kinderlose Alte anderen Familien ihren Nachwuchs »neiden« und gesunden jungen Menschen nach dem Leben trachten. Nach der zirkulären Logik der Tao sind alleinstehende Personen alleine, weil ihre Verwandtschaftsgruppen sich fehlverhalten haben und ihnen der Segen der Ahnen abhandengekommen ist; zugleich bewirkt ihre Isolation aber auch, dass die *anito* keine »Angst« (*maniahey*) vor ihnen haben und sich in ihre Nähe trauen. Alleinstehenden Personen haftet deshalb ein Makel der »Verunreinigung« (*matuying*) an.

Es ist notwendig, böartigen Geistwesen zu »drohen« (*anianniahin*), damit diese sich nicht näher an die Menschen herantrauen. Den *anito* imponiert menschliche »Stärke« (*moyat*) jeglicher Art, sei es, dass man ihnen mit Dolchen droht oder ihnen an schierer Anzahl überlegen ist. Die Tao glauben, dass die *anito* Menschenansammlungen fernbleiben, weil sie vor ihnen »Angst« haben. Aus Gründen der eigenen Sicherheit verbringen die Tao deshalb ihre Zeit mit Angehörigen und Freunden der Ingroup. Die Einbindung in soziale Netzwerke erfordert eine ständige strebsame Orientierung, da Haushalte genügend Nahrung produzieren müssen, um durch ihre Teilhabe am Gabentausch lebenswichtige soziale Beziehungen aufrechtzuerhalten. Die Arbeitsethik der Tao erfordert, dass alle erwachsenen Personen einer Tätigkeit nachgehen. Nur wer

schwer krank ist, bleibt zu Hause. Der soziale Druck ist beträchtlich, da bettlägerige Personen wegen des *Anito*-Glaubens von ihren Angehörigen gemieden werden.¹²

Taxonomie der Sinnesorgane: Sehen/Tasten vs. Hören/Riechen/Schmecken

Der zentrale Unterschied zwischen *tao*¹³ 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. 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 Quasiunsichtbarkeit zeigt sich außerdem darin, dass sie – wie z. B. »Haie« (*zokang*) – plötzlich vor einem auftauchen und dann ebenso schnell wieder verschwinden.

Ihre ontologische Andersartigkeit erlaubt den (böartigen) Geistwesen auf suprahumane Weise zu hören und zu riechen/schmecken.¹⁴ Die *anito* können unabhängig von ihrem tatsächlichen Aufenthaltsort menschliche Konversationen belauschen. Durch bestimmte Gerüche, 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 die Menschen. 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.¹⁵

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.¹⁶ 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.¹⁷ 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

12 Wenn fiebernde Personen zum Arbeiten auf die Felder gehen, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass sie halluzinieren und in ihrem »geschwächten Zustand« den *anito* begegnen.

13 Da ich in diesem und in den folgenden Abschnitten *tao* und *anito* einander als Kategorien gegenüberstelle, führe ich das Wort *tao* als ein emisches Sprachkonzept mit der Bedeutung »lebender Mensch« auf und nicht als den gleichlautenden Eigennamen der Gruppe (den ich nicht kursiviert und groß schreibe).

14 Anders als in europäischen Sprachen wird Riechen und Schmecken von den Tao als einheitlicher Vorgang klassifiziert.

15 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.

16 Hiervon ausgenommen sind einige Tätigkeiten wie das nächtliche Fangen der Fliegenden Fische, das in diesem Fall jedoch mit elektrischem Licht (bzw. früher mit einer Fackel) durchgeführt wird.

17 In der Tao-Kultur findet sich eine ausgeprägte Licht-Symbolik. So werden zu Beginn der Fische-rei-Saison die heiligen Fliegenden Fische 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. Von den Ahnengeistern »einflussreicher Männer« (*meynakem a tao*) nimmt man an, dass sie als Sterne am Himmelsfirmament residieren.

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 die Wege der einzelnen Haushaltsmitglieder für die übrigen Dorfbewohner berechenbar sind, ist dies auch ohne Weiteres möglich. Wenn z. B. ein Taifun bevorsteht und die Boote von der *vanwa* zu einem höhergelegenen, geschützten Platz gebracht werden müssen, erschließt sich die Notwendigkeit dieses Vorhabens einem jeden Mann, der über genügend Erfahrung verfügt. Von zu Hause 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 *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 f.).¹⁸

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 zur Schau gestellte Nahrung wird nach ihrer eindrucksvollen Präsentation an die Mitglieder der Ingroup verteilt. Bei der rituellen Einweihung neuer Gebäude und Kanus ist traditionellerweise vorgesehen, dass diese während der Zeremonie mit Taro bedeckt werden.¹⁹ 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 erfahrbare, er wird zu einem greifbaren Fakt. Eine gelungene Präsentation hinterlässt eine affizierende Wirkung auf die geladenen Gäste, die sich hierdurch *kanig*, *manig* und auch *mamo* fühlen.

Die Tao leben in einer Gesellschaft, in der Abstraktionen und Generalisierungen beigezwöhnt werden. Abstraktes analytisches Denken gilt als problematisch, weil es auf einer übergeordneten Ebene die Tabuvorschriften 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 so auf unangemessene Weise mit den Göttern auf eine Stufe stellen würde – was ohne Frage Sanktionen nach sich zöge. Was zählt, sind alleinig die *fait accompli*, an denen man den Erfolg und den Wert einer

¹⁸ 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.

¹⁹ Aufgrund der sich verändernden Arbeits- und Lebensweise ist diese Leistung von den Tao heute kaum noch zu vollbringen. 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.

Person(en)gruppe) 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 (siehe auch Kao 2012: 160).

Die primäre Fokussierung auf den visuellen Sinn erlaubt den Tao, in einer als gefährlich wahrgenommenen Umwelt Kontrolle auszuüben. Durch die Lokalisierung sicht- und tastbarer Körper kann ein berechenbarer Umgang mit Objekten erfolgen. Die Tao erfahren sich in solchen Momenten als handlungsmächtige Akteure, die Gefahrenquellen abwehren bzw. umgehen. Bei fehlender visueller Kontrolle hingegen – etwa in der Dunkelheit – sind die Tao den im Verborgenen lauernden *anito* passiv ausgesetzt. 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 sowie »Panik-Attacken« (*maniahey so pahad*).

Manifestationen der *anito*

Wenn etwas nicht so ist, wie es eigentlich sein sollte, kann auf die Präsenz bösartiger Geistwesen geschlossen werden. Dies ist z. B. der Fall, wenn eine bestimmte Eidechsenart einen besonders dicken und rot markierten Schwanz aufweist²⁰ 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 außerdem geschlossen werden, wenn ein Windstoß unvermittelt das Schilf bewegt oder Vogelstimmen vernommen werden, obwohl nirgends Vögel zu sehen sind. Auch wenn Personen in der Wildnis Stimmen hören, die miteinander streiten, oder wenn es stinkt, aber keine Erklärung für den üblen Geruch gefunden werden kann, ist davon auszugehen, dass *anito* in der Nähe 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 schöner großflügeliger Schmetterling (*Troides magellanus sonani*; ein Schmetterling aus der Familie der Ritterfalter), der nach traditionellem Glauben unter keinen Umständen berührt werden darf, da sich ansonsten der üble Einfluss der *anito* auf die Kontaktperson überträgt. Der Lebensraum dieses Falters ist ein Dickicht an der Küste, in dem die »Friedhöfe« (*kanitowan*) der Tao untergebracht sind. Kleine Kinder, die von den umherflatternden Schmetterlingen fasziniert sind, folgen diesen in ihrer Unwissenheit bis zum *kanitowan*, wo besonders viele *anito* lauern. Wenn die Kinder merken, dass sie sich verlaufen haben, geraten sie in »Panik« (*maniahey so pahad*). Dies ist der Moment, in dem die *anito* die Kinder attackieren und versuchen, ihre Seelen zu rauben.²¹

20 Generell sind rote Markierungen, die z. B. auch bei einigen Fischen auftreten, ein Merkmal geistartiger Lebewesen.

21 Eine in den an die Gärten angrenzenden Wäldern lebende Eulenart (*Otus elegans*), die Schmuck-Zwergohreule, gilt ebenfalls als eine Manifestation der *anito*. Sie wird von den Tao nach ihrem gleichlautenden Ruf *totoo* genannt, was als eine Verballhornung von *tao* bzw. *taotao* interpretiert wird. Die Absicht der Eule besteht darin, unwissende Kinder mit ihrem gespenstischen Ruf aus der Sphäre der Menschen in die Sphäre der Geisterwesen zu locken. Im nächtlichen Wald versetzen die *anito* sie in

Eine von den Tao zutiefst verabscheute Pflanze ist der *Tava*-Baum (*Barringtonia asiatica*), der auch den Namen *kamararahet* (wörtlich: »extrem schlecht«) trägt. Alle Teile dieses Baumes sind giftig. Eine weitere irritierende Eigenart besteht darin, dass er seine haarigen Kelchblüten in der Dunkelheit öffnet, tagsüber jedoch verschließt. Er 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).²²

Coping-Strategien im Umgang mit den *anito*

Eine allgemeine Strategie im Umgang mit den böartigen Geistwesen besteht im vorsichtigen und umsichtigen Handeln, durch das verhindert werden soll, dass die *anito* mit ihrem suprahumanen Geruchs- und Hörsinn überhaupt erst auf die Menschen aufmerksam werden. Für die *anito* ist es besonders leicht, die Seelen jüngerer Kinder zu stehlen, weil diese bisher kaum Strategien erlernt haben, wie sie ihre Seelen bei sich behalten können. Die Tao gehen davon aus, dass Gerüche (oder Geräusche), die auf die Anwesenheit von Säuglingen schließen lassen, mit hoher Wahrscheinlichkeit böartige Geistwesen auf den Plan rufen.²³ Ein wichtiges Sozialisationsziel von Tao-Bezugspersonen besteht deshalb darin, dass Kinder sich »ruhig« (*mahanang*) verhalten und in der Nähe des Dorfes verbleiben (siehe Teile III–IV).

Da die *anito* 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 euphemistische Bezeichnungen, um bestimmte Dinge oder Tätigkeiten nicht beim Namen nennen zu müssen. So wird die Identität von Personen durch die Verwendung von Personalpronomina und das Nichtaussprechen persönlicher Namen verschleiert.²⁴ Die Tao erzählen normalerweise niemandem 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 hoher Wahrscheinlichkeit gecancelt wird.²⁵ Ebenso würde ein Mann, der mit seiner Angel Richtung Meer

»Angst« und »Panik«, um so ihrer Seelen habhaft zu werden (vgl. Hu 2006). Die Methoden der Eule ähneln somit denen des Schmetterlings.

- 22 Es ließen sich viele weitere Tiere und Pflanzen aufführen, deren Nennung den Rahmen dieses Buches sprengen würde. Die Assoziation dieser Lebewesen mit den *anito* basiert in den meisten Fällen auf Analogien oder Homofonien (Arnaud 1994: 17f.).
- 23 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. Unvorsichtiges mütterliches Verhalten ist eine Erklärung für das plötzliche Erkranken und den vorzeitigen Tod von Kindern. Um die *anito* auszutricksen, legen stillende Mütter heute bei unvermeidbaren Gängen außerhalb des Dorfes Parfüm an (Arnaud 1994).
- 24 Nur Kenner des genauen Kontextes sind in der Lage zu verstehen, wer mit »er« oder »sie« gemeint ist. 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.
- 25 Zwischen der Provinzhauptstadt Taidong und dem Flughafen in Iratai an der Westküste Lanyus verkehrt bei normalen Witterungsbedingungen ca. fünfmal am Tag ein Flugzeug, in dem 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

geht, niemals zugeben, dass er vorhat, Fische zu fangen (noch würden andere 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 deshalb vor, kein Wort über ihre Pläne verlauten zu lassen (siehe Yu 1991: 74; Kao 2012: 161).²⁶

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« (有事情 *you shiqing*). Es besteht die Annahme, dass die bloße Erwähnung eines »schlechten Ereignisses« weitere »schlechte Ereignisse« nach sich zieht. Negative Geschehnisse werden deshalb im Dorf totgeschwiegen, man will den *anito* keine Angriffsfläche bieten.

Masoz- 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 fokussierten Modus, den ich weiter oben als *Masoz*-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 *Masoz*-Modus vor den böartigen Geistwesen nicht zurückweichen, sondern ihnen auf aggressive und überlegene Weise gegenüberreten. Der *Masoz*-Modus zeichnet sich durch einen schnellen Schritt aus, der von schwungvollen Armbewegungen begleitet wird. Der Blick ist nach vorne gerichtet und konzentriert, die betreffenden Personen wollen sich unter keinen Umständen von ihren geplanten Vorhaben ablenken lassen. Wer am Morgen auf *Masoz*-Weise das Dorf verlässt, wird von niemandem angesprochen, man nickt sich höchstens im Vorbeigehen kurz zu. Muskelanspannung und energische Körperbewegungen drücken Entschlossenheit aus, der verhärtete Körper wirkt »bedrohlich« und »furchteinflößend« (*masoz*). Die Tao gehen davon aus, dass dergleichen Gebaren die *anito* abschreckt und dazu führt, dass sie sich nicht näher herantrauen. Durch das Fernbleiben der *anito* ist man vor Unfällen gefeit, Rituale und Arbeitseinsätze können ohne störende Zwischenfälle 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*) wird von den *anito* sofort schamlos ausgenutzt.²⁷

Wenn die Tao am Nachmittag von ihren Arbeitstätigkeiten zurück ins Dorf kommen, fällt die Anspannung von ihnen ab. In diesen Momenten »fühlt sich das Innere

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 aufgrund schlechter Witterungsbedingungen eine Woche oder sogar länger am Flughafen festsitzt und keinen Flug nach Taidong oder Lanyu bekommt.

26 Auch während der Fliegende-Fische-Saison reden die Männer nicht über ihre Fischerei-Aktivitäten, damit ihnen die böartigen Geistwesen keinen Strich durch die Rechnung machen. Das abendliche Kescher-Fischen wird mit nichtssagenden Floskeln wie »abends habe ich etwas zu erledigen« (晚上有事情要做 *wanshang you shiqing yao zuo*) umschrieben.

27 Es ist wichtig zu betonen, dass das *Masoz*-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 feindlich wahrgenommene Umgebung vor, wie es die Männer aufgrund ihrer genderspezifischen Arbeitstätigkeiten tun.

gut an« (*apiya so onowned*), die »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) ist vorübergehend überwunden. Die sicht- und greifbare Nahrung, die sie in der Hand halten, bewirkt, dass die Tao sich als »wirkungsmächtig« (*mo yat*) erfahren. Durch das Verteilen der Nahrung erhalten sie soziale Anerkennung, die mit einem »ruhigen Gefühl der Sicherheit« (*mahanang so onowned*) einhergeht. Die Tao befinden sich nun in einem Modus der »Entspannung« (*ipeylamney*), der sich durch erhöhte Bereitschaft zur Kontaktaufnahme zu anderen (ggf. auch fremden Personen) auszeichnet. Männer und Frauen sitzen nach Geschlechter- und Altersgruppen getrennt auf dem *tagakal* beisammen und laden sich gegenseitig auf (alkoholische) Getränke, Betelnüsse und Zigaretten ein. Im Entspannungsmodus werden Späße miteinander getrieben und es wird generell viel gelacht.²⁸

Dichotome Ordnung

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« (*tao*) »gute« (*apiya*) und »schlechte« (*marahet*) Kräfte wirken.²⁹ 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 »Energie« (*mo yat*) 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 »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 satt isst. Selbiges trifft auf die *anito* keineswegs zu, da man annimmt, dass diese unberechenbaren Kreaturen von »Gier« (*mabayo*), »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 Exkremente und verfaulte Nahrungsmittel für sie von großer Attraktivität sind

28 Der Wechsel zwischen dem *Masozi*- und *Ipeylamney*-Modus ist für kulturell 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 ableiten konnte. Erst nach ungefähr einem halben Jahr war ich in der Lage, die Unterschiede im Kommunikationsverhalten der Tao richtig zu deuten.

29 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. M. Rosaldo (ebd.: 112) übersetzt *'uget* mit *unpleasantness*, was dem *marahet so onowned* der Tao nahekommt.

(Funk 2014).³⁰ 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 bipolare Oppositionen bringen ein System kultureller Bedeutungen hervor, dessen einzelne Aspekte sich immer wieder aufs Neue in ihrer Gesamtheit bestätigen. Zu diesem System gehören u. a. die Dichotomien *Tag* und *Nacht*, *Ruhe* und *Aufruhr*, *soziale Persona* und *subjektives Selbst*, *Stärke* und *Schwäche*, *Aktivität* und *Passivität*, *Gedeihen* und *Verderben*, *zunehmender Mond* und *abnehmender Mond* sowie die Unterscheidung zwischen *angenehmen* und *unangenehmen* affektiven Empfindungen.³¹ 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 letzten Kapitel 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 herstellt). Trotz der unterschiedlichen Ausrichtung der verschiedenen 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« (*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.

Die Differenzen zwischen *tao* und *anito* lassen sich auf die unterschiedlichen Perspektiven, die von den lebenden Menschen und den böartigen Geistwesen eingenommen werden, zurückführen. Sie basieren im Wesentlichen auf der ontologischen Vorstellung, dass die *anito* keinen den Menschen vergleichbaren Körper mehr besitzen (eine Eigenschaft, die sie mit den gutartigen Geistwesen teilen). Während die lebenden Menschen aufgrund ihrer Leibhaftigkeit »Scham« (*masnek*) empfinden (zumindest wenn ihr Fehlverhalten von anderen Menschen beobachtet wird), ist den böartigen Geistwesen dieses Gefühl fremd. Die (relative) Körperlosigkeit und Schamlosigkeit der *anito* bewirkt, dass diese als abgrundtief asoziale Charaktere keinerlei Fähigkeit zur Bildung eines Gemeinwesens besitzen. Das Einzige, was die *anito* umtreibt, ist die Befriedigung ihrer Gelüste. Die ausgesprochene Boshaftigkeit der *anito* bewirkt, dass jegliche Nähe zu ihnen einen kontaminierenden und somit destruktiven Einfluss auf das »körperliche Selbst« (*kataotao*) der Menschen ausübt. Das Fühlen, Wollen und Verhalten einer von »schlechten Dingen« besessenen Person ist auf schädigende Weise gegen die eigene physische Existenz gerichtet. Denn aus der Perspektive der *anito* ist nicht der Erhalt, sondern die Vernichtung des menschlichen Körpers das Normale und Erstrebenswerte.³²

30 Man stellt sich die *anito* 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 (vgl. Benedek 1987: 121 f.).

31 Siehe auch Van der Kroef (1954: 852) über eine dualistische Weltsicht in Indonesien.

32 Animistische Systeme, in denen ein Perspektivismus anzutreffen ist, der auf ontologischer Andersartigkeit basiert, finden sich außerdem in amazonischen Gesellschaften (Viveiros de Castro

Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen

Wie eingangs erwähnt, wird der Kosmos der Tao von diversen gutartigen Geistwesen bevölkert, von denen die bekanntesten Vertreter die »Ahnengeister« (*inapowan* bzw. *iniynyapowan*) und die »Götter in der Höhe« (*tao do to*) sind. Eine auch heute noch verbreitete Vorstellung besteht in der Annahme, dass die Sterne die Augen einflussreicher »im Himmel residierender Ahnen« (天上的祖先 *tian shang de zuxian*) sind.³³ 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 wohlgesonnen, 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.³⁴ Im Gegensatz zu Letzteren fühlen sie sich jedoch von Wohlgerüchen angezogen. Körpergeruch (insbesondere Genitalgeruch) kann von ihnen kaum ertragen werden.³⁵ Das Verursachen lauter Geräusche ist den *inapowan* zuwider, weshalb die Tao in ihrer Gegenwart auf respektvolle Weise leise sein müssen. Hier besteht eine klare Analogie zum Verhalten von Tao-Kindern, die in Anwesenheit Erwachsener ebenfalls zu schweigen haben.

Die *inapowan* sind von anthropomorpher Gestalt, wenn sie im Traum (und gelegentlich in der diesseitigen Welt) erscheinen. Im Gegensatz zu den *anito* verfügen gutartige Geistwesen über eine voll ausgeprägte Sprachfähigkeit.³⁶ Die *inapowan* gelten als relativ »furchtlos« (*jimaniahey*), nur der »Zorn« (*somozi*) statushöherer 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.

2012 [1998], 2004, 2009), sowie in Papua-Neuguinea (Fajans 1985). Auf die spezifischen Dimensionen des innerhalb der südostasiatischen Region beheimateten Animismus (siehe Århem & Sprenger 2016) gehe ich in der Schlussbetrachtung ein.

- 33 Diese Vorstellung wird gelegentlich zum Ausdruck gebracht, wenn die Tao bei Verweisen auf die *inapowan* mit dem Zeigefinger gen Himmel zeigen. Nicht alle Ahnen qualifizieren sich jedoch für eine Residenz im Himmel. Diese ist Personen vorbehalten, die aufgrund besonderer Fähigkeiten bereits zu Lebzeiten den Status eines *meynakem a tao* erlangten.
- 34 Gutartige Geistwesen unterscheiden sich jedoch von den *anito* durch ihren gut ausgeprägten Seh-sinn. Sie sind z.B. in der Lage, aus den oberen Himmelsgefilden auf die lebenden Menschen herab-zublicken.
- 35 Menstruierende oder gebärende Frauen sind deshalb buchstäblich »von allen guten Geistern ver-las-sen« und bedürfen besonderer Schutzvorkehrungen. In der traditionellen Zeit wurden schwangere Frauen in Gebärhütten sekludiert (vgl. Kano & Sewaga 1956).
- 36 Von böartigen Geistwesen nimmt man dagegen an, dass sie fehlerhaft sprechen, d.h. mit Akzent und häufig auf eine verzerrte, stammelnde oder stotternde Weise.

Distanziertes Verhältnis zu den Ahnen

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 Umgewöhnungszeit 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.³⁷ 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.³⁸

Da niemand mit Sicherheit wissen kann, wie sich die Ahnengeister unlängst verstorbener Personen entwickeln, gehen die Tao aus Sicherheitsgründen zu den *inapowan* auf Distanz.³⁹ Eine strikte Trennung zwischen sozialer und spiritueller Welt ist nötig, um die von den Ahnen ausgehenden Gefahren zu minimieren. Nach der Bestattung des Leichnams wird der nach wie vor in der Sphäre der lebenden Menschen verweilenden Freiseele gesagt, dass sie sich in die andere Welt begeben muss und nicht länger im Haushalt des Toten verweilen kann. Die Namen Verstorbener

37 Ebenso wie die sich in einen Ahnengeist transformierende Seele verspüren auch die lebenden Menschen *kapaw*, wenn sie »sich nach abwesenden oder verstorbenen Familienmitgliedern sehnen«.

38 Wenn lebende Menschen allzu intensiv *kapaw* empfinden, kann ihnen dies ebenfalls zum Verhängnis werden. Denn anhaltende »Trauer«/»Traurigkeit« (*marahet so onowned*) ruft einen Zustand allgemeiner »Schwächung« (*maomei; 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 bzw. der Verstorbenen unter allen Umständen zum Erliegen kommen muss. Nur vor den Ahnengeistern von Personen, die ihnen zeit ihres Lebens besonders nahestanden (z. B. der Ahnengeist der eigenen Mutter), empfinden die Tao keine »Angst«, da sie sich nicht vorstellen können, dass diese ihnen »Böses« anhaben würden.

39 Aus dem Verhalten einer Person zu Lebzeiten kann man – wenn auch nicht mit absoluter Gewissheit – Rückschlüsse auf den Charakter ihres späteren Ahnengeistes ziehen. Wenn sie vor ihrem Tod eine »gute Denk- und Fühlweise« (*apiya so nakenakem*) besaß, die sich an den sozio-normativen Regeln des *iwawalam so tao* orientierte, kann davon ausgegangen werden, dass auch ihr Ahnengeist über eine gute Gesinnung verfügt. Gute Ahnen handeln selbstlos, egoistische Motive sind ihnen fern; stattdessen haben sie das Wohl der lebenden Nachkommen im Sinn. Ich betrachte das System der Tekonyme als einen kulturellen Entwicklungspfad, der 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 (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Lebenslaufperspektive*). Da individuelle Ahnengeister aufgrund ihrer allzu menschlichen Regungen als gefährlich gelten, kommunizieren die Tao im Ritual sowie in Notsituationen vorwiegend mit dem anonymisierten »Ahnen-Kollektiv« (*iniynyapowan*), das keine diesseitigen Eigenschaften mehr aufweist.

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.⁴⁰ Der mit Distanzierung und Schweigen einhergehende »Respekt« (*ikaglow*) der Nachkommen gründet nicht zuletzt auf einem »Gefühl existenzieller Bedrohung« (*maniahey*).

Zuwendung und Abwendung der Götter und Ahnen

Die *inapowan* und *tao do to* führen ein von den lebenden Menschen entferntes Dasein. Auch wenn ihnen ihr Treiben auf Erden nicht unbedingt gleichgültig geworden ist, ist ihr Aufmerksamkeitsfokus doch zumeist auf andere Dinge gerichtet. Nur gelegentlich schauen »Ahnen im Himmel« und *tao do to* von ihren erhobenen Positionen aus auf die Tao herab und beobachten, was sie dort unten tun. Die Tao verkehren für gewöhnlich nicht direkt mit den *tao do to*, die ihre angestammten Orte in den obersten Himmelsgefilden nie verlassen.⁴¹ Sie kommunizieren stattdessen mit ihren Ahnen, die ggf. von den Göttern vorgeschickt werden.



Abbildung 11: *Mipazos-Ritual in Iranmylek: Die Tao opfern den tao do to einmal jährlich an der vanwa. Ansonsten haben sie ein eher distanziertes Verhältnis zu den Göttern.*

40 In der traditionellen Zeit erzählte man jüngeren 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 hinterhereilen und von diesem mit in die jenseitige Welt genommen werden.

41 Eine Ausnahme ist das alljährlich stattfindende *Mipazos*-Ritual, bei dem den *tao do to* an der *vanwa* geopfert wird.

Die Himmelsgötter und Ahnen empfinden im Wesentlichen zwei Emotionen, wenn sie mit den Tao interagieren: »Mitleid« (*makarilow*; *mangasi*) oder »Zorn« (*somozi*).⁴² Beide Emotionen treten nicht als bloße innere Gefühlsregungen auf, sie haben immer auch konkrete Auswirkungen auf das kosmische Geschehen. So wird beispielsweise das Wetter durch den wechselseitigen Einfluss gutartiger und böstiger Geistwesen hervorgerufen.⁴³ Wenn die Tao die von den Ahnen verhängten Tabus achten, erbar-men sich die gutartigen Geistwesen. Sie empfinden »Mitleid« für ihre in Not geratenen Schützlinge und eilen herbei, um ihnen zu helfen.⁴⁴ Sie zeigen sich von ihrer fürsorglichen Seite, indem sie Gefahren beseitigen und für ausgleichende Gerechtigkeit sorgen.



Abbildung 12: Boote werden mit Federschmuck verziert, um den Ahnen zu gedenken.

-
- 42 Der höchste Himmelsgott wird von den Tao (neben dem weiter oben aufgeführten Namen *akey do langangarahen*) häufig auch als *makarilow a tao* bezeichnet, was sich mit »barmherziger Gott« übersetzen lässt.
- 43 Von böstigen *Anito*-Geistwesen wird angenommen, dass sie generell schlechtes Wetter produzieren, um ihre destruktive Wirkung zu entfalten. Erst die Anwesenheit mächtiger gutartiger Geistwesen bewirkt, dass Sturm und Regen von Windstille vertrieben werden.
- 44 Da die Tao sich nicht darauf verlassen können, dass die *inapowan* und *tao do to* in Notsituationen auf die Erde herabblicken und von sich aus helfend einschreiten, müssen sie mit den gutartigen Geistwesen über Geräusche und Gerüche kommunizieren, die von diesen aufgrund ihrer suprahumanen Fähigkeiten sofort wahrgenommen werden (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch*). Wenn ein Kanu in Seenot gerät, weil es von einer »schlechten Meeresströmung« (*marahet ta aris no wawa*) erfasst wurde und immer weiter von der Insel abtreibt, befindet sich seine Besatzung in einer akuten Notsituation, aus der sie sich aus eigener Kraft nicht retten kann. Die Bootsmannschaft darf auf keinen Fall ihren »Mut« (*mavohvos*) verlieren, weil anderenfalls »ihre Seelen an Halt verlieren« und Gefahr laufen würden, von den *anito* geraubt zu werden. Ihr bleibt nichts anderes übrig, als sich ihren Ahnen anzuvertrauen und diese laut rufend um »Schutz« (*apzatan*) zu bitten. Die Männer versuchen größtmögliches »Mitleid« bei ihren Ahnen hervorzurufen, indem sie sich selbst in ihren

Sie üben einen beschützenden Einfluss auf die Tao aus, der sich darin äußert, dass sie die menschlichen Körper am Leben erhalten und mit Nahrung versorgen. Doch wenn die Tao sich »fehlverhalten« (*miraratenen*) kommt es zu »Zorn«-Reaktionen der Ahnen und Götter, die Ungehorsam nicht ausstehen können und sich voller »Abscheu« (*jyakan*) und »Verachtung« (*ikaoya*) von den lebenden Menschen abwenden. Ihr sich 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 Respektspersonen erfahren werden. Ebenso wie die Tao ihren Ahnen und Göttern ausgeliefert sind, besteht aus kindlicher Perspektive ein vollständiges Abhängigkeitsverhältnis zu den Angehörigen älterer Generationen, die ihnen gegenüber als Nahrungsgeber auftreten und ansonsten hauptsächlich mit ihnen interagieren, um sie zu sanktionieren oder Späße mit ihnen zu treiben (siehe Teil IV).⁴⁵

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.⁴⁶ Ein Mann ist sich bewusst, dass er die vielen Fische nur mithilfe des von den *inapowan* übermittelten kulturellen Wissens fangen konnte und will seinen Ahnen deshalb danken. Er tut dies, indem er

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*, die ausschließlich in der Kommunikation mit den *inapowan* verwendet wird und sich mit »das Mitleid [der Ahnen] in einer Notsituation erleben« übersetzen lässt. Es handelt sich hierbei in gewisser Weise um ein Beispiel aus der Vergangenheit, da die Tao traditionelle Kanus heute nur noch zu rituellen Zwecken (oder um im Tourismusgeschäft Geld zu verdienen) nutzen. Auch ist davon auszugehen, dass jüngere Tao heute in vergleichbaren Situationen zusätzlich (oder ausschließlich) Jesus um Hilfe anflehen würden.

45 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« zu vernehmen. Durch die Lenkung des Aufmerksamkeitsfokus auf die schwächsten Mitglieder der sozialen Gemeinschaft erfahren vernachlässigte Kinder eine fürsorgliche Behandlung, die so lange andauert, bis sie selbst in der Lage sind, für ihren Unterhalt zu sorgen. Erwachsene, die »zu nichts zu gebrauchen sind« (*jyapsepek*), erhalten von ihren Verwandten weiterhin Nahrung, damit ihre Kinder nicht hungern müssen. Hätten sie keine Kinder, würde man sie sich hingegen selbst überlassen. Neben unterversorgten Kindern rufen vor allem Menschen mit körperlichen Behinderungen – die ähnlich abhängig sind – großes »Mitleid« bei den Tao hervor. Vor Einführung des Christentums waren senile Alte von einer fürsorglichen Behandlung ausgenommen.

46 Ein bislang nicht erwähntes gutartiges Geistwesen ist der »Sprechende Fliegende Fisch« (*mizezyak a alibangbang*), der die Tao lehrte, wie man Fliegende Fische 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 Fischereisaison bestehenden speziellen Tabus 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 würden. Durch die korrekte Handhabung ihrer gefangenen Leiber nehmen die Seelen der Fische keinen Schaden und können sich später mit neuen Fischkörpern verbinden.

ihnen zu Ehren einen vom Vater geerbten Silberhelm und eine als *mazaponey* bezeichnete Perlenkette am Fischrockengestell anbringt.⁴⁷ Auf diese Weise lässt er die *inapowan* an seinem »Ruhm« (*mazwey*)⁴⁸ 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.

Die Tao müssen achtsam sein und sich allen Wesenseinheiten des Kosmos gegenüber auf korrekte Weise verhalten, da es ansonsten zu Reaktionen kommen kann, die negative Auswirkungen auf menschliches Leben haben. Im Umgang mit anderen beseelten Entitäten zählt allein das »Verhalten« (*iyangey*) der Tao; ihre Intentionen und inneren Einstellungen bleiben unberücksichtigt. Tabubrüche führen in der Regel zu unangenehmen affektiv-phänomenologischen Erfahrungen. Die Betroffenen fühlen sich krank, empfinden ein »Gefühl innerer Kälte« (*yamamez o onowned*) und »zittern auf unkontrollierbare Weise« (*tozikzik*). Es handelt sich hierbei um einen lähmenden Zustand, der mit »Angst« (*maniahey*) verbunden ist.⁴⁹ Körperliches Unwohlsein wird in der Regel darauf zurückgeführt, dass das eigene Verhalten bzw. das der eigenen Gruppe den »Ärger« (*somozi*) anderer ausgelöst hat.

Nach Auffassung der Tao ist »Ärger« ein Potenzial, das den Wesenseinheiten auf speziesspezifische Weise immanent ist. 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 Menschen beißen oder kratzen. Bestimmte Steilhänge sollten gemieden werden, weil es dort zu Steinschlägen kommen kann, die von den Tao als gegen sie selbst gerichtet interpretiert werden.

Der »Zorn« der gutartigen Geistwesen – aber auch der Eltern und generell aller respektablen älteren Personen – ist ein »gerechtfertigter Ärger« (*justifiable anger*, vgl. Lutz 1988: 155–182 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 im *ciriciring no tao* auf der terminologischen Ebene nicht unterschieden wird, ob jemand auf gerechtfertigte oder ungerechtfertigte Weise »verärgert« oder »wütend« ist; in beiden Fällen wird der Begriff *somozi* (bzw. 生氣 *shengqi* auf Chinesisch) verwendet.⁵⁰ Die Auswirkungen gerechtfertigten und ungerechtfertigten »Ärgers« sind jedoch dieselben, da jegliche Freisetzung von »Ärger« nach Auf-

47 Die jahrhundertealten *Mazaponey*-Perlen 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).

48 *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*).

49 Auch psychische Störungen, die von den Tao in Ermangelung eines lokalen »Psyche«-Konzeptes als körperliche Schwächen aufgefasst werden, können sich nach einem Tabubruch einstellen.

50 Ob »Ärger« als gerechtfertigt gilt, hängt nicht zuletzt auch von den jeweiligen Machtverhältnissen ab (vgl. Lutz 1988: 156). »Moralisch rechtschaffenes 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.

fassung der Tao gefährlich ist. Die Tao haben »Angst« (*maniahey*) vor dem »Ärger« statushöherer anderer, weil den im »wütenden« Zustand dahergesagten Worten eine bisweilen tödliche Wirkungsmacht innewohnt.⁵¹

Da »Ärger« und »Angst« bei den Tao durch einen *emotionalen Nexus* verbunden sind (siehe Kapitel 6, Abschnitt *Ärger-Regulation*), ist es sinnvoll, beide Emotionen nicht getrennt voneinander, sondern im Zusammenhang stehend zu analysieren. Unter einem *emotionalen Nexus* verstehe ich das durch kulturelle Gefühlsregeln vordefinierte kulturspezifische Verhalten und emotionale Empfinden unterschiedlicher sozialer⁵² Statusgruppen zueinander. Bestimmte Emotionen, wie z. B. »gerechtfertigter Ärger«, dürfen nur von statushöheren Personen artikuliert werden, nicht jedoch von Kindern gegenüber Angehörigen der Eltern- oder Großelterngeneration oder (was im Prinzip dasselbe ist) von erwachsenen Tao gegenüber den Ahnen. Stattdessen ist es für »Kinder«⁵³ angebracht, in der Interaktion mit respektablen älteren Mitgliedern der Verwandtschaftsgruppe (zu denen auch die Ahnen gehören) »Respekt« (*ikaglow*), »Hemmung« (*kanig*) und »Angst« (*maniahey*) zu empfinden.

Die »Angst« vor dem »Zorn« der *inapowan* führt zu Meidungsstrategien, die an den Umgang mit den *anito* erinnern. So versuchen die Tao, aggressive Handlungen zu verschleiern, damit die gutartigen Geistwesen, die gelegentlich vom Himmel auf die Erde herabblicken, keine anstößigen Szenen beobachten können. Anstatt von direkten Formen der Gewalt Gebrauch zu machen, wie z. B. andere zu verprügeln oder zu beschimpfen, zeigen sie Widersachern lieber demonstrativ ihre »Verachtung« (*ikaoya*) oder »drohen« (*anianniahin*) diesen auf unterschwellige Weise:

Einzigster Sohn

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 anianniahin 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 Prügeln].

Ji da bakbakan ta amyan so mangarilow a tao do kakarangan.

他們不會打他, 因為在天上有人憐恤人的人。

Sie schlagen ihn jedoch nicht, denn im Himmel wacht der »barmherzige Ahne/Gott« [über die Taten der Menschen].

Emotionale Geschichte 1; erzählt von Mann (59 Jahre).

51 Hierin zeigt sich eine Parallele zu den mikronesischen Ifaluk, bei denen nach Lutz (1988: 167f.) zur Schau gestellter »gerechtfertigter Ärger« (*song*) in Kindern und anderen sich fehlverhaltenden Personen ebenfalls »Angst«/»Furcht« (*metagu*) oder sogar »Panik« (*rus*) hervorruft.

52 Der Begriff des Sozialen umfasst hier sowohl lebende Menschen als auch Geistwesen.

53 Da die Tao durch Filiationsbeziehungen mit ihren Ahnen verbunden sind, bleiben alle Tao zeit ihres Lebens »Kinder«. Auch ein 95-jähriger Mann gilt nach diesen Vorstellungen als »Kind« seines bereits verstorbenen und nun zu einem Ahnen gewordenen Vaters.

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 sich antagonistische andere widerrechtlich sein Feld aneignen. 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 so lange sabotieren, bis er sich zurückzieht.⁵⁴ Im Falle eines Kampfes wäre er ihnen hoffnungslos unterlegen.⁵⁵ Ihm bleibt nichts anderes übrig, als seine schlechten Gefühle »ins Innere hineinzulegen« (*pangain do onowned*), wo sie als versteckter »Groll« (*somozi do onowned*) ein verborgenes Dasein führen⁵⁶, oder aber an das »Mitleid« der gutartigen Geistwesen zu appellieren.

Relativistische Auffassung von Moral

Bei Konflikten zwischen Angehörigen verschiedener Verwandtschaftsgruppen werden die Kontrahenten in der Regel von den Mitgliedern ihrer jeweiligen Ingroup unterstützt. Verwandte (und gelegentlich auch Freunde) stellen sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auch dann hinter eine Person aus ihren Reihen, wenn diese eine Normverletzung gegenüber 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.⁵⁷ Auch kam es bis ca. 1980 aufgrund von rituellen Verstößen⁵⁸ oder »respektlosen Behandlungen« (*jyasnesnekan*) immer wieder zu Kämpfen zwischen Dörfern.⁵⁹

Ebenso wie ihre lebenden Nachkommen sind auch die Ahnen der Tao in die antagonistische »Sozial«-Struktur eingebettet. Ihre Zuständigkeiten sind klar geregelt, denn ihr »Mitleid« und »Zorn« gelten ausschließlich den Mitgliedern der eigenen Gruppe, denen sie bei gutem Lebenswandel Segen zuteilwerden lassen und von denen sie sich bei Ungehorsam voller »Abscheu« abwenden. Für Personen aus anderen Verwandtschaftsgruppen sind sie hingegen nicht zuständig. Gegen fremde Personen gerichtete Normverstöße werden von ihnen in der Regel nicht geahndet. Das sich hieraus ableitende Moralverständnis der Tao ist im hohen Maße relativistisch.

Während die *inapowan* nur für bestimmte Verwandtschaftsgruppen oder Dörfer zuständig sind, bezieht sich der Einflussbereich der Götter auf die gesamte Insel

54 Eine weitverbreitete Form der Sabotage ist das Zerstören oder Umstecken von Wasserleitungen.

55 Sie würden ihn so lange provozieren, bis er zum ersten Schlag ansetzt. Denn wer bei den Tao die Beherrschung verliert, hat verloren und ist im Unrecht. »Zurückschlagen« (*patonggalen*) ist hingegen erlaubt.

56 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.

57 Das Ausbleiben von Gruppenkämpfen in der Gegenwart wird von den Tao mit der erhöhten Polizeipräsenz auf Lanyu begründet. Heute bestehen andere Möglichkeiten der Konfliktlösung, wie z. B. das Einsperren von betrunkenen Randalierern in Ausnüchterungszellen.

58 Ein zu ahnender ritueller Verstoß lag z. B. vor, wenn die Männer des einen Dorfes widerrechtlich in die Fischgründe eines anderen Dorfes eindringen, um dort zu fischen.

59 Bei Konflikten auf Dorfebene bewarfen sich Tao-Männer aus beiden Dörfern an einem Strandabschnitt an der Küste so lange mit Steinen, bis die eine Seite einen schweren Verlust hinnehmen musste. Das Fließen von Blut bedeutete das Ende der Kampfhandlungen.

Lanyu (sowie die angrenzende bekannte Welt). 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. Als höchstes Wesen kann der *akey do langangarahen* 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. Da räumliche und zeitliche Distanzmaße von den Tao in einem Zusammenhang gedacht werden, können mit wachsender genealogischer Tiefe die antagonistischen Bruchlinien zwischen den Verwandtschaftsgruppen überwunden werden.

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 einzelne Verwandtschaftsgruppen oder Haushalte von »familiären Krisen« (*alalow*) betroffen sind, handelt es sich um Ereignisse, das auf das Agieren oder Nichtagieren der *inapowan* zurückgeführt werden können. Doch wenn ein desaströser Taifun über Lanyu hereinbricht und in mehreren Tao-Dörfern Zerstörung anrichtet, muss von einem Vergeltungsschlag der Götter ausgegangen werden, die aufgrund einer schwerwiegenden Tabuverletzung »erbozt« sind. Die relativistische Moralordnung der Tao und ihrer Ahnen verkehrt sich im Falle der Götter in eine universalistische.

Freiseele

Das Seelenverständnis der Tao weicht von altgriechischen oder christlichen Vorstellungen in mehrerlei Hinsicht ab. Nach lokaler Auffassung findet eine Loslösung der Seele vom Körper nicht erst nach dem Zeitpunkt des Todes statt, sie kann unter bestimmten Umständen während der gesamten Lebensspanne erfolgen. Bei meiner Erörterung der Seelenkonzeption verwende die Bezeichnungen »Freiseele« und »Körperseele«, die innerhalb der deutschsprachigen Ethnologie etablierte Konzepte darstellen.⁶⁰ Des Weiteren benutze ich den Begriff des »geistartigen Doppel« (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 nur überlebensfähig ist, wenn das geistartige Doppel bei ihm verweilt. Relativ viel Wissen besteht über die Freiseele bzw. das gutartige geistartige Doppel, das von den Tao *pahad*⁶¹ genannt wird und eine Funktion als Beschützer oder Wächter einnimmt. Die namentlich nicht hervorgehobene Körperseele ist mit dem bössartigen geistartigen Doppel identisch. Die Tao thematisieren ihr Vorhandensein

60 In der deutschsprachigen Ethnologie werden verschiedene Seelenbegriffe nebeneinander benutzt. So wird die Freiseele auch als »Bild-« oder »Schattenseele« bezeichnet, manchmal zudem 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 ethnografischen Kontext ergibt.

61 *Pahad* leitet sich etymologisch vom malaischen *semangat* ab (Asai 1929–1930 I: 286f.; zitiert in Yamada 2002: 59). Beide Begriffe stehen somit in einer Verbindung zum proto-malayo-polynesischen **sumanged*, das nach Waterson (2003: 37) auf die »Seele eines lebenden Wesens« verweist.

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 bösertige Körperseele zu sprechen kommen.

Bei den Tao besteht Einigkeit darüber, dass die Freiseele *pahad* ihren Hauptsitz im Kopf einnimmt⁶² 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, Fußnote 3), wobei weitere Gelenke (Ellenbogen, Knie und Füße) als Aufenthaltsorte der Seelenaspekte hinzukommen.⁶³ In Iranmeylek, wo ich geforscht habe, wird allgemein von einem Sieben-Seelen-Modell ausgegangen.⁶⁴ Den verschiedenen Seelenaspekten werden nach Kuo (1988: 70f.) unterschiedliche Aufgaben oder Zuständigkeitsbereiche zugeordnet. Die Hauptseele tritt bei der kurz nach der Geburt erfolgenden Namensgebungszeremonie 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« zugrunde. Die Schulterseelen versorgen den Körper mit Kraft, während die Ellenbogenseelen die Funktion haben, die Tao zu beschützen und die *anito* abzuwehren. Das Vorhandensein der Knieseelen bewirkt, dass Menschen arbeiten gehen und fleißig sind. Da die Tao in Iranmeylek terminologisch nicht zwischen der Hauptseele und den einzelnen Gelenkseelen unterscheiden – beide werden von ihnen als *pahad* bzw. 靈魂 (*linghun*) bezeichnet – begreife ich die Gelenkseelen als Seelenaspekte und nicht als eigenständige von *pahad* zu unterscheidende Seelen.⁶⁵

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. Auch besteht die Gefahr, dass herumwandelnde Seelenaspekte auf bösertige *Anito*-Geistwesen treffen, die versuchen, sich ihrer zu bemächtigen. Dies führt bei den betreffenden Personen zu Krankheiten, geistiger Verwirrung und abnormalem

62 Dies wird u.a. daran ersichtlich, dass sich die Tao manchmal mit der Faust gegen den Oberkopf klopfen, wenn von *pahad* die Rede ist.

63 Die unterschiedlichen Angaben kamen zustande, weil die auf Lanyu forschenden Ethnologen ihre Studien in unterschiedlichen Dörfern durchführten und ihre Ergebnisse dann pauschal auf alle Tao übertrugen. Es existieren also keine »richtigen« oder »falschen« Seelenmodelle, sondern verschiedene parallel zueinander.

64 Neben den Tao verfügen auch die Bewohner der malaiischen Insel Langkawi (Carsten 2004 [1995]), die Punan Bah in Borneo (Nicolaisen 1988), die Jah Hut in Malaysia (Couillard 1980) und die Benuaq in Ost-Kalimantan (Venz 2012) über ein Sieben-Seelen-Modell, das demnach eine überregionale Verbreitung zu haben scheint.

65 Vielleicht kann man sich die verschiedenen Ausprägungen von *pahad* wie eine Geschwistergruppe vorstellen, die kein unabhängiges Dasein voneinander führen kann bzw. will (vgl. Carsten 2004 [1995]: 313). Die Vorstellung eines untrennbaren Seelen-Ensembles verträgt sich zudem gut mit der unitären Seelenauffassung im christlichen Glauben. Traditionelle und christliche Vorstellungen stehen deshalb nicht notwendigerweise in einem Widerspruch zueinander.

Verhalten wie »lautem Herumschreien« (*amlololos*; *valvalakan*) und »besinnungslosen Wutanfällen« (*zomyak*). Kann *pahad* das böartige Geistwesen schnell abstreifen, werden die Betroffenen zwar krank, erholen sich aber in der Regel schnell wieder.⁶⁶ Doch wenn es der Seele nicht gelingt, sich binnen kurzer Zeit aus den Klauen⁶⁷ der *anito* zu befreien, kommt es zu ernsthaften Krankheiten bis hin zum Tod. In diesem Fall sagen die Tao, dass eine Person ihre Abwehrkräfte eingebüßt hat (vgl. Sinan Jyavizong 2009: 74).

Wenn eine Person stolpert, geht man davon aus, dass ihre Knieseelen abwesend waren. Die Knieseelen jüngerer Kinder gelten als besonders »neugierig« (好奇 *haoqi*)⁶⁸, unbekannte Reize verleiten sie dazu, in der Umgebung herumzuschwirren. Deshalb ist es auch nicht verwunderlich, dass junge Kinder unachtsam sind und häufig hinfallen. Wenn Personen nicht mehr laufen können – z. B. weil ein Bein gelähmt ist –, geht man davon aus, dass die betreffende Knieseelen 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 zu kontrollieren vermögen.⁶⁹

Zyklisches Zeitverständnis

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 warnen kann. Dies geschieht bei der am Tag nach der Geburt erfolgenden »Namensgebungszeremonie« (*mangnazan*), bei der die Ältesten einer Verwandtschaftsgruppe ihm einen »Namen« (*ngazan*) verleihen, der mit dem eines Ahnen identisch ist, der (zumindest der Theorie nach) vor fünf Generationen innerhalb der Verwandtschaftsgruppe gelebt hat.⁷⁰ Das Aussprechen des

66 Eine Person leidet in diesem Fall typischerweise unter Kopfschmerzen.

67 Die Tao gehen davon aus, dass die *anito* über Klauen oder Krallen verfügen, mit denen sie nach den Seelen graben.

68 Im *ciriciring no tao* existiert kein Wort für »Neugierde«. Im bilingualen Alltag der Tao wird deshalb das chinesischsprachige *haoqi* benutzt.

69 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: 81–83) in einer Auswertung kultureller Modelle von Kindheit in 200 kulturellen Settings herausstellte. In der ethnografischen Literatur zu Südostasien und Ostasien – den beiden an Lanyu angrenzenden Regionen – finden sich Hinweise zu fragilen Kindeseseelen z. B. für die Javaner (Geertz 1961: 92), die Punan Bah auf Borneo (Nicolaisen 1988: 199f.), die Temiar (Roseman 1990: 232 und 245f.) und Chewong (Howell 1989: 135) auf der malaiischen Halbinsel, den Hanunuo in Mindoro (Miyamoto 1988: 73f.), den Ibang (Batan 1981: 123f.) und Ilocano (Mercado 1991: 288f.) in Nord-Luzon, den Bunun in Taiwan (Mabuchi 1974, III: 23; Sayama 1915: 91f.; beide Quellen zitiert in Bischof-Okubo 1989: 46f.), den Han-Taiwanesen (Stafford 1995: 18f.; Furth 1987; Ahern 1975) sowie für die Bewohner der japanischen Ryukyu-Inseln (Wacker 2000: 79; zitiert in Yamada 2002: 64).

70 Die Namensgebung ist eine Angelegenheit der Verwandtschaftsgruppe und nicht Teil eines öffentlichen Diskurses. Die Tao wissen zum Teil 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 Iranmylek, mit denen ich Interviews über die Ethnotheorien von Person, Emotion und Entwicklung geführt habe. Es kann durchaus sein,

Namens lässt die trägerlose Freiseele des oder der Verstorbenen aufhören und herbeieilen. Auch wenn sie seit ihrer letzten Trennung vom zerstörten »körperlichen Selbst« (*kataotao*) 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.⁷¹

Die Namen der Tao sind Bestandteil der *intangible property* einer Verwandtschaftsgruppe und stellen eine Verbindung zwischen Ururgroßeltern und Ururenkeln her. Die besondere Beziehung zwischen diesen wird ferner durch das System der Tekonyme zum Ausdruck gebracht, denn sofern eine Person bis zum Eintritt in die Ururgroßelternschaft lebt, nimmt sie dasselbe Präfix *Si* wie auch ihr neugeborenes Ururenkelkind an (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Lebenslaufperspektive*). Der hochbetagten alten Person wird somit nominell der Status eines neugeborenen Ahnen verliehen. Für gewöhnlich sind fünf Generationen jedoch eine Lebensspanne, die für lebende Menschen unüberbrückbar ist. Die verstorbenen Ururgroßeltern eines Kindes haben in der Regel nur die Ältesten einer Verwandtschaftsgruppe zu Lebzeiten noch gekannt. Sie sind es deshalb, die als Bewahrer der Traditionen auftreten.⁷²

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« benötigen Zeit, um sich aufeinander einzustellen und eine harmonische Einheit zu bilden. Jüngere Kinder sind nach Auffassung der Tao liminale Mischwesen, die weder im Diesseits noch im Jenseits völlig zu Hause sind. Durch das Vorhandensein der Freiseele als spirituellem Part des multiplen Selbst werden Tao-Kinder als »wiedergeborene Ahnen« angesehen, die von den lebenden Menschen auf respektvolle Weise behandelt werden müssen (siehe Gottlieb 2004 für ein westafrikanisches Beispiel).⁷³

dass in der Praxis auch andere Methoden der Namenstradierung vorkommen. Einige Tao besitzen heute christliche Namen wie z. B. *Si Yuehan* (*Si Johannes*).

71 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 eine mögliche Erklärung in der Multiplizität der Seelenaspekte bestehen könnte. 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 stellen eine direkte Verbindung zwischen ihren Nachkommen und dem Sitz bestimmter Seelenaspekte in ihrem eigenen »körperlichen Selbst« her (vgl. De Beauclair 1959c: 107). Der Gebrauch der Körperanalogie dient somit der Bestimmung genealogischer Beziehungen.

72 Ein weiterer Beziehungsaspekt zwischen Ururgroßvätern und Ururenkeln besteht in der Vererbung von Nutzhölzern, die zum Bau der »Kanus« (*tatala; cinedkeran*) benötigt werden. Die von den Vorfahren gepflanzten Bäume werden mit speziellen Markierungen versehen, die sie als individuellen Besitz auszeichnen, der innerhalb der männlichen Filiationslinie weitervererbt wird. Bestimmte Harthölzer, die nur langsam wachsen, haben erst nach fünf Generationen die Größe erreicht, dass sie für den Bau bestimmter Kanuteile wie z. B. Kiel, Bug oder Heck verwendet werden können. Die aus diesen Hölzern gebauten Kanus sind unmittelbar mit der Person des Ururgroßvaters bzw. mit dem namenlosen »Ahnen-Kollektiv« (*iniynyapowan*) verbunden, deren spirituelle Kräfte in ihm fortleben.

73 Die Ältesten einer Verwandtschaftsgruppe schimpfen mit ihren Kindern, wenn diese die eigenen Enkel »schlecht behandeln« (*jyasnesnekan*).

Anbindung von *pahad* an das körperliche Selbst

Jüngere Tao-Kinder können mit ihren noch »hellen« und »ungetrübten Augen« (*mazngang o mata no kanakan*) gutartige ebenso wie bösertige Geistwesen direkt erblicken – was älteren Personen nicht mehr möglich ist. Im Laufe des Lebens »trüben« sich die Sinne der Menschen, weil diese fortlaufend »schlechte Dinge« sehen, hören und riechen. Die unaufhaltsame und unvermeidliche »Verunreinigung des Inneren« wird als *jyatnow onowned* bezeichnet und erfolgt, wann immer Personen verunreinigende Emotionen wie (unkontrollierte) »Wut« (*somozi*) oder »Traurigkeit« (*marahet so onowned*) empfinden.⁷⁴ Aus diesem Grund sollte man sich in jeglicher Hinsicht von »schlechten Dingen« fernhalten und diese »nicht in sein Inneres hineinlegen« (*jipangain do onowned*).

Zu Beginn des Lebens ist *pahad* extrem »schreckhaft« (*maogto*), sehr »neugierig« (好奇 *haoqi*) und von allen unbekannten Dingen fasziniert. Wie ich weiter oben beschrieben habe, gelingt es den *anito* besonders leicht, kindliche Seelen zu »verführen« (*manivet so anito*), indem sie diese durch das Aussenden bestimmter Reize von ihren angestammten Körperpositionen weglocken. Damit die Seelenaspekte nicht »ohne Sinn und Verstand« (*pizavozavoza*) in der Umgebung »herumfliegen« (*somalap so pahad*), muss sich das »körperliche Selbst« während des Sozialisationsprozesses kulturspezifische Verhaltensweisen aneignen, die einen Verbleib der Seele am oder im Körper begünstigen. Die Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen von Tao-Bezugspersonen zielen darauf ab, dass Kinder vom späten Säuglingsalter/ frühen Kleinkindalter an erlernen, sich auch in irritierenden oder frustrierenden Situationen äußerlich »ruhig« (*mahanang*) zu verhalten (siehe Kapitel 11, Abschnitt *Ruhigbleiben*). Wenn Kinder mit ihren Eltern zusammen zu Hause sind, verhalten sie sich zumeist unauffällig und leise. Sie empfinden in solchen Momenten nach Auskunft von Tao-Bezugspersonen »Freude« (*masarey*) sowie ein »angenehmes Gefühl im Inneren« (*apiya so onowned*), aber auch »Schüchternheit« (*kanig*) und »Verlegenheit« (*manig*). Ihr ruhiger Zustand geht außerdem mit einem »Sicherheitsgefühl« (*mahanang so onowend*) einher.⁷⁵ Die Anwesenheit von *pahad* ermöglicht dem multiplen Selbst ein rechtzeitiges Sehen und Hören von Gefahren. Erhöhte Achtsamkeit und Vorsicht sorgen dafür, dass das »körperliche Selbst« keinen Schaden erleidet.

Wenn kleine Kinder allein zu Hause sind, geht man davon aus, dass sowohl ihre Körper als auch ihre Freiseelen »weich« (*maomei*; *jimoyat*) sind. Dies äußert sich darin, dass die Bewegungen der Kinder langsam und kraftlos ausfallen. Der *Maomei*-Zustand wird von den Tao allgemein mit Ermattung, Krankheit und »Ängstlichkeit«

74 Die Auswirkungen unterdrückten »Ärgers« (*somozi*) werden von den Tao als krank machend wahrgenommen. Anhaltende »Verärgerung« führt zu einem »unangenehmen Bauchgefühl« bzw. einem »schlechten Inneren« (*marahet so onowned*) (siehe Kapitel 6, Abschnitt *Das Bauchorgan onowned*).

75 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. Es erreicht erst wieder seinen »ruhigen« (*mahanang*) und friedlichen Zustand, wenn das Unwetter abgeklungen ist und sich die Wellen wieder geglättet haben. Der »ruhige« Zustand des Meeres ist zugleich ein Sinnbild des emotionalen Idealzustandes der Menschen. Das *mahanang* der Tao entspricht somit 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.

(*maniahey*) assoziiert. Generell gilt, dass die *anito* »kraftlosen/schwachen Personen« (*maomei a tao*) – allen voran Kindern – besonders leicht die Seelen rauben können.⁷⁶ Um Gefahren von 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 die Tao einen »Ritualdolch« (*savali; takzes*) und ein »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 Kapitel 7, Abschnitt *Säuglingsalter*).

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, wenn diese zum Arbeiten auf die Felder geht. Weint das im Dorf bei einer Bezugsperson zurückgebliebene Kind während der Abwesenheit der Mutter, gehen die Tao davon aus, dass sich die bei der Mutter verweilende Kindesseele »erschreckt« (*maogto*) hat (z. B. weil sie ein *Anito*-Geistwesen erblickt hat). Sollte sich das kleine Kind längerfristig nicht wieder beruhigen, wird vermutet, dass die Mutter die Kindesseele in ihrer Unachtsamkeit auf den Feldern verloren hat. Um dies zu verhindern, ruft die Mutter die kindliche Freiseele in regelmäßigen Abständen, damit sie nicht hinter ihr zurückbleibt.⁷⁷ Sie tut dies auch, wenn ihr Kind selbst anwesend ist (Siyapen Jipengaya 2004: 4–9; vgl. auch Nicolaisen 1988: 198–200 über die Punan Bah auf Borneo). 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, weil dort Unerwartetes und Unbekanntes vorhanden ist, vor dem die unwissende »Kindesseele panische Angst bekommen« (*maniahey so pahad*) könnte. Da Tao-Eltern nicht mit Sicherheit wissen können, wo sich die Freiseelen ihrer Kinder zu einem gegebenen Moment aufhalten, ist allgemeine Vorsicht und Bedachtsamkeit vonnöten. Jüngere Kinder und ihre Eltern bilden in affektiver Hinsicht eine Einheit. Auch Eltern dürfen sich nicht erschrecken, da sich ihre emotionale Reaktion auf eventuell anwesende Kindesseele übertragen könnte. Eine Voraussetzung für das Elternsein 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 können.

Kindliche Freiseelen werden nach heutiger Auffassung der Bewohner von Iran-meylek erst »stark« oder »kräftig« (*moyat*), wenn Tao-Kinder mit ca. 12 Jahren die örtliche Grundschule abgeschlossen haben. 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 bei den Mädchen und angeln gehen bei den Jungen ist eine Vorstufe der Unabhängigkeit. Jugendliche 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

76 *Maomei a tao* werden deshalb häufiger krank und von anderen Personen »schikaniert« (*jyasnekan*) als andere.

77 Die Mutter ruft »*Senapen!*« oder »*Senapsenap!*« (»[Seele,] komm zurück!«).

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.⁷⁸ »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 beiträgt.⁷⁹ Die Überwindung der »Angst- und Scham-Disposition« ist ein quasinatürlicher 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.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das »körperliche Selbst« des Kindes zunächst einer Fremdregulation durch die Bezugspersonen bedarf. Erst wenn es durch sein »ruhiges« (*mahanang*) und bedachtes Verhalten aktiv zum Überleben des multiplen Selbst beitragen kann, ist es zu einer Selbstregulation befähigt. Ein entscheidender regulativer Aspekt ist hierbei die sukzessive Akkumulation »kulturellen Wissens« (*katentengan*) im Brustorgan *nakenakem* (siehe Kapitel 6, Abschnitt *Das Brustorgan nakenakem*). Die Stärkung der Seele kann nicht separat von der physischen, kognitiven und emotionalen Reifung einer Person betrachtet werden. 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*). Wissensbasiertes aktives Handeln ist in der Tao-Kultur (und natürlich auch anderswo) eine der wichtigsten Strategien der »Angst«-Bekämpfung.⁸⁰

78 Früher trugen die Tao Perlenschnüre um die Gelenke, um ihre Seelenaspekte an das »körperliche Selbst« zu binden. In den letzten Jahrzehnten sind die traditionellen Schnüre vereinzelt durch Gummibänder ersetzt worden – eine Praxis, die man auch heute noch bei alten Frauen beobachten kann. Die aus Rattan gefertigten Helme und Brustpanzer der Männer üben eine ähnliche Schutzfunktion aus.

79 Die Festigung der Seele ist ein Prozess, der mit der Gesamtheit des soziokulturellen 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: Pflanzliche Nahrung (z.B. Süßkartoffel; Taro) kann nur verspeist werden, wenn sie hart ist, 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* und *stark* sowie *weich* und *hart* in den Zuständen »Angst« (*maniahey*) und »Ärger« (*somozi*) wider.

80 Eben dieser Zusammenhang zwischen *Knowledge and Passion* wird in Michelle Rosaldos (1980) gleichnamiger Studie über das Personenkonzept und soziale Leben der nordphilippinischen Ilongot (die kulturell und linguistisch den Tao nahestehen) zum Ausdruck gebracht.

Seelenverlust

Wenn sich Kinder erschrecken, länger andauernd weinen oder auf unkontrollierte Weise »wütend« werden, ist es den *anito* gelungen, ihre Seelen zu stehlen. Dies ist auch der Fall, wenn ihr »körperliches Selbst« an Verletzungen leidet oder ernsthaft krank geworden ist. Ein häufig genannter Grund für das Erschrecken ist das jähe Kläffen eines Hundes oder generell die Wahrnehmung eines unerwarteten lauten Geräusches. Die Kindeseele werden dadurch in »Unruhe« (*jimahanang*) versetzt, sie »verlieren ihren Halt« (*abo so panaptan so pahad*) und fangen an zu »schweben« (*mangboz*). Sie begeben sich in diesem Zustand normalerweise zu den Eltern, doch wenn sich Kinder in der Alleinsituation befinden, wissen ihre Seelen nicht, wohin sie flüchten sollen, um der bedrohlichen Situation zu entkommen. In diesem Fall empfinden die schwebenden Seelen »Panik« (*maniahey so pahad*) und »fliegen Hals über Kopf [in irgendeine Richtung] davon« (*somalap so pahad*). Die Kinder verfallen in eine Angststarre⁸¹, sie »zittern« (*tozikzik*) und weinen ohne Unterlass. Stundenlang lassen sie sich nicht mehr beruhigen, manchmal dauert dieser Zustand die ganze Nacht hindurch an. Die Eltern stehen am nächsten Morgen in aller Frühe auf und »rufen die Kindesseele« (*sesenap so pahad no kanakan*) an dem Ort, an dem sie sie vermuten.⁸² Die Seele vernimmt die Stimmen der Eltern und folgt ihnen zurück nach Hause, wo sie sich wieder mit dem »körperlichen Selbst« des Kindes vereint.

Abwendung vom zerstörten körperlichen Selbst

Nach dem Tod einer Person trennt sich *pahad* von dem ihr zugeordneten »körperlichen Selbst«. 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 *ling-hun*) nach dem Ableben einer Person geschehe: Die Freiseele kann es nicht ertragen, dass der tote Körper zu riechen anfängt und seine Haare ungekämmt sind. *Pahad* ist hin- und hergerissen zwischen seiner Bindung zum »körperlichen Selbst« und seiner »Abscheu« (*jyakyen*) vor dem Leichengeruch. Schließlich hält *pahad* es nicht mehr aus und verlässt den Verstorbenen bzw. die Verstorbene für immer. Von diesem Zeitpunkt an beginnt ihre Verwandlung in einen »Ahnengeist« (*inapowan*).⁸³

81 Da die Ellenbogen- und Knieeeelen nicht mehr an ihrem Platz sind, ist der Körper bewegungsunfähig geworden.

82 Üblicherweise handelt es sich hierbei um einen Küstenabschnitt in der Nähe des Dorfes. 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 Dorfbewohnern besprochen werden. Am nächsten Morgen dürfen die Eltern beim Verlassen des Dorfes niemandem begegnen; die Suche nach der Kindesseele muss still und heimlich erfolgen.

83 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 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.⁸⁴ 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 Bischof-Okubo 1989: 54) findet sich der Hinweis, dass einige Seelenaspekte dauerhaft in der Umgebung des Dorfes verblieben und z. B. in Schilfhalm eingingen. Wenn der körperliche Träger auf tragische Weise ums Leben gekommen ist (z. B. durch Unfall, während einer Schwangerschaft oder durch Ertrinken im Meer), kann es außerdem sein, dass *pahad* nicht willens ist, sich in einen Ahnengeist zu transformieren. Die verstörte Seele ist dann emotional aufgewühlt und sinnt auf »Rache« (*patonggalen*). Sie 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.⁸⁵

Körperseele

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: 134f. über die »schlechte Seele« (*soope*) bei den Bewohnern 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 bösartiges geistartiges Doppel.

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 nonverbaler 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 den unterdrückte oder verdrängte Gefühle verbannt werden (siehe Kapitel 6, Abschnitt *Das Bauchorgan onowned*). Die in der Außenwelt angesiedelten »schlechten Dinge« stehen mit den problematischen inneren Aspekten des Selbst in einer direkten Verbindung, da sie durch Verunreinigung in das »körperliche Selbst« aufgenommen werden. Die Tao können letztlich nichts dagegen ausrichten, dass im Laufe ihres Lebens im-

84 Sie folgt somit den Migrationsbewegungen der Tao, deren Vorfahren von den nordphilippinischen Batan-Inseln eingewandert sind, in umgekehrter Richtung.

85 Um Schaden von der Dorfgemeinschaft abzuwehren, wurde der Leichnam einer durch einen »schlimmen Tod« ums Leben gekommenen Person bis in die 1960er-Jahre an bestimmten Meeresklippen abgelegt (*cliff burial*), von denen er bei einsetzender Flut fortgespült wurde (Liu 1959: 165 und 180). Durch das Verschwindenlassen des Leichnams wollten die Tao sich der böartigen Freiseele entledigen.

mer 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.

Die *anito* im lebenden Menschen

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 zitiere:

»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.« (Benedek 1987: 119; Hervorhebung von mir, L.F.)

Die hier erwähnten *anito no maviay a tao*⁸⁶ sind Benedek und seinen Informanten zufolge eine im Körper der Tao wirkende spirituelle Kraft, die als böartig aufgefasst wird. Benedek betont, dass die *anito no maviay a tao* nicht mit der Freiseele *pahad* zu verwechseln sind, sondern ein im Verborgenen vorhandenes böartiges Potenzial der Menschen darstellen, das sich in bestimmten Situationen manifestiert.⁸⁷ Auch wenn die meisten Tao dies nicht zugeben würden, kommt es gelegentlich vor, dass Personen, die sich grob fehlverhalten, von den Dorfbewohnern als *anito* bezeichnet werden (vgl. auch Hsie 2004: 7; zitiert in Sinan Jyavizong 2009: 75). In Iranmeylek nennt man ungehorsame Kinder manchmal *likey o anito*, was so viel wie »kleine *anito*« bedeutet.⁸⁸

86 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. *viniaiy*) geht auf dieselbe Wurzel zurück. Benedeks Übersetzung mit »*anito* der lebenden Menschen« ist also korrekt.

87 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.

88 Die Assoziation mit böartigen Geistwesen findet sich auch im chinesischen bilingualen Alltag, wenn die Tao betrunkene Personen abschätzig als 酒鬼 (*jiugui*) bezeichnen, was so viel wie »Schnaps-Teufel« bedeutet.

Links und rechts, oben und unten

Bei vielen TYZM-Gruppen (z. B. Ami, Paiwan, Puyuma, Rukai) 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).⁸⁹ Der symmetrisch aufgebaute menschliche Körper dient auch bei den Tao als eine Analogie, mit der hierarchische Statusbeziehungen sowie eine allgemeine moralische Ordnung zum Ausdruck gebracht werden: Die rechte Körperseite ist mit dem »guten« (*apiya*) Prinzip verbunden, die linke hingegen mit dem »schlechten« (*marahet*).⁹⁰ Das moralisch »Gute« artikuliert sich durch »Stärke« (*moyat*), das moralisch »Schlechte« durch »Schwäche« (*jimoyat*; *maomei*) (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch*). Ich möchte dies im Folgenden anhand zweier Beispiele (»Fäusteschwingen«; Schlaggeste) illustrieren.

Bei der Einweihung der »großen Kanus« (*cinedkeran*) demonstrieren die am Ritual teilnehmenden Männer auf eindrucksvolle Weise »Stärke«, indem sie ihre muskulösen Körper zu Schau stellen und allgemein »furchterregend« (*masozi*) auftreten.⁹¹ 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 »schlechte 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 verharret. Die von den Männern zur Schau gestellte »Kraft« und »Stärke« ist eine an die *anito* gerichtete »Drohung« (*aniannahin*); sie soll bezwecken, dass die bössartigen Geistwesen sich von dem neu eingeweihten Kanu fernhalten, sodass sich ihm keine »schlechten Dinge« anheften.

89 Bei den Paiwan existieren mehrere *cemas* genannte Seelen, von denen eine wohlwollende auf der rechten Schulter residiert und eine böse, die die Menschen zu Übeltaten wie Diebstahl verführt, auf der linken. Die Puyuma stellen sich zwei *birua* bei jedem Menschen vor, wobei sich ein wohlwollendes auf der rechten Schulter befindet und eine übelwollendes auf der linken. 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: 19f.; zitiert in Yamada 2002: 65).

90 Auf der rechten Seite sind in den Gelenkseelen die hierarchischen Positionen innerhalb der *asa so inawan* angesiedelt (Urgroßvater, Urgroßvater, Vater, Sohn, Enkel, Urenkel, Ururenkel); auf der linken Seite diejenigen der Affinalverwandtschaft, d. h. der einheiratenden Frauen. Das dem Rechts-links-Dualismus zugrunde liegende Körpermodell bewirkt, dass das Weibliche bei den Tao gegenüber dem Männlichen als »schwach« und »schlecht« aufgefasst wird (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Genderrelationen*).

91 Ich habe im Februar 2011 in Iraraley die Einweihung eines *cinedkeran* beobachtet und im Juni 2011 in Iranmeyle als Teilnehmer an diesem Ritual mitgewirkt.

Im Alltag der Tao sehr häufig zu beobachten ist die Schlaggeste, die immer mit der erhobenen rechten Hand ausgeführt wird. 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 gehört ihrer Verwandtschaftsgruppe an. Beim Anblaffen wird der Oberkörper leicht vorgebeugt und die rechte flache Hand schnell und unvermittelt zu einer Schlaggeste erhoben. Diese ist ausgeprägter, wenn es sich bei der zu sanktionierenden Person um ein Kind handelt. Manchmal wird die Schlaggeste nicht nur angedeutet, sondern auch ausgeführt.⁹² Die linke Hand verhält sich derweil passiv, manchmal wird sie hinter dem Rücken der anblaffenden Person verschränkt (siehe Kapitel 13).

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 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 Diskurs um *gut* und *schlecht* sowie *stark* und *schwach* 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. 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*) käme. 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«-Position (*mahanang*) fixiert werden muss, um zu verhindern, dass die mit ihm assoziierten Kräfte »in Aufruhr geraten« (*mazagzag*). Die mit der rechten Hand ausgeführte Schlaggeste, die beim Schimpfen auf *Ioya*-Weise Verwendung findet, ist keine bloße praktische Handlung, sie ist aufgrund des rechtsseitig residierenden gutartigen geistartigen Doppels mit moralisch-spirituellem Bedeutung aufgeladen. Sie erzeugt eine Verbindung zwischen zirkulierender Ahnenseele und den sich fehlverhaltenden lebenden Menschen. In gewisser Weise werden Tao-Kinder beim Anblaffen deshalb direkt von ihren Ahnen – den höchsten moralischen Instanzen – sanktioniert. Die Kontrolle über den »schwachen«/»schlechten« Aspekt des Selbst erfolgt in diesem Fall durch ein Verbergen der linken Hand hinter dem Rücken.⁹³

92 Ich habe jedoch nie gesehen, dass ein Kind während des Anblaffens tatsächlich von einer herabsausenden Hand getroffen wurde: Immer entzogen sich die Kinder der Situation, indem sie blitzschnell Reißaus nahmen.

93 Eine der wenigen Erwähnungen des Rechts-links-Dualismus in der Literatur zu den Tao findet sich bei Arnaud (2007: 184f.). Sie beschreibt das *Mivanwa*-Ritual, bei dem zu Beginn einer jeden Fliegende-Fische-Saison die Fischschwärme auf rituelle Weise mit Blut an die Küsten Lanyus gelockt werden und bei dem die traditionellen Kanus der einzelnen Verwandtschaftsgruppen eine wichtige Rolle spielen.

Ein weiteres System, in dem bei den Tao hierarchische und moralische Statuspositionen ausgedrückt werden, ist der Gegensatz zwischen oben und unten. Die statushöhere Position der Götter und einflussreichen Ahnen zeigt sich darin, dass sie in den obersten Himmelsgefilten 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. Eine hoch aufgewachsene Person verfügt nicht zufällig über eine beeindruckende Körperhöhe, sondern hat diese vielmehr erreicht, weil sie (oder ihre Verwandten) sich »moralisch rechtschaffen« (*apiya so nakenakem*) verhalten haben. Da das moralisch »Gute« (*apiya*) bei den Tao mit »Leistungsfähigkeit« und »Stärke« (*moyat*) verwoben ist, überlagern sich aufgrund der allgemeinen menschlichen Entwicklung die Dualismen von *gut* und *schlecht* sowie von *stark* und *schwach* mit denen von *groß* und *klein* (d.h. *oben* und *unten*) sowie von *alt* und *jung*. 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 im hohen Maße auf den Ist-Zustand des »körperlichen Selbst« ausgerichtet ist.

Kontaminierung mit »schlechten Dingen«

Die kulturellen *display rules* der Tao erfordern es, dass eine Person im Alltag lächelt und eine »heitere Miene« (*apiya so moin*) aufsetzt. Die betreffenden Personen sind »in freudiger Stimmung« (*masarey*) und »verfügen über ein gutes Inneres« (*apiya so onowned*). Schimpfen und »grimmiges Gucken« (*marahet so moin*) ohne kulturell akzeptablen Grund sind hingegen verpönt. Nur in bestimmten Kontexten wie der Sozialisation und Erziehung von Kindern und bei der Einhaltung von Tabuvorschriften ist es respektablen älteren Personen erlaubt, auf gerechtfertigte Weise »Ärger« oder »Wut« zu demonstrieren. »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 Dorfbewohnern »beschämt« (*jvasnesnekan*) und gemieden. Kommt dergleichen Fehlverhalten öfter vor, muss eine Person mit anhaltender sozialer Ausgrenzung rechnen. Nach einem lautstarken Streit können die Betroffenen nicht sofort wieder in die

Die Kanus werden an der *vanwa* nicht beliebig nebeneinander aufgestellt, sondern entsprechend ihres rituellen Status und Alters. Neu eingeweihte Kanus werden immer rechts positioniert, das älteste Kanu (das sich in einem vergleichsweise schlechten Zustand befindet) hingegen links. (Nicht rituell eingeweihte Kanus müssen auf der linken Seite verbleiben; sie dürfen nicht rechts aufgestellt werden.) 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 z.B. zahlreiche Kinder zeugen. Wenn ein auf der rechten Seite der *vanwa* platziertes »großes Kanu« (*cinedkeran*) an diesem Tag mit Blut beschmiert wird, erfährt es eine Stärkung und hat das Glück auf seiner Seite (Arnaud 2007: 184). Aus Arnauks 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.

soziale Gemeinschaft integriert werden, sie müssen sich in ihr Wohnhaus zurückziehen, bis die von ihnen ausgehende »Verunreinigung« (*matuying*) nachgelassen hat.⁹⁴

Vor »Ärger«/»Wut« verzerrte Gesichter werden von den Tao nicht nur als unangenehm empfunden, sie gelten zudem als gefährlich, weil von ihnen eine gesundheitsschädigende Wirkung ausgeht. Das *marahet so moin* einer respektablen älteren Person wirkt wie eine »Drohung« (*anianniahin*) auf andere, da jeder weiß, dass anhaltender »Ärger« ernsthafte negative Konsequenzen nach sich ziehen kann. Ältere Personen, die über einen »schlechten Charakter« (*marahet so iyangey*) verfügen, neigen zu »länger andauerndem Schimpfen« (*mangavey*), das in »Verfluchen« (*mangazyazit*) übergehen kann. Einmal ausgestoßenen Worten wohnt eine Wirkungsmacht inne; sie suchen sich ihr Ziel und »heften sich an die Körper [ihrer Adressaten] an« (*paningtán do kadwan tao*) (siehe meine Ausführungen zum Sprachsystem in Kapitel 10, Abschnitt *Distale Sozialisationsstrategien*). Die Gefahr menschlichen »Ärgers« besteht in seiner unkontrollierten Freisetzung, in seinem wilden, destruktiven 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*).

Die Fokussierung auf den Körper 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 »schlechten Einflüsse« (*marahet ta vazvazey*) dürfen auf keinen Fall durch die Körperöffnungen⁹⁵ in das »körperliche Selbst« eindringen, weil dadurch die »Verunreinigung des Inneren« (*jyatnow onowned*) weiter vorangetrieben wird. »Schlechte Verhaltensweisen« (*marahet so iyangey*) sind »für das Auge nicht gut anzusehen«⁹⁶, die betreffenden Personen müssen sich durch sofortige Blickabwendung vor einer Kontaminierung schützen. Ebenso verhält es sich mit den Ohren, die nach Möglichkeit keine »dreckigen Wörter« (*marahet o ciriciring*) vernehmen sollten. Ich habe viele Male miterlebt, wie sich die Tao von schimpfenden Personen abwandten oder sich von ihnen räumlich entfernten, um das Eindringen »schlechter Einflüsse« zu verhindern. In früheren Zeiten sind die Tao vor fluchenden Personen davongerannt.

Die »Verunreinigung des Inneren« kann am effektivsten aufgehalten werden, wenn die Tao »schlechte Dinge« nicht an sich heranlassen bzw. diese in ihrer Existenz

94 Die meisten Tao haben ein ruhiges, leises und bedachtes Auftreten, das in der Vergangenheit viele Ethnografen dazu bewogen hat, die Bewohner Lanyus als »friedliebend« (*peaceful*) und »nicht aggressiv« (*non-aggressive*) zu beschreiben (Scheerer 1908: 186; Leach 1937: 417 und 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.

95 Vor allem ein Eindringen durch Augen, Ohren, Mund und Nase gilt als problematisch. Bei Frauen besteht zusätzlich die Gefahr, dass bössartige Geistwesen in die Vagina eindringen und an der Zeugung verhaltensauffälliger oder deformierter Kinder beteiligt sind (siehe Arnaud 1994).

96 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.

ausblenden. Der hiermit einhergehende psychische oder auch räumliche Rückzug wird durch den Begriff *jiozayan* zum Ausdruck gebracht, der je nach Situationsspezifika mit »nicht beachten«, »ignorieren«, »vergessen«, »verdrängen«, »unterdrücken«, »wegsehen« 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 ein Tabu »nicht beachtet« oder beschließt, sich den »Ärger« eines anderen »nicht in sein Inneres hineinzulegen« (*jipangain do onowned*).

Nach Auffassung der Tao verfügen die Entitäten des Kosmos über keine unveränderlichen, voneinander abgrenzbaren Eigenschaften, wie es z. B. das westliche Personenkonzept vorsieht. Stärkere Akteure⁹⁷ ziehen schwächere 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 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. 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.

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 aufgehalten werden kann, führt jedoch dazu, dass sich im »tiefsten Inneren« (*onowned*) allmählich immer mehr »schlechte Dinge« ansammeln. Sie bedürfen einer ständigen Regulierung, da sie sich ansonsten ausbreiten und Kontrolle über das »körperliche Selbst« erlangen würden.⁹⁸ 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. den *anito no maviay a tao*) identisch.⁹⁹ 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* herstellt (siehe Kapitel 6).

97 Unter »Akteuren« verstehe ich hier beseelte Wesenseinheiten wie z. B. Menschen, Tiere, Pflanzen, bestimmte Objekte und Geistwesen.

98 Die Körperseele wird durch »schlechte Dinge« genährt, sie wird stärker, wenn ein Mensch »dreckige Worte« hört und den Blick bei »schlechten Taten« nicht abwendet.

99 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 würden »wütend«, weil sie von den (externen) *anito* besessen sind, als auch die Tao würden »wütend«, weil (interne) Faktoren wie das Vorhandensein der böartigen Körperseele ihre Wirkung entfalten.

Besessenheit

Wenn *pahad* am oder im »körperlichen Selbst« fixiert ist, kann die Freiseele ihren positiven Einfluss auf die gesamte Person und somit auch auf die (böartige) Körperseele geltend machen. Normalerweise sind die Tao 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 dem Körper aus irgendeinem Grund fernbleibt, wächst sowohl der Einfluss der Körperseele als auch der *anito*, die nun zusammen ihr niederträchtiges Wesen entfalten.¹⁰⁰ Interne ebenso wie externe böartige Kräfte setzen alles daran, dem Körper zu schaden. Ohne die 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 erhöhten Alkoholkonsums 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 wird – wofür die Tao ein feines Gespür haben –, verliert *pahad* seinen Halt und fängt an zu schweben. Auch 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 Kapitel 6, Abschnitt *Das Brustorgan nakenakem*). Die betrunkene Person erinnert sich auf einmal an die ihr in der Vergangenheit zugefügten Beleidigungen, der in ihrem »tiefsten Inneren zurückbehaltene Groll« (*somozi do onowned*) tritt unvermittelt wieder zum Vorschein. Es besteht die Gefahr, dass sie vergangene »schlechte Dinge« beim Namen nennt und alte Streitereien erneut aufflammen. Wenn dies geschieht, empfindet die Freiseele aufgrund der zunehmenden Betrunketheit ihres körperlichen Trägers »Abscheu« (*iyakian*) und »Verachtung« (*ikaoya*), was dazu führt, dass sie sich vom Körper abwendet und davonflieht. Das »körperliche Selbst« wird auf diese Weise zu einem willenlosen Spielball der Körperseele, die gemeinsam mit den *anito* agiert und von diesen nicht wirklich zu trennen ist. Die böartigen Geistwesen nähern sich dem »von allen guten Geistern verlassenem« Körper und nehmen die frei gewordenen Positionen der Freiseele ein – ein Vorgang, der von den Tao als »Besessenheit durch *anito*« (*ni kovotan no anito; ngovoci*) beschrieben wird.¹⁰¹

Die im Körper aktiven »schlechten Dinge« treiben das willenlos gewordene »körperliche Selbst« in einen Zustand »besinnungsloser Raserei« (*zomyak*), in dem es sich »auf widerwärtige Weise verhält« (*somagpyan*). Die besessene Person schlägt wie wild auf ihre Gegner ein und fängt an, laut herumzuschreien. Auch macht sie von »dreckiger Sprache« (*marahet o ciriciring*) Gebrauch und wirft mit Steinen oder Messern

100 Bezogen auf Mikronesien bezeichnet Käser (1977: 270) das böartige geistartige Doppel des Menschen als »personifizierten Selbstzerstörungstrieb«. Diese Charakterisierung trifft auch auf die Tao zu. Allerdings liegt es mir fern, an dieser Stelle eine Verbindung zur psychoanalytischen Theorie herzustellen.

101 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 Besessenheitszustände auch durch »gutartige Geistwesen« (神仙 *shenxian*) hervorgerufen werden können (siehe Stewart 1947: 411).

um sich. In diesem Zustand ist eine Kommunikation mit der betreffenden Person unmöglich. Sie wird von allen Dorfbewohnern gemieden, da man ihrer »Wut« keine weitere Angriffsfläche bieten will und vor der von ihr ausgehenden Verunreinigung »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 betrunkenen Person 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. Trinkende, die auf diese Weise eine Auszeit nehmen, werden von den übrigen Dorfbewohnern in Ruhe gelassen.

Die Anbindung bzw. Wiederanbindung von *pahad* an das »körperliche Selbst« gelingt in den meisten Fällen, weil die betroffenen Individuen »Angst« vor Seelenverlust empfinden. 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 nicht unbedingt aggressiv werden. Es gibt auch Zustände, die sich durch Verwirrtheit oder fehlerhaftes Sprechen auszeichnen (siehe Kapitel 14, Abschnitt *Sprachliche Anomalien*). 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 andauern.¹⁰² Etwa ein Dutzend in Iranmeylek lebende Menschen galten während der Zeit meines Forschungsaufenthaltes als dauerhaft besessen. Ihre Verhaltensauffälligkeiten bestanden zum Teil schon seit Jahren und ihre Angehörigen hatten jegliche Hoffnung auf eine baldige Besserung aufgegeben.¹⁰³

Es gibt auf Lanyu eine relativ große Anzahl von Personen, die seit Jahren Stimmen hören, sich jedoch nicht als »psychisch krank« einstufen würden. Selbst schwerwiegende »psychotische Zustände« werden von Tao in mittleren Jahren und aufwärts

102 So berichtete mir eine alte Frau, dass sie in ihrer Jugend »ein Jahr lang« auf den Feldern umherirrte, weil sie »von einem *anito* besessen war«. Die meisten Personen, die mir von Besessenheitsepisoden erzählten, baten mich, ihr Beispiel nicht in meiner Arbeit zu verwenden.

103 Eine weitere Form der Besessenheit ist periodisch: So beschreibt die taiwanische Psychologin Tsai Yu-Yueh (2009: 278–281), wie einige von ihr als »psychisch krank« eingestufte Tao (allesamt 45 Jahre und älter) zu Zeiten des »abnehmenden Mondes« (*ni masari do vehan*) unter »depressiven Verstimmungen« und »schizophrenen Verhaltensweisen« leiden. 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 ihr Haus und gehen Subsistenztätigkeiten nach. Es handelt sich hierbei um ein *culture bound syndrome*, das mit einer übersteigerten »Angst« vor den *anito* einhergeht.

»ignoriert« (*jiozayan*). Da sie die Ursache ihres Leidens auf die Machenschaften böser Geister zurückführen, verweigern sie die Einnahme von Medikamenten, die ihnen von medizinisch geschulten Sozialarbeitern verabreicht werden.¹⁰⁴ 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 in Berührung gekommen.

Gedankliche Fokussierung und Umgang mit Ärger

Nach Auffassung der Tao müssen sämtliche menschlichen Handlungen bedachtsam ausgeführt werden. Sie bedürfen vorheriger »Planung« (*pannaknakman*), um Fehler und Unfälle auszuschließen und zu vermeiden, dass wichtige andere »verärgert« werden. Um einen reibungslosen Ablauf von Arbeitstätigkeiten und sonstigen Vorhaben zu gewährleisten, ist es notwendig, die eigene Aufmerksamkeit zu fokussieren. 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. So bedarf das Gehen auf dem messerscharfen Korallengestein an der Küste einer gedanklichen Fokussierung, die darin besteht, jeden Fußtritt sorgsam zu planen.¹⁰⁵ Auf diese Weise tragen die Tao dafür Sorge, dass ihre Knieseele an den angestammten Orten verbleiben und das »körperliche Selbst« sicher durch Gefahrenzonen leiten.¹⁰⁶

Gedankliche Fokussierung ist auch in der sozialen Interaktion vonnöten, etwa beim Nahrungsaustausch: Eine Person muss genau wissen, wem sie wie viel gibt bzw. wem sie ggf. Nahrungsmittel vorenthält. Die Problemlösungsstrategien, die eine Person in ihrem Leben entwickelt, müssen sich an den Richtlinien der sozialen Gemeinschaft orientieren und nicht an individuellen psycho-emotionalen Dispositionen. Menschliches Verhalten muss zielgerichtet sein, es darf nicht auf beliebige Weise erfolgen.

Dies gilt in besonderer Weise für den Umgang mit »Ärger« (*somozi*). Wie bereits dargestellt, ist »Ärger« bei den Tao ein Konzept, das in den meisten Fällen negativ, in bestimmten Kontexten aber auch positiv bewertet wird. Ein wichtiges Kriterium bei

104 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« (天使 *tianshi*) und »Teufelchen« (小鬼 *xiaogui*) in seinem Kopf hören würde, die ihm unterschiedliche Verhaltensweisen nahelegten. »Engelchen« war sanftmütig und plädierte für eine Ausrichtung des Lebens nach den Regeln des *iwawalam so tao*. Doch »Teufelchen« 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.

105 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.

106 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. Abschnitt *Bösartige Geistwesen*).

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 genauestens 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*¹⁰⁷) umgewandelt wird.

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.¹⁰⁸ »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 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 fokussierten »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 wird, erfolgt die hiermit verbundene »Ärger«-Freisetzung nach wie vor auf fokussierte Weise. Das Anblaffen besitzt den Charakter einer »Drohung« (*anianniahin*): Die schimpfende Person gibt sich *masozi* (»aggressiv«) und tut so, als würde sie gleich vor »Wut« die Beherrschung verlieren. Das kurze kontrollierte Aufflackernlassen der »Wut« dient dazu, eine sofortige Verhaltensänderung beim Kind herbeizuführen. 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.

107 *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 Ingroup der am Bootsbau beteiligten Personen – gemeinsam eine herausragende Leistung vollbringt, dürfen die Mitglieder dieses Kollektivs auf stille Weise »Ruhm« (ebenefalls *mazwey*) empfinden. Der »Ruhm« kommt zustande, weil eine Mehrheit der Dorfbewohner die vollbrachte Leistung »preist« (*azwazwain*). *Mazwey* (»Hochmut« bzw. »Ruhm«) ist somit ebenso wie *somozi* (»Ärger« bzw. »Wut«) ein ambivalentes Emotionskonzept.

108 Außerdem geht das »Anblaffen« (*ioya*) mit einer Vorbeugung des Oberkörpers und dem Erheben der rechten Hand zur Schlaggeste einher (siehe meine Besprechung des Rechts-links-Dualismus weiter oben).

Kontrolle von Körperflüssigkeiten

Meine These vom Vorhandensein einer böartigen Körperseele bei den Tao stützt sich auch 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, Erbrochenes und in gewisser Weise auch Blut gelten als extrem dreckige Substanzen, deren Ausscheidung nach Möglichkeit auf kontrollierte Weise erfolgen sollte (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Lebenslaufperspektive*).

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« (*mangaora*) verzogene Gesicht der Eltern (oder sonstigen Bezugspersonen) maßgeblich daran beteiligt, den Kindern »Abscheu« (*jyakian*) und »Ekel« vor Urin und Stuhl zu sozialisieren. Der Gesichtsausdruck der Eltern ist deshalb so wirkungsvoll, weil diese mit ihren Kindern nur wenig Face-to-Face-Kontakt haben und ihre Kinder vor allem dann anschauen, wenn sie deren Verhalten negativ evaluieren.

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.¹⁰⁹ Selbiges gilt für das Urinieren ins Meer, das bereits dadurch unterbunden wird, dass die Tao beim Fischen kein Trinkwasser bei sich führen (was in den heißen Sommermonaten eine extreme Belastung für den Körper darstellt). Beim Treiben der Fliegenden Fische im Wasser¹¹⁰ erweisen sich blutende Wunden als höchst problematisch, da das freigesetzte Blut Haie anlockt, die von den Tao als eine Manifestation der *anito* angesehen werden.

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 ihrer Pflege, es treten relativ viele Fälle von Vernachlässigung auf.¹¹¹ In diesem Zusammenhang ist die ethnografische 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: An Ethnographic Study* trägt. Eine in der Altenpflege aktive Tao¹¹² äußert sich in Lius Monografie wie folgt über ihre Tätigkeit:

109 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 sein Erbrochenes sehen oder riechen, denn dies hätte die »Verunreinigung ihres Inneren« (*jyatnow onowned*) weiter vorangetrieben. 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 bestehen, wird diese lieber nicht mitgenommen.

110 Hierbei handelt es sich um eine Art Treibjagd im Wasser, bei der mehrere Dutzend Tao-Männer die Fischschwärme in die zuvor ausgelegten Netze treiben.

111 Diese Tendenz wird durch die Arbeits- und Ausbildungsmigration nach Taiwan noch verschärft, sodass heute viele Alte ohne die Unterstützung ihrer Angehörigen auskommen müssen.

112 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

»Wenn wir nicht vor Gott stünden 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 Sünder sind. Auch wenn wir schmutzige Sünden begehen und mit dreckigen Dingen in Kontakt geraten, so wird er [Gott] uns trotzdem mit seiner Liebe umarmen.« (Liu 2007: 186 f.; Übersetzung und Hervorhebung von mir; L.F.)

Wenn alte Leute die Kontrolle über ihre Körperflüssigkeiten verlieren, geht eine bedrohliche Verunreinigung 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*) bedeutet und einen Euphemismus darstellt, der auf die *anito* verweist. Auf diese Weise stellt sie einen Zusammenhang zwischen problematischen inneren Substanzen und bössartigen 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, die mit den *anito no maviay a tao* bzw. dem bössartigen geistartigen Doppel in einem Zusammenhang gesehen werden müssen. 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.

Grob gesagt lassen sich die mit dem gutartigen geistartigen Doppel in Verbindung stehenden Eigenschaften und Verhaltensweisen als aktiv bezeichnen, während die mit dem bössartigen geistartigen Doppel assoziierten Merkmale passiver Natur sind. Die frühe Kindheit und das hohe Alter sind bei den 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 Alten auf nicht fokussierte und somit beliebige Weise freigesetzt. Aus Sicht der Tao ist das endgültig zerstörte »körperliche Selbst« – der Leichnam – aufgrund seines in absoluter Passivität verlaufenden Verwesungsprozesses die schrecklichste aller körpereigenen Substanzen (Funk 2014).¹¹³ Den bössartigen Geistwesen ist es gelungen, das »körperliche

Menschen auf Lanyu kümmert.

113 Daneben wird Friedhofsreck als unreinste Substanz genannt (Yu 1991). Da dieser aus verwesenden Leichen hervorgegangen ist, handelt es sich jedoch im Wesentlichen um ein und dieselbe Substanz.

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.¹¹⁴

¹¹⁴ 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 ihn von nun an weder »beschützen« (*apzatan*), noch kann sie ihn weiterhin zum Leben animieren (s.o.).

6 Ethnopsychologie der Gefühlsregulation

Wie ich dargestellt habe, besteht das multiple Selbst der Tao aus einer zwischen Ahnen und lebenden Menschen zirkulierenden Freiseele *pahad* sowie einem den Körper konstituierenden Part, den ich als »körperliches Selbst« (*kataotao*) bezeichnet habe. 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« oder Ähnliches) zusammengeführt, sondern auf mehrere körpereigene Instanzen verteilt. Das multiple Selbst der Tao ist deshalb bei genauerer Betrachtung ein fragmentiertes Selbst. Den Tao zufolge verfügt eine Person über eine »innere Seite« (內在 *neizai*) und eine »äußere Seite« (外在 *waizai*). Zur Ersteren gehören die kulturellen Organe *onowned* und *nakenakem*, zur 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 ausschließlich private Bedeutung.

Der Begriff des Emotionalen stößt aufgrund des in der Tao-Kultur vorhandenen animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmens 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 auf der emotionalen Ebene angesiedelt sind (vgl. Kapitel 1, Abschnitt *Affekttheoretische Überlegungen*). 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 Innere« (*onowned*) ist auf besondere Weise mit unbewussten oder halbbewussten Prozessen verbunden.

Die kulturelle Nische, in der die Tao ihr Leben verbringen, ist mit beseelten Entitäten angefüllt, die eine wechselseitige, affizierende Wirkung aufeinander ausüben. Bei den sich auf dynamische Weise zwischen den Akteuren hin- und herbewegenden »schlechten Dingen« (*marahet ta vazvazey*) – die zugleich auch »schlechte Gefühle« bzw. »schlechte Ereignisse« sind – handelt es sich nach Auffassung der Tao um Kleinstpartikel, die mit bloßem Auge kaum erkennbar sind, in größeren Mengen aber eine

»Verunreinigung des Inneren« hervorrufen können.¹ Wenn sich »schlechte Dinge« dem »körperlichen Selbst« anheften, geht dies in der Regel mit unangenehmen affektiv-phänomenologischen Empfindungen einher. So wird das »Auskühlen« (*namez*) des Körpers im kalten Winterwind dadurch hervorgerufen, dass sich dem »körperlichen Selbst« vom Wind transportierte »schlechte Dinge« anheften.

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.² Es gibt das Wort *maliliw*, 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. Obwohl es durchaus möglich ist, auch angenehme Körperempfindungen bzw. Gefühle mit *maliliw* auszudrücken, geschieht dies in der Regel jedoch nicht.³ Um »schlechte Einflüsse« vom »körperlichen Selbst« fernzuhalten, dürfen die Tao unangenehme Körperempfindungen nicht an sich heranlassen. Körperliche Probleme wie Schmerzen und Alterserscheinungen werden deshalb nach Möglichkeit »nicht weiter beachtet« (*jiozayan*) oder »vollständig [aus dem Inneren] entfernt« (*topikabobwa*⁴).

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.

Emotionale Geschichte 2; erzählt von Frau (53 Jahre).

- 1 Diese verunreinigenden Kleinstpartikel kann man sich als mikroskopisch kleine Staubkörner oder Schlammartikel vorstellen.
- 2 Auch die chinesische Alltagssprache, der ich mich in meiner Kommunikation mit den Tao hauptsächlich bediente, vermag westliche psychologische Konzeptionen nicht genau wiederzugeben. Wenn ich Informanten bei der Erhebung 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 »gewahr 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.
- 3 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 Markierung des Negativen bei den Tao. Positive Normalzustände werden (zumindest verbal) nicht hervorgehoben.
- 4 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.

Selbiges gilt für den »Ärger« (*somozi*) eines ungehorsamen Kindes, die beleidigenden Worte anderer oder die eigenen schlechten Gedanken, die einem den Schlaf rauben und das »körperliche Selbst« lähmen. Hierüber 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 »rechtschaffene Gesinnung« (*apiya so nakenakem*) verfügt und darüber hinaus möglichst wenig fühlt, da Emotionalität an sich negativ bewertet wird.

Ich wende mich nun 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 Darmregion angesiedelte *onowned* (»tiefstes Inneres«) und das weiter oben in der Brustregion residierende *nakenakem* (etwa: »Sitz der normkonformen Gedanken und Gefühle«). Beide Organe können sowohl fühlen als auch denken, ihnen entsteht 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 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 Herzen 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 einer Kontamination mit »schlechten Dingen« sozial verwerfliche Gedanken und Gefühle hervorbringen, die sich in normwidrigem Fehlverhalten bzw. in einem »schlechten Charakter« (*marahet so iyangey*) der betreffenden Personen niederschlagen. Das Denken und Fühlen des *nakenakem* orientiert sich idealerweise am *iawalam so tao* (etwa: »soziale Normen und Verhaltensetikette der Tao«), das auch die anzestralen Taburegelungen 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.⁵

5 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

Das Bauchorgan onowned

Jedes Individuum verfügt von Geburt an über ein onowned, das sich am besten mit »Innerem« (内心 *neixin*) oder auch »tiefstem Inneren« (心深處 *xin shenchu*) übersetzen lässt.⁶ Die in ihm enthaltenen »Dinge« sind für andere uneinsehbar, niemand kann sagen, was sich im »Inneren« eines anderen abspielt. Es besteht auch wenig Interesse daran, hierüber zu spekulieren. Das onowned ist ein größtenteils unreflektierter Teil des Selbst, der sich durch seine idiosynkratischen Impulse auszeichnet. Es führt ein Eigenleben und setzt manchmal seine verborgenen Wünsche und Begierden in Handlungen um, ohne dass die betroffenen Individuen diese Prozesse steuern könnten. Es 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 vorsprachlichen Ebene, etwa wenn ein Individuum »einen Wunsch hegt« (*inawey*) oder »etwas aus tiefstem Herzen begehrt« (*kakzeben*). 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*). 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« (*mabayo*), »Neid« (*ikeynanahet*), »Rachsucht« (*patonggalen*), übersteigerte »Lust« sowie »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 onowned haben kann, darf oder will, bleiben einige Facetten des »Inneren« diffus und unerklärlich. Die in ihm vorhandenen Dinge verfügen über ein unbestimmtes Potenzial, von dem man nicht wissen kann, ob es sich zukünftig artikulieren wird. Das onowned ist »das, was man noch nicht wissen kann« und somit qualitativ anders angelegt als das *nakenakem*, das mit dem althergebrachten »kulturellen Wissen« (*katentengan*) in Verbindung steht.⁷

innerhalb der austronesischen Welt häufiger anzutreffen ist. So beschreibt Mageo (1989: 181 und 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).

6 Onowned ist eine Reduplizierung von oned und gibt somit an, dass es viele verschiedene Facetten oder Zustände im »Inneren« eines Menschen gibt. Nach Rau und Dong (2006: 523) bedeutet der Begriff onowned (dort in der Schreibweise oneoned) »inner heart« oder auch »mind«.

7 Wie ich im letzten Kapitel dargestellt habe, verfügen die Tao über einen zyklischen Zeitbegriff, der sich darin äußert, dass Zukünftiges und Vergangenes in der Gegenwart vorhanden sind. Die Zeitenvermischung findet sich nicht nur auf der Makroebene des Kosmos, sondern auch auf der Mikroebene der »kulturellen Organe«, die auf unterschiedliche Weise mit diversen Geistwesen verbunden sind. Das *nakenakem*, in dem idealerweise das Wissen der Ahnen gespeichert wird, erstellt die Grundlage für fortlaufend neues und somit im Prinzip ewiges menschliches Leben. Dem onowned fehlt diese auf den Gruppenerhalt bezogene Orientierung, es bleibt aufgrund seines Strebens nach

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 bzw. Nichtzulassen von Gedanken und Gefühlen bis zu einem gewissen Grad selbst für die Beschaffenheit ihres »tiefsten Inneren« verantwortlich. Tao-Kinder müssen im Laufe ihrer Entwicklung lernen, sozial verwerfliche Impulse in ihrem »Inneren« zurückzuhalten. 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 über ein *marahet so onowned* verfügen, werden sowohl von ihren Angehörigen als auch von den übrigen Dorfbewohnern gemieden, da von ihnen ein kontaminierender Einfluss ausgeht. 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 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 Ingroup (und in gewisser Weise auch innerhalb des Dorfes) besteht das Ziel, dass sich die *onowned* der einzelnen Mitglieder (bzw. Dorfbewohner) einander 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 auf harmonische Weise nebeneinander existieren. Eine Angleichung der verschiedenen *onowned* kann jedoch – wenn überhaupt – nur temporär erfolgen, etwa wenn bei Ritualen große Mengen von Nahrung an alle Dorfbewohner verteilt werden.

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.⁸

Interessanterweise bildete einer meiner Informanten bei dieser Aufgabenstellung nur zwei Emotionscluster, die durch die Begriffe *apiya so onowned* und *marahet*

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* und *anito* sowie *pahad* und namentlich nicht hervorgehobener Körperseele basiert.

8 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.

so onowned repräsentiert wurden.⁹ 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.¹⁰

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« 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.

Marahet so onowned

Im Gesamtkorpus der von mir erhobenen emotionalen Geschichten wird der polysemische Sammelbegriff *marahet so onowned* (»schlechtes Inneres«) von allen Emotionswörtern des *ciriciring no tao* mit insgesamt 97 Nennungen mit Abstand am häufigsten verwendet.¹¹ 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«, »(unterdrückten) Ärger«, »Angst«, »Sorge«, »Scham«, »Neid«, »Hochmut«/»Stolz«, »Gier« sowie alle affektiven Zustände eines generellen physischen Unwohlseins. 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«.¹²

9 Ich bat meine Informanten, für jedes gelegte Cluster einen Begriff auszuwählen, der dieses repräsentiert. Die übrigen Informanten bildeten acht (viermal), sieben (einmal) und vier (einmal) Emotionscluster.

10 Ein Dendrogramm der beim *pile sorting* gelegten Emotionswörter bestätigt diese Sichtweise. Da meine Daten jedoch statistisch nicht repräsentativ sind, 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 »Niedergeschlagenheit« beinhaltet. Im positiven Bereich werden Emotionen wie »Respekt«, »Dankbarkeit«, »Begehren«, »Liebe«, »Ruhe«, »(Selbst-)Reflexion«, »Freude«, »Mitleid«, »Verlegenheit« und »Scham« angesiedelt.

11 Wenn man alle mit dem Begriff *marahet* im Zusammenhang stehenden Emotionswörter hinzuzählt, komme ich sogar auf 168 Einträge. *Marahet* hat, wenn es allein steht, die Bedeutung »etwas ist verboten«, der Begriff weist 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 ciriciring* (»dreckige Sprache«), *marahet ta vazvazey* (»schlechte Dinge« bzw. »schlechte Ereignisse«, *marahet so moin* (»böses Gesicht«) sowie als Adjektiv/Adverb (z. B. *yamarahet o pimasadan*: »die Pflanzen sind schlecht gewachsen«) vor.

12 Der Begriff *marahet so onowned* wird in Rau und Dong (2006) nicht aufgeführt, was mich verwundert, da er in meinem Material so prominent vertreten ist. Dort findet sich lediglich ein Eintrag zu *lahet* (2006: 502), das in der mir bekannten Sprechweise *rahēt* geschrieben werden müsste. Rau und Dong

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 fließendes Wasser verfügt, die Alkoholsucht die Lebensqualität beeinträchtigt oder ältere Personen keine eigenen Kinder haben. Auch »Langeweile« (*yamangaotok*), eintönige 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*) durch andere ausgesetzt ist oder von diesen in irgendeiner Weise »schlecht behandelt« (*jvasnesnekan*) wird. Eine respektlose Behandlung liegt vor, wenn ein Tao von anderen ausgeschimpft, verflucht oder geschlagen wird, aber auch, wenn Personen ihren spezifischen Aufgaben nicht nachkommen (z. B. keine Nahrung für die Haushaltsmitglieder beschaffen). Schlechte Gefühle werden ferner geweckt, wenn jemand von anderen »betrogen wird« (*ni civitan*; *ni manivet so tao*) oder wider Erwarten vom Nahrungsaustausch ausgeschlossen wird. Außerdem gilt es als unhöflich, jemanden anzuschreien, respektable ältere Personen nicht zu grüßen oder etwas gewaltsam an sich zu reißen (36 Nennungen).

Das *Marahet-so-onowned*-Gefühl »verachteter«/»schikaniertes« Personen stellt eine diffuse Mischung aus »unterdrücktem Ärger« (*somozi do onowned*) sowie einem »schmerzenden Inneren« (*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 Kapitel 4, Abschnitt *Genderrelationen*). Die globale Ausgrenzung »verachteter« Personen führt dazu, dass fürsorgliche Sozialbeziehungen zum Erliegen kommen und die betreffenden Individuen »Angst« (*maniahay*) empfinden, da ihr »körperliches Selbst« (*kataotao*) nun nicht mehr regelmäßig mit lebensnotwendiger Nahrung versorgt wird und ihr dauerhaftes Alleinsein die *anito* herbeilockt.

Die Mitglieder einer Haushaltsgruppe sind in vielerlei Hinsicht voneinander abhängig, sie können ihr Überleben nur sicherstellen, wenn sie als Einheit auftreten und ihre »Sorgen und Ängste miteinander teilen« (*alalow*; *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 vertrocknet, antagonistische Gegner sich »widerrechtlich Felder aneignen« (*teymagom*), Kinder »nicht gehorchen« (*jimangamizing*), Haushaltsangehörige

übersetzen *málahet* mit 很不好 (*hen buhao*), 很壞 (*hen huai*) bzw. als *not good, bad* und *ateyláhet(ji)* als 非常髒 (*feichang zang*), 很不好 (*hen bu hao*), 太壞 (*tai huai*), 最壞 (*zui huai*) bzw. als *extremely bad*. Aus der chinesischen Übersetzung 非常髒 (*feichang zang*) ergibt sich außerdem die bei Rau und Dong nicht aufgeführte englischsprachige Übertragung *very dirty*.

krank werden oder sterben¹³, wertvolle Gegenstände abhandenkommen oder Familienmitglieder nach Einsetzen der Dämmerung noch nicht nach Hause zurückgekehrt sind¹⁴. Heutzutage bereitet den Tao auch die Ausbildung der Kinder »Kopfzerbrechen« (*marahet o oo*), da hierfür in der Regel kein Geld vorhanden ist (22 Nennungen).

Nach Auffassung der Tao wird ein Haushalt von Schicksalsschlägen ereilt, wenn sich deren Mitglieder fehlverhalten. Anlässe, die zu *alalow* führen, sind deshalb ebenso »Angst« (*maniahey*) wie »Scham« (*masnek*) 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 ständiger Vorsicht und emotionaler Mäßigung. Die Tao sagen, dass man nicht allzu ausgelassen 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, 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 zu einem *marahet so onowned* führen. Wie ich dargestellt habe, befindet sich das »körperliche Selbst« in akuter Gefahr, wann immer die Freiseele nicht bei ihm weilt. »Angst« vor Seelenverlust besteht, wenn Personen sich »erschrecken« (*maogto*), unter andauernden »Angst«-Zuständen leiden oder mit verunreinigenden Substanzen in Berührung kommen (sechs 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.

Dimensionen von Angst und Scham und ihre Lokalisierung im körperlichen Selbst

Die kulturspezifischen Appraisals, die zum Erleben von *marahet so onowned* führen, lassen sich in eine soziale und eine 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«-Gefühl. In der sozialen Dimension, die primär auf die Verwandtschaftsgruppe und die Dorf-

13 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 Nahrungsengpässe.

14 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.

gemeinschaft ausgerichtet ist, kommt dem moralischen »Scham«-Gefühl sowie den »Angst«/»Scham«-Mischformen *manig* und *mamo* ein zentraler Stellenwert zu.

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« resultiert aus der 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 von unangenehmen »Scham«-Gefühlen 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.¹⁵

Interessanterweise kann man im *ciriciring 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 Markierung des Negativen in der Tao-Kultur basiert letzten Endes auf der Abwesenheit von *pahad* 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« eng mit Körperscham verbunden, die sich bei den Tao zusätzlich durch körperliche »Schwäche« (*jimoyat*) und mangelnde Körperbeherrschung ausdrückt (siehe Kapitel 14, Abschnitt *Mangelnde Körperbeherrschung*). 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 »hineingelegt werden« (*pangain do onowned*).

15 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 *Ärger-Regulation*).

Es gibt eine Reihe von Gefühlsregungen, die mit einem *marahet so onowned* in Verbindung stehen, aber separat bezeichnet werden können. Schmerzen können nicht nur im Körper, sondern auch im »Inneren« eines Menschen empfunden werden, man sagt dann »das Innere schmerzt« (*meynge o onowned*). Hierunter ist ein permanenter Zustand des »Grübelns« (*pannaknakman*) zu verstehen, der sich wie Kranksein anfühlt. Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit für *meynge o onowned* ist »traurig sein« (難過 *nanguo*). Im *ciriciring no 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 (siehe Kapitel 15).¹⁶

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 auf als *marahet so onowned*.¹⁷ Das *Apiya-so-onowned*-Gefühl ist immer auf das »körperliche Selbst« (*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, »fühlt sich ihr Inneres gut an«. Vor allem aber »geht es dem Inneren gut«, wenn reichlich Nahrung vorhanden ist. Tao-Männer frohlocken innerlich, wenn sie Fische fangen, weil sich die Mitglieder ihres Haushalts an diesem Tag »satt essen« (*mabsoy*) können. Frauen und Kinder »freuen sich« (*masarey*), wenn die Männer mit ihrem Fang nach Hause kommen und »empfinden Dankbarkeit in ihrem Inneren« (*somarey so onowned*). Eine regelmäßige Versorgung mit 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 Taropflanzen, das Anwachsen der Ziegenherden, 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 rechtschaffene Gesinnung« (*apiya so nakenakem*) zurückführen, die von den Ahnen mit ihrem Segen belohnt wird (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch*).

16 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.

17 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 amiznen* (»gut anzuhörende Sprache«), *apiya a tao* (»hübscher Mensch«) oder *yapiya piyalalamen* (etwa: »guter Zeitvertreib« oder »amüsant«).

Wenn Tao-Männer auf dem Meer fischen 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.¹⁸ Um das überlebenswichtige *Apiya-so-onowned*-Gefühl zu erzeugen, trinken die meisten Tao-Männer vor derartigen Tätigkeiten Alkohol.¹⁹ Der Alkoholgenuss bewirkt, dass ihr »Inneres gefestigt ist« (*mapaned so onowned*) und »in einen ruhigen Zustand« (*mahanang so onowned*) versetzt wird. »Festigung« und »Ruhe« sind notwendige Voraussetzungen, um die Freiseele an das »körperliche 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.²⁰

Transformation von *somozi do onowned* in etwas Gutes

Bei den Tao ist der Einfluss des Wetters auf die Gemütsverfassung der Menschen besonders stark ausgeprägt. Bei »schlechtem Wetter« (*kakawan yamalahet*) kann keine Nahrung produziert werden, da kalte Winterwinde, Stürme und tagelange Regengüsse ein Verlassen des Wohnhauses verhindern (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 »schlechtes Inneres« 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 Meeresoberfläche ist wieder ruhig, 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. Ein »Sicherheitsgefühl« (*mahanang so onowned*) stellt sich ein, weil im »gleißenden Sonnenschein« (*ararow*) von den lichtscheuen *anito* keine Attacken zu befürchten sind.

Auch führt die Wiederaufnahme der Nahrungsmittelproduktion bei gutem Wetter dazu, dass die Tao sich nach Tagen des Wartens endlich wieder als »wirkungsmächtig« (*moyat*) erfahren können. Denn um sich des eigenen Funktionswertes zu vergewissern, ist es notwendig, die selbst erwirtschafteten oder erbeuteten Lebensmittel in den Händen zu halten. Vor allem durch harte körperliche Arbeit bekommen die Tao die problematischen Gefühlsregungen in ihrem »Inneren« unter Kontrolle.

18 Eine ähnliche Situation besteht, wenn die Tao ohne Begleitung nach Taiwan reisen oder nachts allein am Friedhof vorbeigehen müssen.

19 Die kulturelle Notwendigkeit, über ein »gutes Inneres« zu verfügen, ist einer der Hauptgründe, weshalb heute auf Lanyu ein 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.

20 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. In diesem Fall kann es vorkommen, dass sie von anderen als »ängstlich« oder »zaghaft« (*yalikey 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*.

Der »im Inneren verborgene Ärger« (*somozi do onowned*) darf im Dorf nicht freigesetzt werden, weil die sozio-normativen Regeln der Altershierarchie sowie die sozial-relationale Orientierung der Tao dies nicht erlauben (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Altershierarchie*). »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« und »Stolz«²¹ anstelle von »Ärger«, »Neid« und »Rachsucht« empfindet.

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«. 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 jedoch allmählich an Bedeutung verliert.²² 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 frühzeitig an der Nahrungsproduktion beteiligen mussten, um zur Absicherung ihres Haushaltes beizutragen. Aufgrund der schrumpfenden Bedeutung der Feldarbeit sowie auch der mangelnden Gelegenheiten hierfür besteht für jüngere Generationen heute 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.

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

21 Die Tao dürfen nicht offen zeigen, dass sie »stolz« (*mazwey*) sind, weil sich der Einzelne nicht über die Gruppe erheben darf. Aus diesem Grund muss das »Stolz«-Gefühl als »(gegenseitige) Freude« (*masarey*) maskiert werden.

22 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.

Normen des *iwawalam so tao*. Da jede Verwandtschaftsgruppe sich selbst eine »gute Denk- und Fühlweise« (*apiya so nakenakem*) bescheinigt und Fehlverhalten 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 »nicht beachtet« (*jiozayan*), erfolgreich abgewehrt (was zu einer »Ärger«-Reaktion führt) oder aber im »tiefsten Inneren« verborgen. Da sich die eigene »Scham« einem offenen Diskurs entzieht, beschränkt sich das »Scham«-Konzept der Tao auf seine sozial-relationale Komponente.²³ Dies wurde u. a. 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.

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 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 Dorfföflichkeit streiten, »dreckige Sprache« benutzen oder gar handgreiflich werden, »tratschen« (*ikazyiak*) die Dorfbewohner 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 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 Peergruppe anwesend sind, entsteht ein positives soziales Klima, in dem selbst Kinder aus verfeindeten Verwandtschaftsgruppen friedlich miteinander spielen. In der Dorfföflichkeit werden die Tao zu Gleichen unter Gleichen, bestehende Differenzen treten in den Hintergrund.

Die Tao sagen, dass jüngere Kinder von allen Dorfbewohnern gemeinsam beaufsichtigt und in wichtigen Dingen unterwiesen werden. Diese Aussage muss jedoch relativiert werden, weil kollektive Fürsorglichkeit im Umgang mit Kindern nur unter optimalen Bedingungen innerhalb der Dorfföflichkeit zu beobachten ist. So kann es sein, dass ein Mann das Kind seiner Feinde vor den versammelten Dorfbewohnern »ermahnt« (*nanaon*), nicht auf der Hafenmauer entlangzuturnen, weil dieses Verhalten gefährlich 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. Angehörige antagonistischer Gruppen verhalten sich zueinander nur dann auf prosoziale Weise, wenn die »schützenden Augen der Scham« über sie wachen. Aus

23 Die Tao-Gesellschaft steht demnach im scharfen Kontrast zu vielen westlichen Gesellschaften, in denen »Scham« überwiegend negativ evaluiert wird, weil die eigenen Gefühle im Vordergrund stehen und die sozial-relationale Komponente hinter diesen zurücktritt.

Kinderperspektive ist das Verhalten von Personen der Outgroup (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 ein sozialräumlicher 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. Während soziales Verhalten im Zentrum durch die soziokulturellen 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 Abschnitt *Ärger-Regulation*). Der Pfad in die Wildnis führt von der sichtbaren Domäne der lebenden Menschen in das unsichtbare Reich der Geistwesen. Wenn sich Angehörige nicht verwandter oder antagonistischer Verwandtschaftsgruppen in der Wildnis begegnen, ist feindseliges Verhalten nicht ausgeschlossen. Unbeobachtete Momente werden ausgenutzt, um persönlichen Gegnern zu schaden. Die Bandbreite böswilliger Handlungen reicht von verbalen Beleidigungen bis hin zu Tötungsversuchen. Personen, die in der Wildnis von ihren Feinden schikaniert wurden, können hierüber im Dorf nicht sprechen, weil es keine Mitwissenden gibt, die den entsprechenden Vorfall bestätigen könnten.

Ein *marahet so onowned* stellt sich ein, wenn die Tao intensiven »Angst«- und »Scham«-Gefühlen 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 Inneren« genau andersherum, denn hier steht die soziale Inklusion im Vordergrund. Das übergeordnete Ziel menschlicher Aktivität ist deshalb das sichere Eingebundensein in die soziale Gruppe.

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 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, 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« ferngehalten werden, weil der Einzelne in der sozialen Situation »gehemmt« (*kanig*) ist und sein Verhalten an die sozialen Normen anpasst (bzw. weil die *anito* sich vor Menschenansammlungen fürchten). 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.²⁴

Überwindung von Angst und Scham durch kulturelles Wissen

Die Tao fühlen sich außerdem *apiya so onowned*, wenn sie über ein »wissendes Inneres« (*katengan so onowned*) verfügen. Das »Wissen« (*katentengan*), das sie »in ihr Inneres hineinlegen« (*pangain do onowned*), bewirkt, dass ihr *onowned* auch in schwierigen Situationen »ruhig bleibt« (*mahanang so onowned*) und nicht in Erregung versetzt wird. 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 beispielsweise 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 wieder zum Gedeihen bringen kann.

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 u. a. darin aus, dass sie Gefahrensituationen trotzen und nicht mehr vor diesen davonlaufen. Der Prozess der »Angst«- und »Scham«-Überwindung ist mit positiven Gefühlen behaftet. Heranwachsende, die diese Aufgaben gut meistern, fühlen sich *apiya so onowned*. Wenn ältere Kinder oder Jugendliche zunehmend besser in der Lage sind, eigene Bedürfnisse zu regulieren und eine sozial-relationale Denkweise zu entwickeln, bezeichnet man ihr »Inneres« als *makaveyvo so onowned*. Das bedeutet, dass ihr *onowned* nun »reif« (成熟 *chengshou*) geworden ist und sie in der Lage sind, Entscheidungen »auf sich alleine gestellt« (*maveyvo*) zu treffen. Wenn ein älteres Geschwisterkind versteht, dass es einem jüngeren das Spielzeug geben muss, weil dieses ansonsten weint, 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 mit einem Statuszuwachs einhergeht. Wer *makaveyvo* ist, »versteht die Dinge« und »kann sich Sachen ausdenken«.²⁵

24 Die Tao dürfen keine Anzeichen von »Angst« oder »Schwäche« zeigen, weil dies beschämendes Verhalten durch andere 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 Grundscenarien ergeben sich zahlreiche soziale Situationen, in denen die beiden moralischen Gefühle »Angst« und »Scham« miteinander verschmelzen.

25 Des Weiteren kann das *onowned* »anwachsen und groß werden« (*rako so onowned*), sich aber auch wieder »zusammenziehen und schrumpfen« (*yalikeyo onowned*). Je mehr Wissen ein Mensch in seinem »Inneren« ansammelt, desto größer wird das *onowned*. Eine Person mit einem *rako so onowned* »verhält sich anderen gegenüber auf höfliche Weise« (*manganyanig*), weil sie ihr Verhalten am *iwa-walam 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«. Der Umstand, dass Kinder »es lieben, wütend zu werden« (*masosolien*), ist ein Ausdruck ihres »kleinen Inneren« (*yalikeyo 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

Das Brustorgan *nakenakem*

Das *nakem*²⁶ oder *nakenakem*²⁷ ist das zweite kulturelle Organ, das näher beschrieben 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. Es wird in der Brust lokalisiert und gilt als ein transzendentaler Aspekt des physischen »Herzens« (*taoz*).²⁸ 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.²⁹ 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.

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 rechtschaffenen 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 rechtschaffene Gesinnung« beibehält.

Das Denken und Fühlen des *nakenakem* orientiert sich idealerweise an den sozialen Normen des *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 Brustregion oberhalb des *onowned* angesiedelt ist. Die mit dem »tiefsten Inneren« verbundenen unreinen Verdauungsprozesse der Bauch- und Darmgegend üben keinen direkten Einfluss auf das *nakenakem* aus. Der moralisch verwerfliche 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 binären Oppositionen *oben* und *unten*, *rein* und *unrein* sowie *moralisch*

»zusammenschrumpfen«, etwa wenn diese »Angst« oder ein »gruseliges Gefühl« (*maliliw na kama-spet*) vor einer bestimmten Sache, Tätigkeit oder einem Ort empfinden. So wird etwa ein Mann, der »Angst« hat, zu einer Arbeitstätigkeit in der »Wildnis« aufzubrechen, von seinen Angehörigen als Feigling beschimpft.

- 26 Der Begriff *nakem* existiert auch in anderen philippinischen Sprachen, so bezeichnet er etwa im Ilukano »soul consciousness, mind, and intellect« (Apostol 2010: 269).
- 27 *Nakenakem* ist die reduplizierte Form von *nakem*, durch die angedeutet wird, dass das Brustorgan über diverse Inhalte verfügt.
- 28 In seltenen Einzelfällen lokalisierten meine Informanten 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.
- 29 Rau und Dong (2006: 513) übersetzen *nakenakem* außerdem mit »im Herzen« (心裡 *xinli*), »Absicht« (心意 *xinyi*) und »Bedeutung«/»Meinung«/»Wille« (意思 *yisi*).

»gut« (*apiya*) und moralisch »schlecht« (*marahet*) herleitet (vgl. Kapitel 5, Abschnitte Bösartige Geistwesen und Körperseele).

Bei den Inhalten des *nakenakem* 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 Gefühls 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 über die Fähigkeit zur Selbstkontrolle und ist dazu befähigt, als emotionsregulatorische Instanz aufzutreten (s.u.). Es gibt im *ciricing no tao* eine Reihe von Redewendungen, die auf die Fähigkeit des *nakenakem* zur volitionalen Kontrolle verweisen. So kann eine Person »bewusst [bestimmte Inhalte] in ihr *nakenakem* hineinlegen« (*ipeypangayan do nakem*), sich einer Selbstprüfung unterziehen (*kalen so nakem*; wörtlich: »das eigene Herz suchen«), »nachdenken« bzw. »sich etwas ausdenken« (*manakem*) oder »Selbstreflexion betreiben« (*pannaknakman*).³⁰

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 böartigen *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 iyanagey*) niederschlägt. »Moralisch rechtschaffenes« und »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.

Erwerb kulturellen Wissens durch Sprache

Die Inhalte des *nakenakem* artikulieren sich im »Verhalten« (*iyangey*) der Menschen, wobei die Tao zwischen »gewählten Verhaltensweisen« (*ahapansya*) und »sprachlichem Ausdruck« (*imimincin*) unterscheiden. Die Befähigung des *nakenakem* zur »Sprache« (*ciring*) ist ein zentraler Unterschied zum *onowned*, dessen Gefühlsregungen kaum verbalisiert werden können. Das Medium Sprache ermöglicht dem *nakenakem*, kulturelles

30 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 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 vermisst. Auch kann ich mir »vorstellen« (*manakem*), wie ich zukünftig die Tao-Sprache erlernen werde, und bei dieser Vorstellung große Freude empfinden. Es ist wichtig, die eigenen Gedanken zu kontrollieren und nach Möglichkeit »nur Gutes zu denken/zum empfinden« (*apiya so pannaknakman*). 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.

Wissen 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« 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 Taburegelungen enthält. Erstere dienen dazu, den Tao Wege aufzuzeigen, wie sie »[mit anderen Menschen] auf höfliche und respektvolle Weise verkehren« (*macikakanig*) können, um friedliche Sozialbeziehungen zu unterhalten und Konflikte mit anderen zu vermeiden.³¹ Letztere regeln, wie sich die Tao gegenüber den diversen Geistwesen und kosmischen Entitäten in ihrer Umgebung zu verhalten haben.³² Das *iwawalam so tao* ist wie ein kultureller Leitfaden. Wer seine Lebensführung an ihm ausrichtet, kann sich des Wohlwollens der Ahnen gewiss sein. Die moralischen Gefühle »Angst« (*maniahey*) und »Scham« (*masnek*) bewirken, dass sich die Tao auf normkonforme Weise verhalten und die von den Ahnen erlassenen Gesetze anerkennen. Das Gefühl der »Scham« richtet sich hierbei auf das soziale Gemeinwesen der Tao, das Gefühl der »Angst« auf den Umgang mit geistartigen Lebensformen. Ebenso wie die Grenzziehung zwischen *tao* und *anito* bisweilen schwerfällt, verschmelzen auch die beiden moralischen Emotionen zu einer die gesamte Lebensspanne überdauernden »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*). Deren prozesshafte Überwindung beginnt mit dem Einsetzen des kindlichen Spracherwerbs, der zugleich eine notwendige Voraussetzung darstellt, um das eigene *nakenakem* zu entwickeln und zu kultivieren.

Die im *nakenakem* enthaltene Sprache 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 Weise vollzogen werden dürfen. Es ist unbedingt erforderlich, dass der »sprachliche Ausdruck« (*imimincin*) eine »Übereinstimmung von Wort und Tat« (言行一致 *yanxing yizhi*) erzeugt, da unbedacht gewählte Worte gravierende Auswirkungen auf das physische und soziale Leben der Tao nach sich ziehen 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 gegen deren Enkel gleich, weil ihre 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

31 Zur Verhaltensetikette des *iwawalam so tao* gehört z.B., dass jüngere Personen ältere auf korrekte Weise als erstes zu grüßen haben, dass jüngere Personen älteren nicht offen widersprechen dürfen und dass Fische zu gleichen Teilen unter der Bootsmannschaft aufgeteilt werden müssen.

32 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. Zu den Taburegelungen gehört z.B., dass Frauen während der Fliegende-Fische-Saison das Meerwasser nicht berühren dürfen, dass bestimmte Unglück verheißende Worte nicht ausgesprochen werden dürfen und dass der Verzehr getrockneter Fliegender Fische auf wenige Monate im Jahr beschränkt ist.

iyakan nicht mehr nachkommt.³³ Die Angehörigen einer Haushaltsgruppe müssen in vielen Kontexten unbedingt in der Wir-Form sprechen, um Einigkeit auszudrücken und auf sprachlicher Ebene zu demonstrieren, dass alle Haushaltsmitglieder noch am Leben sind. Auch darf man die Anzahl der in einem Haushalt lebenden Kinder nicht durcheinanderbringen; dies entspräche einem Todesurteil (siehe meine Ausführungen zum Sprachsystem in Kapitel 10, Abschnitt *Distale Sozialisationsstrategien*).³⁴

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 Personen empfiehlt es sich deshalb, zu schweigen und sich in »Bescheidenheit« und »Zurückhaltung« (*pahekehen o onowned*) zu üben.

Entwicklung des *nakenakem*

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 des kindlichen *nakenakem* drückt sich darin aus, dass kleine Kinder häufig weinen und/oder »wütend« (*somozi*) werden. Da Kinder es noch nicht gelernt haben, innere 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*) noch nicht als vollwertige Mitglieder der sozialen Gemeinschaft angesehen. Ihr geringer sozialer Status erfordert eine permanente Unterordnung gegenüber respektablen älteren Personen. Nach Einschätzung mehrerer Informantinnen (die ich durch eigene Beobachtungen bestätigen kann) leiden viele Tao-Kinder unter einem »geringen Selbstwertgefühl« (自我矮化 *ziwo'aihua*).³⁵ Die

33 Verheiratete Frauen müssen zudem 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 gegen ihn aus.

34 Wenn eine Haushaltsgruppe 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 Bewohner in ihrer Existenz negiert.

35 Beim »Selbstwertgefühl« handelt es sich um ein westliches Konzept, das ins Chinesische übersetzt wurde und keine Entsprechung im *ciriciring no tao* aufweist. Psychische Problemlagen können von vielen Tao nur schlecht erfasst werden, da in ihrem eigenen 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

negative Sichtweise auf das eigene Selbst ist ein Ausdruck der frühkindlichen »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) bei den Tao, die in einem langwierigen, kulturell vorstrukturierten Prozess überwunden werden muss. Dieser verläuft parallel zur Entwicklung des *nakenakem*, das durch die Akkumulation kulturellen Wissens allmählich in allen Lebenslagen Orientierung findet. In dem Maße, in dem die Tao kulturelles Wissen erlangen, sinkt auch das Ausmaß der von ihnen empfundenen »Angst« und »Scham« – zumindest bei Beibehaltung des traditionellen Entwicklungspfades.

Die Freiseele eines Neugeborenen verweilt in den ersten Lebensmonaten beim *nake-nakem* 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.³⁶ Dem *nakenakem* kommt die äußerst wichtige Rolle zu, die diversen Bestandteile des fragmentierten Selbst so aufeinander abzustimmen, dass sie eine intakte und überlebensfähige Einheit bilden. Zu dieser Leistung ist es allerdings nur in seinem guten Zustand befähigt.

Erst wenn Säuglinge Reaktionen zeigen, die darauf hindeuten, dass sie einen Verstand entwickelt haben, ist die Anwesenheit des *nakenakem* für andere spürbar. Dies ist der Fall, wenn man am Blickverhalten kleiner Kinder ablesen kann, dass sie ihre Eltern erkennen. Da das *nakenakem* vor allem mit Sprache assoziiert wird, ist das Aussprechen von »Papa« und »Mama«³⁷ ein weiterer wichtiger Meilenstein seiner Entwicklung. Aufgrund der fortschreitenden kognitiven Reifung ihres Gehirns sind kleine Kinder immer besser in der Lage, sprachliche Äußerungen zu verstehen. Die Bezugspersonen setzen älteren Säuglingen und Kleinkindern ständig neue Grenzen, indem sie diese »belehren« oder ihr Fehlverhalten durch ein »Das darf man nicht!« markieren.

Die Bewohner von Iranmeylek sind sich darüber einig, dass das *nakenakem* ihrer Kinder nach dem Abschluss der lokalen Grundschule mit etwa 12 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

kann zum Teil 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.

36 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 7 Monaten aus eigener Kraft sitzen können, bindet man ihnen eine »Kette« (*zaka*) um den Hals, an der verschiedene Perlenarten 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 eine Kette tragen, können sie mit nach draußen genommen werden. Zuvor verbringen sie die meiste Zeit im Inneren des Hauses.

37 Heutige Tao-Kinder nennen ihre Eltern auf Chinesisch *baba* (爸爸) und *mama* (媽媽). Auf Tao sind die entsprechenden Bezeichnungen *ama* und *ina*. (Sie sind auch in den Namensbestandteilen der Eltern, *Siaman* und *Sinan*, enthalten.)

ihrer *onowned* zunehmend besser regulieren, auch fallen sie nicht mehr ohne Weiteres auf die bösen Machenschaften der *anito* herein. Das Problem junger Tao besteht darin, dass sie aufgrund ihres Eingebundenseins in das System der staatlichen Ganztagschule³⁸ den kulturell vorgegebenen Entwicklungspfad entweder gar nicht oder nur 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.³⁹

Ohne praktische Arbeitserfahrung 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. Das *nakenakem* gilt nach traditioneller Auffassung erst dann als vollständig ausgereift, wenn Personen aus eigenem Antrieb in die Wildnis vordringen, um als autonome Versorger Nahrungsmittel für die Gruppe zu produzieren. Erst durch die aktive Teilhabe am Nahrungstausch werden die Tao als soziale und somit vollwertige Personen angesehen. Das Wissen um die richtigen Arbeitsschritte und die beim Ausüben diverser Tätigkeiten zu beachtenden Tabus muss den Novizen allerdings zuvor durch eine gleichgeschlechtliche Person aus ihrer Verwandtschaftsgruppe (idealerweise Vater oder Mutter) vor Ort vermittelt werden, da sie sich all diese Dinge, über die im Dorf nicht gesprochen wird, nur bedingt selbst aneignen können. Das Überwinden der kindlichen Abhängigkeit bedarf der Intervention anderer, die von den betroffenen jungen Tao als Wohltäter angesehen werden.⁴⁰ Das autonome Wirtschaften an der Küste oder auf den Feldern setzt ferner voraus, dass Personen über ausreichend »Courage« (*mavohwos*) verfügen, um den dortigen Gefahren zu trotzen. Wenn sie unerwartet auf böswillige Geistwesen treffen, darf sich ihr *nakenakem* nicht beirren lassen, es muss aus seinem Fundus die richtige

38 Nach dem Abschluss der Grundschule folgt ein obligatorischer dreijähriger Besuch der Mittelschule im Inselhauptort Yayo. 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 Ferien in ihr Heimatdorf zurück. 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 Arbeitsmöglichkeiten verwehrt blieben.

39 Junge Tao werden von älteren Tao bisweilen ausgelacht, wenn sie *ciriciring no tao* fehlerhaft sprechen. Dieses Verhalten führt dazu, dass sich junge Tao häufig nicht trauen, ihre Muttersprache aktiv anzuwenden (siehe Kapitel 14, Abschnitt *Sprachliche Anomalien*).

40 Gleichaltrige Personen aus der Peergruppe kommen hierfür nicht infrage, da die Tao das Wissen ihrer Ahnen nicht an Fremde (*kadwan tao*) weitergeben. Das Wissen der Ahnen erreicht immer nur die direkten Nachkommen.

Verhaltensweise herausgreifen⁴¹, um die Freiseele an das »körperliche Selbst« zu binden und an einem Wegfliegen 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 Schreibtisch Tätigkeit 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 *makaveyyo a tao* einordnen lassen. Ein gravierender Unterschied zwischen Büroarbeit und der traditionellen Subsistenztätigkeit der Tao besteht darin, dass die Arbeit am Computer keine direkte 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.⁴²

Im Erwachsenenalter ist die Beschaffenheit des *nakenakem* die Grundlage für materiellen Wohlstand und gesellschaftlichen Status. Personen, die über ein *apiya so nakenakem* verfügen, gelangen aufgrund ihrer »moralisch rechtschaffenen Gesinnung« zu »kulturellen Reichtümern« (*meynakem*) (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch*).⁴³ In der traditionellen Kultur werden genderspezifische Lebensläufe vordefiniert, an denen sich die Tao zu orientieren haben, um Ansehen und Prestige in ihrer Gesellschaft zu erwerben. Ohne die ständige tatkräftige Unterstützung seiner Frau sowie auch der übrigen erwachsenen Haushaltsangehörigen ist es einem Mann nicht möglich, die einflussreiche Position eines *meynakem a tao* zu erlangen. Das *nakenakem* eines Menschen soll seine Denk- und Fühlbarkeit 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 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*). Heranwachsende fühlen sich zum ersten Mal »stolz« und »ruhmvoll« (*yakazwey*⁴⁴), weil sie in der Lage sind, ihren Eltern bei immer mehr Tätigkeiten zu helfen. Die Überwindung der frühkindlichen

41 »[Verhaltensweisen] herausgreifen« ist die wörtliche Bedeutung von *ahapansya*.

42 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* werden müsse (Originalaussage auf Englisch).

43 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 Personen ihre Vorhaben auf der Grundlage des *iwawalam so tao* planen und umsetzen. Materieller Wohlstand ist die Belohnung für ein Leben nach den Gesetzen der Ahnen.

44 *Yakazwey* deutet im Gegensatz zu *mazwey* eine von außen herbeigeführte Statusveränderung an. Das mit *yakazwey* verbundene »Stolz«-Gefühl übermannt die jungen Tao, es setzt plötzlich und auf heftige Weise ein.

»Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) ist nicht zuletzt an ihre fortschreitende körperliche Entwicklung gekoppelt, da die Erledigung vieler Arbeitstätigkeiten ein hohes Maß an »Kraft« und »Ausdauer« (*moyat*) erfordert, dass so in jüngeren Jahren noch nicht vorhanden war. Das *Yakazwey*-Gefühl darf in der egalitär ausgerichteten Tao-Gesellschaft jedoch nicht auf überhebliche Weise ausgelebt werden, da sich in der Dorfföflichkeit niemand über andere stellen darf. Personen, die Nahrungsmittel erbeutet oder produziert haben, treten in der Regel »bescheiden« (*paheklehen o onowned*) auf und reden nicht über ihre »Wohltaten« (*apiya so vazey*). Die Kraft und Stärke der Nahrungsgebenden wird nicht durch Worte, sondern die im System des Nahrungsaustausches zirkulierende sicht- und tastbare Nahrung zum Ausdruck gebracht. Die Reputation leistungsstarker Mitglieder basiert auf ihrer Fähigkeit, anderen Nahrung 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.⁴⁵ 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 Selbst« ruhig« (*ma-hanang*) zu stellen, um die Freiseele an einem panikartigen Wegfliegen zu hindern. Mit etwa 1 Jahr beginnt die Sozialisation des kindlichen *nakenakem*, bei der kulturelle Inhalte durch diverse affektive Praktiken sowie »Ermahnungen« (*nanaon*) 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 *zhahui de yuantou*). Die Metapher der Quelle ist 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 Anbauwissen verfügt. Wasser und Wissen sind die beiden Grundlagen des Lebens, weshalb sie zusammengehören (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen*). Einflussreiche

45 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. Kapitel 4, Abschnitt *Lebenslaufperspektive*). Bevor bei den Tao der Ernst des Lebens beginnt, leben viele junge Leute in einer Art verlängerter Jugendphase, die Parallelen zum tahitianischen *taure'are'a* aufweist (Levy 1973: 468f). Jugendliche genießen es, nicht mehr länger von 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. Kapitel 4, Abschnitt *Das Haus als Fokus auf Verwandtschaft*). 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.

alte Menschen 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. Ihr hoher sozialer Status währt jedoch nur so lange, wie sie körperlich fit und im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte sind. Nach dem Eintreten degenerativer Erkrankungen und Alterserscheinungen, die sich negativ auf ihre körperliche Leistungsfähigkeit sowie ihr normkonformes Denk- und Fühlvermögen auswirken, ziehen sie sich aus dem öffentlichen Leben zurück und verfallen wieder in einen Zustand zurückhaltenden Schweigens. Die wachsende »Scham« der Alten für ihr körperliches und geistiges Versagen bewirkt ihren allmählichen sozialen Rückzug, ihre Absonderung von der Welt der lebenden Menschen (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Lebenslaufperspektive*).

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, egozentrische) Züge aufweisen, wohingegen Personen in (ost)asiatischen Gesellschaften überwiegend einer kollektivistischen (oder auch: sozial-relationalen, interdependenten, soziozentrischen) 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 *onowned* die Sondersituation, dass sozial-relationale und autonome Orientierungen räumlich getrennt voneinander existieren. Wie bereits ersichtlich wurde, orientiert sich das *nakenakem* idealerweise am *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 stehen, werden sie von den Tao für gewöhnlich akzeptiert und geduldet. Im Folgenden werde ich jeweils einige Beispiele aus dem Alltag der Tao aufführen, um die sozial-relationale Orientierung des *nakenakem* und die autonome Orientierung des *onowned* eingehen-der zu besprechen.

Beispiele für die sozial-relationale Orientierung des *nakenakem*

Personen, deren Verhalten von den sozialen Normen abweicht, erfahren harsche Sanktionierungen durch die Angehörigen ihrer Ingroup sowie auch durch die übrigen Dorfbewohner. Das »Asoziale« (*marahet*) wird im Gegensatz zum »Normativen« (*apiya*) als Negativzustand überdeutlich gebrandmarkt: Wer faul ist, keiner Beschäftigung

nachgeht, ständig betrunken ist und über kein Wissen 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 hervorzuheben, müssen sich »moralisch rechtschaffene« (*apiya so nakenakem*) Personen durch demonstrative »Verachtung« von sich fehlverhaltenden Individuen abgrenzen. Sie tun dies, indem sie diese »nicht weiter beachten« (*jiozayan*), das »Gespräch mit ihnen meiden« (*jimacisirising*) und im Extremfall »nicht mehr mit ihnen zusammen essen« (*jimacikomikoman*) (siehe Kapitel 11, Abschnitt *Nichtbeachten*).

Die sozial-relationale Orientierung der Tao drückt sich u. a. im Gesprächsverhalten aus. Die in 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 beisammenzusitzen und Angelegenheiten für alle hörbar zu besprechen. Auf diese Weise entstehen keine Gerüchte und auch weniger Missverständnisse, die »Neid« und »Missgunst« (*ikyananahet*) im Dorf hervorrufen könnten. 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 Ingroup begegnet, wirft man ihr normalerweise im Vorbeigehen einige Bemerkungen zu, bleibt jedoch selten stehen, um längere Gesprächsinhalte auszutauschen. Auf diese Weise verhindern die Tao, dass sie »gegenseitige Hemmung/Verlegenheit« (*macikakanig*) empfinden. Von jüngeren Personen wird erwartet, dass sie ihr »Denken und Fühlen« an die von älteren Männern hervorgebrachte »Mehrheitsmeinung« (多數意見 *duoshu yijian*) anpassen. Personen, die anderer Auffassung sind, behalten diese in ihrem *nakenakem* zurück. Innerhalb der Ingroup 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.

Bereits in Kapitel 4 wurde erwähnt, dass individuelles Fehlverhalten nicht unbedingt dazu führt, dass derjenige, der sich falsch verhalten hat, sanktioniert wird, sondern dass die von den *inapowan* oder *tao do to* verhängten Strafen ebenso gut auch die Nachkommen bis in die dritte Generation treffen können. Erkrankt eine Person in jüngeren oder mittleren Jahren an Krebs, so ist eine mögliche Erklärung für dieses anormale Ereignis, dass ein direkter Vorfahre des oder der Erkrankten dereinst einen »Tabubruch« (*miraratenen*) begangen hat. Als sich während meines Feldforschungsaufenthaltes im Frühjahr 2011 die nukleare Katastrophe von Fukushima ereignete, stellten einige Tao unabhängig voneinander einen Kausalzusammenhang zwischen dem japanischen Massaker von Nanjing (1937–1938) und den Explosionen in den Reaktorblöcken her. Die vergangenen »schlechten Taten« (*marahet ta vazvazey*) der »Großväter« führten nach diesem Verständnis zu einer über deren »Enkel« verhängte Kollektivstrafe. Hieraus folgt, dass die Angehörigen einer Verwandtschaftsgruppe nicht notwendigerweise die Schmiede ihres eigenen Lebensglücks sind, sondern vielmehr über mehrere Generationen hinweg auf schicksalhafte Weise miteinander verbunden sind. Nach Tabubrüchen oder im »Jähzorn« (*somozi*) ausgestoßenen Flüchen empfinden viele Tao »Angst«

(*maniahey*), da ihre verwerflichen Worte im kosmischen Geschehen fortwirken und Verderben über geliebte andere bringen können.

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 zutage. Anders als bei der sozial-relationalen Orientierung des *nake-nakem* 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 demonstrativem »Ärger« (*somozi*) reagieren.

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« in diversen Situationen vor feindlichen Einflüssen schützen können. Das Befolgen der elterlichen Worte wird von den Bezugspersonen jedoch nicht unmittelbar kontrolliert. Kinder sind für die Umsetzung des Gesagten in hohem Maße selbst verantwortlich. Von 4-jährigen Kindern wird z. B. erwartet, dass sie ihre Körperhygiene allein betreiben und ihre Zähne ohne Erinnerung putzen.⁴⁶ Schmerzen und Krankheiten sind Zustände, die jeder mit sich selbst auszumachen hat (siehe Kapitel 15, Abschnitt *Umgang mit Schmerzen, Krankheitszuständen und Müdigkeit*). 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 Bereich der Nichteinmischung 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 unter größten Mühen auf ihre Felder humpelten und sich teilweise sogar kriechend fortbewegten, ohne dass andere Personen ihnen dabei halfen.⁴⁷ In der Tao-Gesellschaft

46 Die Einstellungen und das Verhalten von Bezugspersonen variieren heute je nach Bildung und Grad der Assimilation an die taiwanische 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 Iranmeylek bei den Großeltern aufwächst, sind nach wie vor in vielen Haushalten traditionelle Interaktionsformen zwischen Erwachsenen und Kindern anzutreffen.

47 Alte Leute können sich nur von anderen helfen lassen, wenn sie diesen hierfür eine Gegengabe zukommen lassen. Früher überreichten sie Kindern, die ihre Süßkartoffeln zurück ins Dorf trugen, ein

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 von Kleinkindern und verlieren somit alle im Laufe ihres Lebens erworbenen Statuspositionen.⁴⁸ Hochbetagte, schwache Alte versuchen deshalb so lange wie möglich, ihr Person- und Menschsein mittels der Kontrolle ihres *nakenakem* über die Prozesse ihres *onowned* aufrechtzuerhalten. 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.⁴⁹ 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.

In der traditionellen Lebensweise wurden Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen nicht geschlagen⁵⁰, da man ihre fragilen Seelen weder erschrecken noch in irgendeiner Weise frustrieren wollte. Unter allen Umständen sollte verhindert werden, dass die Freiseelen in einen panikartigen Zustand gerieten, sich vom »körperlichen Selbst« der Kinder lösten und wegflogen.⁵¹ Das heutige gelegentliche Schlagen der Kinder hängt nach Auskunft der Tao mit der neuen Lebensweise und dem mit ihr einhergehenden höheren Stresspegel zusammen. Gravierende Alkoholprobleme führen außerdem dazu, dass einige Bezugspersonen (zumeist Väter) ihren »Ärger« 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 Kinder etwas tun sollen, dies aber nicht wollen, wird in der Regel von Gewaltanwendung abgesehen. Andere Personen, egal ob Kinder oder Erwachsene, dürfen niemals zu einem bestimmten Verhalten gezwungen werden. Wenn Personen merklich betrunken sind und sich auf anormale Weise zu verhalten beginnen, raten ihnen

paar der geernteten Knollenfrüchte, um sich auf diese Weise bei den Kindern zu bedanken. Da Kinder heutzutage den Großteil der Woche in der Schule verbringen, gehört diese Form der sozialen Interaktion jedoch der Vergangenheit an.

- 48 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«-Gefühl (*masnek*) 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.
- 49 Wir finden bei den Tao somit eine Ethik des Handelns und keine des Seins (vgl. Throop 2010: 43).
- 50 Wenn die Tao sagen, dass sie ihre Kinder nicht schlagen, meinen sie damit, dass sie diese nicht verprügeln. Physische Sanktionen wie das Klapsen von älteren Säuglingen und Kleinkindern sind hingegen erlaubt. Sie sind an der Evozierung einer »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) beteiligt und dienen zudem der Abhärtung des »körperlichen Selbst« (siehe Kapitel 13).
- 51 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).

Verwandte und Freunde, dass sie nach Hause gehen sollen, um sich auszuruhen. Sofern die Betrunkenen nicht von selbst zur Einsicht kommen, ziehen sie unter gutem Zureden an ihren Armen, um sie in die richtige Richtung zu bewegen. Der dabei ausgeübte Druck ist jedoch niemals so stark, dass die Betroffenen das Gleichgewicht verlieren würden oder gezwungen wären, nachzugeben. Das behutsame Ziehen kann längere Zeit in Anspruch nehmen, bis die Betrunkenen sich schließlich von selbst entscheiden, nach Hause zu gehen. Trotz ihres betrunkenen Zustands wird ihnen eine autonome Handlungsweise zugestanden, sie werden nicht gegen ihren »inneren Willen« (*kakzeben*) von den anderen abgeführt. Auf ähnliche Weise zieht man auch »trotzige« (*masosolien*) Kinder an der Hand hinter sich her. Die angewandte Zugkraft ist dabei niemals stärker als die Kinder, d. h., sie könnten ggf. stehen bleiben und sich widersetzen. Es ist letztlich die autonome Entscheidung der Kinder, den Bezugspersonen zu folgen. Während meiner Feldforschung habe ich kein einziges Mal beobachtet, dass Kinder von ihren Bezugspersonen gewaltsam gepackt und gegen ihren Willen an einen anderen Ort geschafft wurden.

Nur das *nakenakem* gilt im Sozialisationsprozess als formbar, das *onowned* entzieht sich nach Auffassung der Tao jeglicher Modifizierung von außen. Es ist es deshalb wichtig, dass Kinder, die »in ihrem Herzen etwas begehren« (*kakzeben*) oder »nach einem bestimmten Nahrungsmittel lechzen« (*kakdain*), ihre Wünsche erfüllt bekommen. Anderenfalls entsteht ein »schlechtes Gefühl in ihrem Inneren« (*marahet so onowned*), das eine gefährliche Unruhe in ihrem »körperlichen Selbst« erzeugt.

Da sich die Anwendung von Zwang bei den Tao aufgrund kulturspezifischer Seelenvorstellungen verbietet, ist es wichtig, diffuse Gefühle der »Angst« (*maniahey*) und »Scham« (*masnek*) 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*) erreicht.

Wie sich die Tao zueinander verhalten, hängt maßgeblich davon ab, ob ihre Interaktionspartner zu ihrer Ingroup oder Outgroup gehören. Innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe müssen sich jüngere Personen älteren gegenüber unterordnen und Frauen den Entscheidungen der Männer beugen (vgl. Kapitel 4, Abschnitte *Altershierarchie* und *Genderrelationen*). Anders verhält es sich im Umgang mit den Angehörigen antagonistischer Gruppen, denn hier liegen keine definierten Sozialbeziehungen vor. Das Verhältnis zu Fremden 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 Weise verhalten, schreiten die eigenen Ahnen nicht sanktionierend ein, da die Regulierung der Außenbeziehungen nicht in ihren moralischen Zuständigkeitsbereich fällt. In der Dorfföfentlichkeit überwiegt hingegen ein vorsichtiger, durch Meidung geprägter Umgang mit den Angehörigen antagonistischer Verwandtschaftsgruppen. Das Kritisieren oder Beschimpfen 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 an ihren »haushaltsspezifischen Sorgen« (*alalow do vahy*) nicht teil und weiß auch nicht, wie sie ihre Kinder erziehen. Die Tao markieren

soziale Grenzen zu anderen Verwandtschaftsgruppen, indem sie sagen: »Das ist deren Angelegenheit.«

Während die sozial-relationale Orientierung vermehrt im Umgang mit Personen der Ingroup auftritt, überwiegt gegenüber Personen der Outgroup eine autonome Orientierung. Innerhalb der hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe vollzieht sich die Emotionsregulation der Tao auf interpersonale Weise, da die einzelnen Mitglieder zu wertgeschätzten Älteren (»lebende Menschen« ebenso wie Ahnen) aufblicken und ihr eigenes Tun mit deren Befindlichkeiten abstimmen. Das Leugnen jeglicher Beziehung zu Fremden und Feinden führt zu einer psychischen Ausblendung antagonistischer Gegner, die durch die verbreitete Praxis des »Nichtbeachtens« als nicht existent angesehen werden. Die Emotionsregulation gegenüber Personen der Outgroup erfolgt somit auf intrapersonale Weise (siehe Kapitel 15, Abschnitt *Frühzeitiges Erlernen der intrapersonalen Emotionsregulation*).⁵²

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 Kinder aufgefordert werden, Botengänge zu erledigen oder bestimmte Gegenstände zu bringen, können sie sich den elterlichen Anweisungen entziehen, indem sie »weglaufen« (*miyoyohyo*) und somit räumlich von ihren Bezugspersonen entfernen.⁵³ Sehr häufig erfolgt das Weglaufen, nachdem Kinder von ihren Bezugspersonen »angeblafft« (*ioya*) wurden und diese ihnen mit der Schlaggeste »gedroht« (*anianniahin*) haben. 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 Kapitel 8, Abschnitt *Hinwendung zu den Peers*).⁵⁴

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 Peergruppe herrschen andere Gesetze, sie ist in vielerlei Hinsicht ein Gegenpol zur Verwandtschaftsgruppe. Wenn Kinder von zu Hause »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.

Die Angehörigen einer Haushaltsguppe verfügen über denselben *sozialen Status*, sie differenzieren sich jedoch nach *Alter* und *Geschlecht* (wobei Ersteres das primäre Kriterium darstellt). In den egalitären Peerbeziehungen verhält es sich genau andersherum, da die Altersgleichen das Gruppenmerkmal *Alter* teilen, aber ihren jeweiligen *sozialen Status* als soziales Differenzierungskriterium erst noch aushandeln müssen. Der Aushandlungsprozess unter den Peers setzt bereits während der Kindheit ein, wenn durch

52 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.

53 In der Regel kommen Kinder erst viele Stunden später wieder nach Hause, wenn der »Ärger« der Eltern bereits verflogen ist und sie keine Sanktionen mehr zu befürchten haben.

54 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, die sich fehlverhaltenden Kinder in die Flucht zu schlagen.

Geschicklichkeitsspiele und allgemeines Kräftermessen eine Art inoffizielle Statushierarchie ausgebildet wird, die jedoch auf verbaler Ebene unter dem Deckmantel der Egalität geleugnet wird.⁵⁵ Die Status-Ausdifferenzierung basiert sowohl auf individueller »Leistungsfähigkeit« (*moyat*) als auch auf der persönlichen Fähigkeit zur emotionalen Regulation. Personen, die weder »wütend« (*somozi*) werden noch weinen, egal wie sehr sie von anderen »geärgert« (*pasosi*) werden, gelten als besonders durchsetzungsfähig.⁵⁶

Innerhalb der Peergruppe ist jegliche »Bevormundung« (*pakamotdeh*) verpönt. Der Begriff *pakamotdeh* bedeutet wörtlich »jemanden wie ein Kind⁵⁷ 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 überbringen. Einem Peer zu erzählen, was er tun soll, ist ein Affront, weil hierdurch ein hierarchisches Verhältnis erzeugt wird. Die stark ausgeprägte Aversion 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.

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. Damit die positiven Eigenschaften des »körperlichen Selbst« gewinnbringend eingesetzt werden können, bedarf es der Wahl der richtigen Verhaltensweise aus dem Wissensfundus des *nakenakem*. Hierbei handelt es sich um autonome Prozesse, die nicht durch normkonformes »Denken und Fühlen« allein entstehen, sondern ihren Anfang im tiefer gelegenen *onowned* nehmen. Es sind die Individuen selbst, die zu einer »guten Denk- und Fühlweise« gelangen, sie wird ihnen nicht aufgezwungen.

55 Bei gemeinschaftlichen Subsistenztätigkeiten, z. B. dem Fischfang, erhält jeder der beteiligten Partner denselben Anteil – unabhängig von seiner tatsächlichen Leistung. Es ist auf verbaler 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 visueller Ebene erschlossen werden, etwa wenn ein Mann an seinem Fischtrockengestell wesentlich mehr Fische aufgehängt hat als andere.

56 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 oder andere Leute betrogen haben, ebenfalls zu diesem Verhalten neigen. Eltern und Großeltern diffamieren die Kinder ihrer Feinde, indem sie ihren eigenen Kindern und Enkeln von den vergangenen Missetaten dieser Familien berichten. Marginalisierte Kinder haben mit großen sozialen Widerständen zu kämpfen, da sie aufgrund ihres familiären Stigmas von den eigenen Altersgenossen außerhalb der Dorfförmlichkeit schikaniert 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 Kapitel 9, Abschnitt *Marginalisierung, Stigmatisierung, Missbrauch*).

57 *Motdeh* ist eine altertümliche Bezeichnung für »Kind«.

Soziale Emotionen, idiosynkratische Affekte und moralische Gefühle

Autonome und sozial-relationale Orientierungen sind Ausdruck des dualistischen Weltbildes der Tao und betreffen 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 in beiden kulturellen Organen im Laufe der Sozialisation, Erziehung und Ontogenese 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.

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.⁵⁸ Aufgrund ihrer alltäglichen Instrumentalisierung können soziale Emotionen bei den Tao (aber auch in anderen indigenen Gesellschaften) auf westliche Betrachter 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 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 *nakenakem* in Verbindung gebracht werden und über deren Artikulation kultureller Konsens besteht. Soziale Emotionen sind Resultate der Erziehung, die durch den Gebrauch von Sprache eine fortlaufende Bestätigung und Bekräftigung innerhalb der Verwandtschaftsgruppen sowie der Dorfföfentlichkeit erfahren. Das tatsächliche affektiv-phänomenologische

58 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 nahekommt (von Poser et al. 2019).

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(gruppen) in Angehörige der Ingroup und der Outgroup. Soziale Emotionen weisen immer eine sozial-relationale Komponente auf, da sie die Beziehungen zwischen den Menschen regulieren. Ihnen ist zu eigen, dass sie auf demonstrative Weise geäußert werden: Die Tao zeigen »unnützen« (*abo so angangayan*) Personen ihre »Verachtung« (*ikaoya*), indem sie diese »keines Blickes würdigen« (*jiozayan*). »Verachtung« ist nicht das beliebige 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!« Ebenso verhält es sich mit kontrolliertem, demonstrativ zur 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 sich fehlverhaltende Kinder, die von den Dorfbewohnern »angeblafft« (*ioya*) werden.

Die sozialen Beziehungen zu den Mitgliedern der Ingroup werden durch den Gabentausch sowie die Beteiligung an »kollektiven Arbeitseinsätzen« (*semidong*) gestärkt. Wenn die Tao Nahrungsmittel oder andere Dinge des täglichen Lebens miteinander teilen, stellt sich als soziale Emotion eine »gegenseitige Freude« (*masarey*) ein, die ihren Ausdruck in einem Lächeln und einem »gegenseitigen respektvollen Umgang« (*macikakanig*) findet.⁵⁹ Statusniedrigere Personen demonstrieren beim Empfangen von Gaben »Dankbarkeit« (*somarey; isarey*), die in der Regel mit *masarey* gepaart ist und vom Ausspruch »Ayoy!« sowie von einer tiefen Verbeugung begleitet wird. Auf diese Weise drücken sie gegenüber statushöheren Gebern »Respekt« (*ikaglow*) aus. Für Tao-Kinder ist »Dankbarkeit« eine der ersten sozialen Emotionen, die sie im Laufe ihrer Entwicklung erlernen. In der traditionellen Zeit mussten sich Kinder nach jedem Mahl bei den Nahrungsbeschaffern 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 Tao-Gesellschaft ist zweifellos »Mitleid«/»Mitgefühl« (*makarilow; mangasi*). »Mitleid« zeigt sich vor allem darin, dass man anderen Personen hilft. Es besitzt bei den Tao somit eine vornehmlich auf

59 Bei den Tao ist »Freude« (*masarey*) in der Regel eine kollektiv empfundene Emotion, die durch Lächeln 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 am 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.

»praktische Fürsorge« (*piveyveken*⁶⁰) ausgerichtete Komponente (vgl. 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.

Soziale Emotionen sind nicht notwendigerweise singulär auftretende Empfindungen oder demonstrativ zur Schau gestellte Verhaltensweisen, sie können sich auch nach bestimmten kulturell vordefinierten Regeln gegenseitig bedingen oder in einem komplementären Verhältnis zueinander stehen. Bestimmte soziale Emotionen treten als emotionale Nexus auf und dienen der Implementierung (und gelegentlich auch Aushandlung) diverser hierarchischer »Sozial«-Beziehungen. Der emotionale Nexus von »Ärger« (*somozi*) und »Angst« (*maniahey*) – 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 Abschnitt Ärger-Regulation). Der emotionale Nexus von »Verachtung« (*ikaoya*) und »Scham« (*masnek*) behandelt das sozial-normative Verhalten der Tao. Diejenigen, die sich »moralisch rechtschaffen« (*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 Nahrungsaustausches durch den emotionalen Nexus von »Mitleid« (*makarilow; mangasi*) und »Dankbarkeit« (*somarey; isarey*) definiert. 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.

Idiosynkratische Affekte

Gefühle wie unfokussierter »Ärger« (*somozi*), »Traurigkeit« (*marahet so onowned*), »Gier« (*mabayo*), »Geiz« (*miraratenen*), »Eifersucht« (*ilanan*) und »Neid« (*ikeynanahet*) sind bei den Tao nur bedingt artikulierbar und somit konzeptuell schwer zu fassen. Da diese Gefühle aus dem normativen Raster 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 Kapitel 5 habe ich bereits erwähnt, 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 in das *onowned* einer Person, wo sie ihr Unwesen treiben und das »körperliche Selbst« mit

60 Die »praktische Fürsorge« des *piveyveken* äußert sich zumeist darin, dass man Notleidenden etwas zu essen gibt. Eine Besonderheit dieses Emotionswortes ist, dass es sich auch auf Tiere (z. B. Schweine) erstreckt. Weitere Übersetzungsmöglichkeiten für *piveyveken* sind »sich kümmern« oder »sich sorgen«.

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; topikabobwa*) unterdrückt bzw. verdrängt werden müssen.

Idiosynkratische Affekte unterscheiden sich hinsichtlich der ihnen zugrunde liegenden Appraisals vom Emotionsverständnis von Holodyski und Friedlmeier (2006: 40), da sie sich im Gegensatz zu sozialen Emotionen auf einer nicht bewussten körperlichen Ebene ereignen.⁶¹ Bestimmte mit der Geisterwelt in Verbindung stehende Ereignisse werden von den Tao als gefährlich wahrgenommen, die mit ihnen assoziierten »schlechten Dinge« 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 ständig im Blick behalten und nach negativen Omen filtern. Das *nakenakem* nimmt hierbei eine Wächterposition ein, es ist idealerweise darauf bedacht, dass die Tao »keine [schädigenden Einflüsse] in ihr Inneres hineinlegen« (*jipangain do onowned*).

Maßgeblich an der Herausbildung der idiosynkratischen Affekte bei den Tao beteiligt sind die für die Betroffenen äußerst unangenehmen 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 (s.u.). »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«- 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 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 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*) zutage treten. Die Anbindung an soziale Gruppen erzeugt in den Tao ein Sicherheitsgefühl, das auf einem »ruhigen Inneren« (*mahanang so onowned*) und »gefestigten Inneren« (*mapaned so onowned*) basiert und das eigene »körperliche Selbst« vor den verwerflichen Gefühlsregungen des *onowned* schützt.

61 Die übrigen Komponenten des Mehrkomponenten-Emotionsmodells nach Holodyski und 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).

Anders verhält es sich hingegen, wenn Personen sich in der Alleinsituation befinden und die idiosynkratischen Affekte ihres »tiefsten Inneren« auf intrapersonale Weise (d.h. auf sich selbst gestellt) regulieren müssen. Personen, die durch *Jiozayan*-Verhalten von den Dorfbewohnern sozial ausgegrenzt werden, befinden sich im Zustand erhöhter Vulnerabilität, da sie von den anderen mit ihren *Marahet-so-onowned*-Gefühlen alleine gelassen werden. Schwächere Individuen empfinden diese Situation als bedrohlich und potenziell »Angst« auslösend. Denn durch demonstratives Wegblicken werden sie zu unsichtbaren, geistartigen Wesen degradiert, die über keinen festen Anker mehr in der sicht- und tastbaren Menschenwelt verfügen.

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. Die auf diese Weise hervorgerufene Sensibilität für »Angst« (*maniahey*) und »Scham« (*masnek*) jüngerer Tao-Kinder stellt eine Form des Embodiment dar und kann durch entsprechende affektive Erregung (vgl. Quinn 2005) immer wieder aufs Neue aktiviert werden (siehe Teil IV, speziell Kapitel 11). 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 sie zu einem panikartigen Wegfliegen 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 durchaus als erstrebenswert, Kindern ein gewisses Maß an »Angst« zu induzieren, weil dies dazu führt, dass Kinder ihren Eltern besser »gehören« (*mangamizing*) und »Angst/Respekt vor ihren Eltern empfinden« (*ikaniahey so inapowan*). Auch kann man Feiglinge aufgrund ihrer übersteigerten »Angst« durch Auslachen beschämen.

Moralische Gefühle stellen eine Verbindung zwischen den normativen Regeln der Gesellschaft und den spezifischen Besonderheiten der Individuen her. 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« (menschlicher oder geistartiger) anderer. »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* modifiziert und in die richtigen

Bahnen gelenkt wird. Das *nakenakem* verleiht dem »Ärger« eine menschliche Komponente, die sich von der vitalen Energie anderer Lebensformen unterscheidet.⁶²

Eine wichtige Entwicklungsaufgabe 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 eingesetzt wird, gilt er als eine soziale Emotion. Auch verschiedene körperbetonte Formen der Selbstbehauptung gegenüber feindlich gesinnten anderen werden als lebensnotwendiger Ausdruck menschlichen Überlebenswillens angesehen. Unfokussierter »Ärger«, der auf beliebige Weise »auf andere Personen übertragen wird« (*paningtan do kadwan tao*), 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 eine emotionale Ausprägung verfügt. Auch wenn »Ärger« aufgrund seines sanktionierenden Charakters eine moralische Komponente besitzt, handelt es sich hierbei jedoch um kein moralisches Gefühl im eigentlichen Sinne. Die Tao betrachten sich selber 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. Sie 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 »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, nicht zuletzt auch, um kontaminierende Einflüsse vom »körperlichen Selbst« der Dorfbewohner fernzuhalten.⁶³

Die allgemeine menschliche Entwicklung bringt es mit sich, dass affektives Erleben dem eigentlichen emotionalen Empfinden vorausgeht. Aufgrund kulturspezifischer Vorstellungen einer dichotomen kosmologischen Ordnung und einer fragilen Kindesseele hat der Prozess der Sozialisation und Ontogenese von Emotionen bei den Tao eine besondere kulturelle Ausprägung erfahren. Bevor Tao-Kinder in der Lage sind, sprachlich basiertes Wissen in ihrem *nakenakem* zu speichern, ist es den Bezugspersonen nicht möglich, über »Instruktionen« (*nanaon*) in das Leben ihrer

62 In der menschlichen Gesellschaft soll »Ärger« dafür eingesetzt werden, »Gutes« (*apiya*) hervorzu-
bringen. Bei den böartigen *Anito*-Geistwesen dient »Ärger« hingegen der Entfaltung »destruktiver«
(*marahet*) Impulse (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Bösartige Geistwesen*).

63 Im Vergleich zum problematischen »Ärger« wird »Verachtung« von den Tao als eine reifere Form des
Protestes angesehen, da beim Nichtbeachten keine »schlechten Dinge« auf andere Personen über-
tragen werden. Durch demonstrative »Verachtung« entsteht dem »körperlichen Selbst« der verach-
teten Personen kein Schaden – zumindest nicht auf unmittelbare Weise.

Kinder einzugreifen. Tao-Bezugspersonen machen deshalb von kulturspezifischen Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen Gebrauch, die allesamt zum Ziel haben, in ihren Kindern eine frühkindliche »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) hervorzu-rufen. Auf diese Weise gelingt es ihnen, Kontrolle über ihre Säuglinge und Kleinkinder auszuüben und sie vor diversen Gefahren zu beschützen, die diese 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 (vgl. 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 und des richtigen sprachlichen Ausdrucks manifestieren.

Sozialisationspraktiken, Abhärtungsübungen und Erziehungsmethoden gehen im Kleinkindalter (1,5 bis 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 einteilen, 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 von Teil IV, in dem ich die Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen bis zum Beginn der Kindheitsphase beschreibe. Die parallel hierzu im Kleinkindalter einsetzende zweite Phase der eigentlichen Erziehung – die Kultivierung des *nakenakem* – ist dieser Arbeit ausgelagert und wird in einer Folgepublikation behandelt werden.

Ärger-Regulation

Vieles deutet darauf hin, dass die Tao ihr »Inneres« (*onowned*) als einen Container⁶⁴ 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 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, da diese sich ansonsten dem »körperlichen Selbst« anheften und in das »Innere« eindringen. Mit Vorsicht und Achtsamkeit kann eine Person die schleichende Verunreinigung ihres *onowned* aufhalten, jedoch nicht vollständig abwenden. Aus den ins »tiefste Innere« gelangten »schlechten Dingen« bildet sich allmählich eine bössartige Körperseele heraus. Nach dem physischen Ableben einer Person gehen aus ihr bössartige *Anito*-Geistwesen hervor (vgl. Kapitel 5).⁶⁵

64 Kövecses (1995) konnte in einer kulturvergleichenden Studie über »Ärger« aufzeigen, dass diese Emotion (bzw. ihre lokalen Entsprechungen) 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.

65 In bestimmten Fällen können die Tao das »Schlechte« (*marahet*) aus ihrem »Inneren« wieder entfernen, indem sie an ihren Peinigern »Vergeltung üben« (*patonggalen*). Ein 58-jähriger Mann führte hierzu aus: »Wenn ich durch die Taten eines anderen *ipevnyevingen so nakem* (etwa: »schmerzliches Grübeln im Herzen«; L.F.) empfinde, dann will ich ihn »zum Weinen bringen« (*mapalavi so onowned*). Ich verfluche ihn, indem ich sage: »Meine wegen dir empfundene Pein gebe ich an deine Familie weiter!« Dadurch, dass die Verursacher des eigenen Leides dieses nun mit einem selber teilen müssen, kann

Ein aktives Befüllen des *onowned* mit »guten Dingen« (*apiya so vazey*) stellt hingegen eine Tugend dar. Die Tao können sich den Rat eines anderen bewusst in ihr »Inneres« hineinlegen. Er wirkt dort als ein affektiver Zustand fort, der das »körperliche Selbst« zu bestimmten Verhaltensveränderungen motiviert. Wenn die Tao Nahrung empfangen haben oder ihnen jemand bei bestimmten Tätigkeiten geholfen hat, legen sie sich eine transzendente Repräsentation der Gabe bzw. des Dienstes in ihr *onowned* hinein. Das hiermit verbundene Gefühl im »Inneren« führt zu einer späteren Erwidern der Wohltat.⁶⁶ Der *Onowned*-Container beinhaltet somit spirituelle affektive Kräfte, die dem ähneln, was Mauss (1990 [1922]) als *spirit of the gift* (*hau*) bezeichnet hat.

Die dem *onowned* entstehenden affektiven Regungen sind diffus, sie können nicht 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.⁶⁷ Die Tao benutzen einige Redewendungen, aus denen hervorgeht, dass *somozi* als ein aufsteigendes Gas bzw. eine solche 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, der durch sein »Schäumen und Schlagen« das Meereswasser zum »Brodeln« (*aspospoen no bagbag*) bringt.⁶⁸ 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 jähen, ungefilterten Eruption freisetzt, verstößt gegen die kulturellen Normvorstellungen der Tao, für die emotionale Kontrolle und emotionales Equilibrium genuin menschliche Eigenschaften sind.

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 nordphilippinischen Ilongot bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts Kopfjagd, um nach Todesfällen ihr »Inneres« 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.

66 Der Sinn der gesagten Worte 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 reaktiviert werden. Das *onowned* triggert Handlungen, die dann vom *nakenakem* ausgeführt oder auch nicht ausgeführt werden. Die Formgebung der Handlung fällt in den Zuständigkeitsbereich des *nakenakem*.

67 Bei der Erhebung des emotionalen Wortschatzes des *ciriciring no tao* deuteten mehrere Informanten starke affektive oder emotionale Erregungszustände an, indem sie mit ihren Händen ruckartige aufsteigende Bewegungen von der Bauchgegend bis zur Brust ausführten. Dadurch wollten sie andeuten, dass die von ihnen empfundenen Gefühle aus dem *onowned* aufstiegen und den Einflussbereich des *nakenakem* erreichten. Auch entweicht dem *onowned* in bestimmten Situationen eine überschäumende »Freude« (*magaga*), die nicht minder einer Regulierung durch das *nakenakem* bedarf. Das Problem bei übermäßiger »Freude« ist die ihr innewohnende »Überheblichkeit« (*mazwey*). Die Himmelsgötter fühlen sich durch lang andauerndes menschliches Lachen herausgefordert und sanktionieren die lebenden Menschen mit Schicksalsschlägen. Die Tao müssen emotional bedacht auftreten, um andere spirituelle Wesen nicht zu »erzürnen« (*pasosi*).

68 *Masbosbon* und *aspospoen* sind verschiedene Transkriptionen ein und desselben Wortes.

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 Fluidum 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. Kövecses 1995: 60f.). Die Übersetzung von *somozi* mit »Freisetzung von *qi*« (生氣 *shengqi*) ist keinesfalls alternativlos, da es im Chinesischen eine Vielzahl von »Ärger«-Ausdrücken gibt.⁶⁹ 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 (Ikegami 2008; Matsuki 1989) und chinesischen Vorstellungen ähnlich gelagert sind und eher zur Bestätigung als zur Aufhebung lokaler Konzepte beigetragen haben dürften.

Die erste regulative Kontrollinstanz des *nakenakem*

Ohne ausgereiftes *nakenakem* könnten die Tao nicht überleben. Sie wären nicht in der Lage, ihre Emotionen und Gedanken zu kontrollieren, sie würden schlechtes Zeug daherreden und sich prügeln. Auch würden sie, wann immer sie »in schlechter Stimmung sind« (*marahet so onowned*), ihrer »Wut« freien Lauf lassen. Das *nakenakem* muss als eine regulative Kontrollinstanz 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 wird, 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 antizipieren. Der sich anbahnende »wütende« Kontrollverlust ist außerdem »Angst« (*maniahey*) induzierend, da die Freiseele dergleichen Betragen des »körperlichen Selbst« nicht ertragen kann und voller »Abscheu« (*jyakian*) davonflieht.

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 diejenigen, die Einblicke in die Tao-Kultur haben, 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«-

69 Nach King (1989; zitiert in Kövecses 1995) sind 憤怒 (*fennu*) und 怒 (*nu*) die geläufigsten.

Empfindung vorliegt. Es geht ihnen darum, ihr »Inneres« so schnell wie möglich wieder in einen »ruhigen« und »gefestigten« Zustand zurückzusetzen.

Personen, deren »körperliches Selbst« sich in einem geschwächten Zustand befindet und die – wie z. B. Kinder – bislang kaum kulturelles Wissen in ihrem *nakenakem* akkumuliert haben, sind oft nicht in der Lage, mittels ihres *nakenakem* ein weiteres Aufsteigen des »Ärgers« aus ihrem *onowned* zu verhindern. In diesem Fall steigt der »Ärger« auf in das *nakenakem*, das nun unter seinem Einfluss leidet und weder normkonform fühlen noch denken kann. Von starker »Ärger«-Erregung betroffene Personen verfügen über ein *marahet so nakenakem*, was sich u. a. darin äußert, dass sich ihr »Gesichtsausdruck verzerrt« (*marahet so moin*) und eine veränderte Atmung sowie Muskelanspannung eintritt. Die von ihnen ausgeführten Bewegungen werden »ruckartiger« und »vehementener« (*mazagzag*). Ihr »Ärger« durchdringt die Grenze zur »Außenseite« (外在 *waizai*), er wird für andere sichtbar. Ein *marahet so nakenakem* wirkt sich zudem negativ auf den sprachlichen Ausdruck aus: Die Betroffenen erheben ihre Stimme und sagen Sachen, die »im Ohr nicht gut anzuhören sind«. Sie fangen an, andere zu beschimpfen und sich mit ihnen zu streiten.

Die zweite und ultimative regulative Kontrollinstanz des *aktokto*

Das *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. Es kann in diesem Fall seine regulative Funktion nicht mehr wahrnehmen, es wird von der Wucht der »Ärger«-Eruption außer Gefecht gesetzt. Der »Ärger« steigt nun weiter auf in den Kopf, in dem sich die zweite und letzte regulatorische Instanz des *aktokto* befindet.⁷⁰ Beim *aktokto* handelt es sich um ein weiteres kulturelles Organ, das für die Umsetzung einer Idee und der damit zusammenhängenden Emotionen und/oder affektiven Gefühlsregungen in konkrete »praktische Handlungen« (*panaktoktwan*) zuständig ist.⁷¹

Das *aktokto* ist ein unabhängiger Bestandteil des *nakenakem*, was etwa aus der Formulierung *aktokto do nakem* (»*aktokto* im »Herzen«) hervorgeht. Das Fassen bestimmter Entschlüsse wird bisweilen von einem »schnell pochenden Herzen« (*daktoktoz o taoz*) 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.⁷² Bei der »Ärger«-Regulation besteht die Aufgabe des *aktokto* in der Verhinderung eines »Wutanfalls« (*zomyak*), der mit »lautem Schreien« (*amlololos; valvalakan*) und nicht selten auch gewalttätigen Handlungen einhergeht. Wenn dies

70 Rau und Dong (2006: 502) übersetzen *aktokto* mit »*thought*« (想法 *xiangfa*) und »*judgment*« (判斷 *panduan*).

71 Ich möchte dies an einem Beispiel verdeutlichen: Eine Person, die mittels ihres *nakenakem* darüber »nachgrübelt« (*pannaknakman*), ob sie nach Taiwan gehen sollte, um Geld zu verdienen, hat noch keinen Entschluss gefasst, da sie das Für und Wider ihres Planes zunächst noch abwägt. Erst wenn dieser feststeht, kann die Denk- und Fühlweise ihres *nakenakem* in eine ultimative »praktische Handlung« umgesetzt werden (z. B. Kauf eines Flugtickets).

72 Die »Bereitschaft, einem anderen etwas Kostbares zu geben« wird von den Tao als *makto* oder auch *makakto* bezeichnet. So wie beim Passieren der ultimativen regulatorischen Kontrollinstanz des *aktokto* (mit dem *makto/makakto* etymologisch verwandt sind) muss beim Geben bestimmter Dinge eine innere Hemmschwelle überwunden werden.

geschieht, hat sich die Freiseele *pahad* bereits vom »körperlichen Selbst« gelöst und dieses schutzlos und manövrierunfähig zurückgelassen.

Je höher »Ärger«/»Wut« im »körperlichen Selbst« aufsteigen, desto schwieriger wird ihre Regulierung. Beim sukzessiven und ungehinderten Passieren der regulativen Instanzen des *nakenakem* und *aktokto* verwandelt sich »Ärger« zunächst in »Wut« und schließlich in »besinnungslose Wut« (*zomyak*), die nicht selten mit dem Wunsch zu töten einhergeht. Während meiner Feldforschung habe ich dreimal 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 einander 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.⁷³

Wenn eine Person bereits über ein *marahet so nakenakem* verfügt, ist die Konfliktvermeidungsstrategie des Nichtbeachtens fehlgeschlagen. Die betreffende Person merkt, wie »Wut« in ihr aufsteigt, wie sie nicht mehr in der Lage ist, sozial konform zu denken. Sie kann 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. Die letzte Hemmschwelle des *aktokto*, die von der aufsteigenden »Wut« passiert werden muss, damit diese sich in einem Gefühlsausbruch entladen kann, besteht in der temporären 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 Dorfbewohnern induzierte »Scham« nichts mehr anhaben kann, steht außerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Sie verhält sich wie ein bössartiges Geistwesen.

Der emotionale Nexus von Ärger und Angst als affektiver Aushandlungsprozess

»Angst« und »Ärger« stehen bei den Tao in einer speziellen Beziehung zueinander, da einerseits das moralische Gefühl »Angst« an einer kulturellen Modulierung des »Ärgers« beteiligt ist, andererseits »Ärger« von den Tao in bestimmten Momenten (wie etwa beim *manwawey*) auf demonstrative Weise zur Schau gestellt wird, um feindlich gesinnten anderen zu drohen und ihnen »Angst« einzuflößen. 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« anderer, wenn es darum geht, eigenes oder fremdes Verhalten zu regulieren. Sie sagen z. B.: »Meine Frau wird mit mir schimpfen, wenn ich Alkohol trinke.« Oder: »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 ihren schimpfenden Bezugspersonen davonlaufen, 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 führt dazu, dass Konflikte bei den Tao von den

73 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).

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 weiter oben dargestellt habe, wird der soziale Umgang innerhalb der hierarchischen Verwandtschaftsgruppe durch das Statusmerkmal Alter und in der egalitären Geschwistergruppe durch das Statusmerkmal Prestige strukturiert. Wenn hingegen Personen(gruppen) (Menschen oder Geistwesen) aufeinandertreffen, die in keiner definierten Beziehungen zueinander stehen, muss der Status der Betroffenen erst noch ausgehandelt werden. Dies geschieht, indem beide Parteien testen, wer über das einflussreichere *moyat* verfügt. Die Kontrahenten versuchen, sich gegenseitig mit ihrer »Kraft« und »Stärke« zu beeindrucken, indem sie als »tapfere Krieger« (勇士 *yongshi*) auftreten und sich »energisch« und »furchterregend« (*masozi*) gebärden. Bei dem auf diese Weise erfolgenden inneren Kräftemessen ist die affektiv-phänomenologische Wahrnehmung und Empfindung des Einzelnen von zentraler Bedeutung. Der Verlauf des affektiven Aushandlungsprozesses zwischen den Konfliktparteien legt fest, wessen »Ärger« als gerechtfertigt gelten kann. Dies ist möglich, weil bei den Tao »Stärke« und »moralisch rechtschaffene 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 derjenigen seiner Gefolgschaft.

Durch aufrechte Haltung, angespannte Muskeln und ruckartige Bewegungen der Arme und Beine versuchen die Kontrahenten⁷⁴, 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, damit er sich unbedacht verhält. Bei den Tao ist derjenige, der zuerst losschlägt, im Unrecht, der andere darf sich wehren und »zurückschlagen« (*patonggalen*).

Da beim Kämpfen jeglicher Kontrollverlust (die Beherrschung verlieren; zuerst zuschlagen; jemandem eine blutende Wunde zufügen) fatal ist, besteht der affektive Aushandlungsprozess letztlich in einem spirituellen Kräftemessen der beteiligten *aktokto*. Nach außen hin wird Aggressivität und Entschlossenheit demonstriert, doch bedarf es großer innerer Selbstbeherrschung, um den »Gefühlsausbruch« (*zomyak*) nur zu simulieren, aber nicht tatsächlich stattfinden zu lassen. Die aus dem *aktokto* herausgegriffene praktische Handlung 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 *ziji baoliu*). Das kraftstrotzende Drohen der Tao ist deshalb ein Spiel mit dem Feuer.

Der affektive Aushandlungsprozess kann als eine Art spirituelle Auseinandersetzung aufgefasst werden, bei der es darum geht, die Freiseele des Gegners zu demotivieren und zum Wegfliegen zu bewegen. Wenn eine Person bei diesem inneren Kräftemessen »Angst« empfindet, hemmt dieses Gefühl ihre Entschlossenheit und

74 Bei den hier beschriebenen affektiven Aushandlungsprozessen handelt es sich ganz überwiegend um männliche Verhaltensweisen.

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 bereits verloren. Die Verlierer erkennen ihre Unterlegenheit an, indem sie schweigen und sich räumlich entfernen.

Ein ähnliches Zurschaustellen von »Kraft« und »Stärke«, das von einem furchterregenden »Schütteln der Fäuste« (*manwawey*) begleitet wird, findet sich bei den Einweihungsritualen der großen Kanus. 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« gereinigt werden.

Unabhängig davon, ob es sich bei den zu bekämpfenden anderen um *anito* oder Angehörige feindlich gesonnener Verwandtschaftsgruppen handelt, verläuft der affektive Aushandlungsprozess stets nach demselben Muster: Aus den Statuspositionen des Siegers und des 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 (vgl. Prytz-Johansen 2012 [1954] und Smith 1981 über die Kriegsführung bei den neuseeländischen Maori).⁷⁵

Kulturelle Organe und Nervensystem

Es besteht eine große Übereinstimmung zwischen den Prozessen des *nakenakem* und *onowned* und den Funktionsweisen des somatischen und vegetativen (oder auch: autonomen) Nervensystems. Die Assoziation dieser beiden kulturellen Organe mit den jeweiligen Nervensystemen ist allerdings kein Zusammenhang, der von den Tao so selbst herausgestellt wird. Meine diesbezüglichen 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 einer bestimmten Verhaltensweise 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 Kapitel 12, Abschnitt *Abhärtung und Fixierung der Seele am »körperlichen Selbst«*).

Die Prozesse des vegetativen Nervensystems können dagegen vom Menschen nicht unmittelbar beeinflusst werden. Innerkörperliche Vorgänge wie Herzschlag, Atmung

75 Siehe Funk 2020b für einen Vergleich der affektiven Aushandlungsprozesse bei den neuseeländischen Maori, nordphilippinischen Ilongot und den Tao.

und Verdauung werden vom Körper weitestgehend autonom reguliert. Die sich im Magen-Darm-Trakt abspielenden Vorgänge des enterischen Nervensystems⁷⁶ werden von den Tao als idiosynkratische Regungen des *onowned* aufgefasst. Wenn eine Person niest, vor »Angst« zittert, Gänsehaut bekommt, ihr Herz schnell pocht, die Atmung sich verändert oder die Geburtswehen einsetzen, liegt nach Auffassung der Tao eine Beeinflussung durch supranatürliche Wesen oder Kräfte vor, die vorübergehend die Kontrolle im »körperlichen Selbst« 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 Körperbeherrschung (z. B. ein Fehltritt) gilt als bedrohliche Entgleisung, die durch böartige Geistwesen herbeigeführt bzw. ausgenutzt wird. Der eigentlich menschliche Zustand wird durch aktives und kontrolliertes Handeln bestimmt.⁷⁷ 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 ihnen anhand ihres kulturspezifischen Bedeutungssystems interpretiert werden.⁷⁸ 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 (siehe auch Scheidecker 2017: 168 über den »dreckigen Bauch« [*maloto troky*] bei den madagassischen Bara).⁷⁹

76 Das vegetative (oder autonome) Nervensystem lässt sich in sympathisches, parasympathisches und enterisches Nervensystemen aufgliedern.

77 Die Tao tragen beim Motorscooter-Fahren keinen Helm, weil dies in der von ihnen als feindlich angesehenen Umgebung als Zeichen körperlicher Schwäche und mangelnder Selbstbehauptung interpretiert werden würde. Sie bekommen ihre »Angst« vor einem Unfall dadurch in den Griff, dass sie nach außen hin »Furchtlosigkeit« (*masozi*) demonstrieren.

78 Ebenso wie *onowned* und *nakenakem* miteinander korrespondieren und sich teilweise in ihren Empfindungen überschneiden, existieren auch somatisches und vegetatives Nervensystem nicht isoliert voneinander: Manche Körperorgane wie z. B. die Lunge (Atmung; Sprache) werden von beiden Nervensystemen gesteuert.

79 In der jüngeren Vergangenheit ist der Darm vor allem auch im populärwissenschaftlichen Diskurs als ein zweites Zentrum des Selbst »entdeckt« worden. Enders (2014: 133) 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‹.«

TEIL III: INTERAKTIONEN

7 Säuglings- und Kleinkindphase

Bei der Darstellung der sozialisationsrelevanten sozialräumlichen Interaktionsmuster folge ich dem Verlauf der Ontogenese, wobei ich Säuglingsalter (bis ca. 1,5 Jahre), Kleinkindalter (ca. 1,5 bis 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.¹

Die zur Unterscheidung der kindlichen Entwicklungsphasen oben aufgeführten Altersangaben dienen lediglich der groben Strukturierung. Ich orientiere mich in meiner Darstellung vornehmlich am sozialen Alter, das mit der Bewältigung bestimmter Entwicklungsaufgaben in Verbindung steht. 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 durchs 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 (siehe Kapitel 8). Die erhöhte Autonomie im Kindesalter führt aber auch dazu, dass Tao-Kinder den Schikanen feindlich gesonnener anderer ausgesetzt sind (siehe Kapitel 9).

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. Mütter sind die Hauptbetreuerinnen der Kinder, sie sind für ihre körperliche Pflege, Ernährung und soziale Erziehung verantwortlich. Wenn sie Arbeitstätigkeiten auf den Feldern erledigen müssen oder in den frühen Abendstunden das Essen zubereiten, übernehmen andere Personen aus der Verwandtschaftsgruppe die Kinderbetreuung. Tagsüber fungieren zumeist Großmütter oder Schwestern mütterlicherseits als

1 Jüngere Kinder werden von den Tao *yalikey o kanakan* genannt, was übersetzt »kleine Kinder« bedeutet. Der Begriff ist jedoch nicht klar definiert, da er sich sowohl auf Säuglinge als auch Kinder im GYB- oder sogar Grundschulalter beziehen kann.

Betreuerinnen der Kinder, vom späten Nachmittag an dann der Vater, der um diese Zeit für gewöhnlich von seinen Tagesaktivitäten ins Dorf zurückgekehrt ist. Auch ältere Kinder werden mit der Betreuung ihrer jüngeren Geschwister beauftragt. Wenn alle oben genannten Personen verhindert sind, kann es sein, dass auch ältere Cousinen und Cousins, Großväter oder Onkel² kurzzeitig einspringen. Prinzipiell kommen alle Angehörigen der *zipos* als kindliche Bezugspersonen infrage.

Da jede Verwandtschaftsgruppe über eine andere demografische Zusammensetzung verfügt und Beziehungen unter Nahverwandten bisweilen spannungsgeladen sein können, variieren die konkreten Arrangements in der Kinderbetreuung zum Teil 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 allein gestellt. Auch Streit unter Brüdern kann zum 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 100 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 bis 85 Jahre) geht hervor, dass zwischen 1925 und 1945 eine allgemein hohe Sterblichkeit dazu führte, dass vier von zehn Befragten ohne ihre Mutter aufwuchsen, da diese im Kindbett oder aufgrund von Unter- bzw. Mangelernährung frühzeitig verstorben war. Auch das Überleben der Geschwisterkinder war zu dieser Zeit keinesfalls gesichert. Bis in die 1970er-Jahre hinein war das Erreichen des Erwachsenenalters für Kinder keine Selbstverständlichkeit.³

Heute können sich viele Haushaltsmitglieder nicht an der Kinderbetreuung beteiligen, weil sie in Taiwan einer Arbeitstätigkeit nachgehen, um dringend benötigtes Geld für ihre Angehörigen zu beschaffen. Häufig ist zumindest ein Elternteil aus diesem Grund längerfristig abwesend. Die starke Unterrepräsentanz von Erwachsenen in mittleren Lebensjahren hat teilweise zum Zusammenbruch generationsübergreifender Beziehungen geführt. Von einem gegebenen Jahrgang kehrt nach langjährigen Ausbildungs- und Arbeitszeiten in Taiwan später nur etwa die Hälfte wieder zurück nach Lanyu.⁴ Einige Tao-Kinder wachsen heute in ihren ersten Lebensjahren in taiwanesischen Städten auf. Es besteht jedoch allgemein die Ansicht, dass die taiwanesischen Gesellschaft den eigenen Kindern kein gutes Umfeld bietet und dass eine Kindheit auf Lanyu in jedem Fall zu bevorzugen ist. Die Betreuung

2 Die Tao unterscheiden im *ciriciring no tao* nicht zwischen »Onkel« (*maran*) und »Tante« (*kaminan*) väterlicher- und mütterlicherseits. Die lokale Klassifikation der Verwandtschaft stimmt in diesem Fall mit der deutschen überein.

3 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.

4 Viele der permanent in Taiwan lebenden Tao heiraten dort Han-Taiwanesen 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).

von Kindern wird weiter dadurch erschwert, dass in vielen Haushalten Personen mit gravierenden Alkoholproblemen und/oder psychischen Krankheiten leben.⁵

Das Fehlen der mittleren Generation hat dazu geführt, dass gegenwärtig mehr als ein Drittel der Tao-Kinder bei ihren Großeltern auf Lanyu aufwächst. 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 drei Interviewpartnerinnen Großmütter, die sich primär um ihr Enkelkind kümmerten. Aus den Erziehungserinnerungen 5- bis 12-jähriger Kinder (N = 10) geht hervor, dass vier Kinder bei ihren Großeltern (bzw. ihrer alleinerziehenden Großmutter) und ein Kind bei einer Pflegemutter aufwuchsen. 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. 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 Pflegschaft 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 Bindungsverhalten. 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, seine ersten ein bis zwei Kinder kurz nach der Geburt an Personen aus dem Kreise der *zipos* abgab. Auf diese Weise konnte das Zusammenleben des jungen Paares für einige Jahre erprobt und zudem die Zusammensetzung der Haushalte innerhalb der Verwandtschaftsgruppe an die sozioökonomischen Erfordernisse angepasst werden (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Das Haus als Fokus auf Verwandtschaft*). Mein Eindruck ist, dass die

5 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. Kapitel 5, Abschnitt *Körperseele*). Bei ihrem Mann bestand ein gravierendes Alkoholproblem, sodass eine Hilfestellung seinerseits nicht möglich war. Aufgrund ihrer Besessenheit und der Alkoholkrankheit des Mannes wurde das Paar von den *Zipos*-Angehörigen gemieden. Ohne »Funktionswert« (*mayat*) galt die Großmutter in der Tao-Gesellschaft 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 Feldforschung immer unhaltbarer, weil ihr Mann sie schlug, wenn er betrunken war. Schließlich half ihr ein *dehdeh* – ein außenstehender taiwanesischer Forscher, der seinerseits TYZM war –, 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, 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 welch prekären Verhältnissen einige Kinder auf Lanyu aufwachsen.

meisten Tao über diese frühere kulturelle Praxis heute nicht mehr gerne reden, weil sie kontemporären Vorstellungen und Werten der gesamt taiwanesischen Gesellschaft zuwiderlaufen.⁶

Säuglingsalter

Eine Konzentration meiner Forschungstätigkeit auf die Gruppe der Säuglinge war aufgrund der von den Tao angenommenen »Schwäche« (*jimoyat*; *maomei*) ihrer Freiseelen 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 werden Regen, Kälte und Wind für Neugeborene als bedrohlich aufgefasst, in den Sommermonaten die Sonneneinstrahlung und Hitze. Erst wenn Kinder mit 6 bis 8 Monaten sitzen gelernt haben, gelten sie als widerstandsfähig genug, um bei gutem Wetter gelegentlich mit nach draußen genommen zu werden.⁷

Die Pflege der Mutter – und der gelegentlich einspringenden weiteren Bezugspersonen – ist in der frühen Säuglingsphase *proaktiv*. Säuglinge werden, solange sie noch nicht sitzen oder laufen gelernt haben, die ganze Zeit über auf dem Arm oder Schoß der Bezugsperson gehalten. Der räumliche Abstand zwischen Säuglingen und Bezugspersonen beträgt im 1. Lebensjahr selten mehr als einen Meter. Ein Ablegen und kurzzeitiges Verlassen der Kinder ist unüblich. Aus Sicht der Tao sollte man Säuglinge auch nicht für nur wenige Sekunden allein lassen, da dies aufgrund der überall lauernden *Anito*-Geistwesen als gefährlich gilt.⁸

6 Ich wurde einmal von einer älteren Frau gefragt, warum wir unsere Kinder während der Zeit meiner Feldforschung nicht 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, das den Kindern geschadet hätte, weil – so unsere Ethnotheorie – Kinder unbedingt ihrer eigenen Mutter und (in 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.

7 Meine Erkenntnisse über jüngere Tao-Säuglinge beziehen sich auf Interviewaussagen meiner Informanten sowie auf sporadische Beobachtungen. Mit älteren Säuglingen hatte ich dagegen mehr Kontakt, da diese von ihren Bezugspersonen gelegentlich mit nach draußen genommen wurden. Vor allem bei Spaziergängen in Iranmeylek mit meinem jüngeren Sohn Theo 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.

8 Fehlhandlungen des Säuglings, die ihn selbst gefährden, können nach Auffassung der Tao nicht von den böartigen Machenschaften der *anito* getrennt werden. So »sorgen sich« (*ikaynanawa*) Bezugspersonen, dass sich unbeaufsichtigte Säuglinge in ihrer Unwissenheit etwas Giftiges oder Dreckiges – also einen Gegenstand mit *Marahet*-Qualität – in den Mund stopfen könnten. Als Beispiel wurde Ziegenkot genannt, der aufgrund des freien Grasens dieser Tiere überall auf Lanyu herumliegt.

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 allein gelassenen 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 nach Vorstellung der Tao durch die *anito* hervorgerufen werden. Die böartigen Geistwesen nutzen die sich ihnen bietenden Gelegenheiten, allein gelassene kleine Kinder zu »quälen« (*jyasnesnekan*), schamlos aus und versuchen, sich ihrer noch schwachen oder weichen Seelen zu bemächtigen. Die Tao sagen, dass die »*anito* mit den Kindern spielen«, d. h. ihnen »die Augen ausgraben« oder ihre »Arme und Hände verkrüppeln«.

Um Kinder zu schützen, können bestimmte Objekte, denen magische Kräfte innewohnen, in deren Nähe platziert werden. Diese Objekte besitzen auf böartige Geistwesen eine abschreckende Wirkung. Wenn im Notfall ein Säugling doch einmal kurzfristig allein gelassen werden muss, besteht die Möglichkeit, ihn mit einem Stück traditionellen Gewebes 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«. Ungebetene Personen (ganz gleich ob *tao* oder *anito*), die diese Kleidung berühren, müssen mit magischer Vergeltung rechnen. 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 können, um »Rache« (*patonggalen*) zu üben (De Beauclair 1958: 99). Man sagt, dass sich »dreckige Sachen« allgemein vor Metallklingen »fürchten« (*maniahey*) und deshalb nicht näher herantrauen. Wenn diese Schutzmaßnahmen durchgeführt werden, können Bezugspersonen in der Nähe ihrer Säuglinge einfachen Haushaltstätigkeiten wie z. B. dem Wäschewaschen nachgehen.

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 Trage-techniken einher. Neugeborene werden auf beiden Armen bzw. vor der Brust der Bezugsperson gehalten, weil »ihre Körper noch so weich sind«. Üblicherweise werden sie an Taille und Kopf festgehalten. Sobald sie mit ca. 3 Monaten ihren Kopf selbst halten können, wird dieser beim Tragen gegen die Schulter der Bezugsperson gelehnt. Erst wenn Säuglinge sitzen können (6 bis 8 Monate) werden sie zunehmend häufiger abgesetzt. Zunächst sitzen sie 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. Berührungen zwischen Bezugspersonen und Kindern stellen aus Sicht von Bezugspersonen keinen Wert an sich dar; intensiver Körperkontakt wird nur so lange aufrechterhalten, wie Säuglinge ihn benötigen. Wenn Säuglinge gelernt haben, auf sichere Weise zu sitzen, nehmen sie mit ca. 1,5 Jahren allein auf einem Stuhl Platz. Dies ist zugleich eine der vielen Übergänge vom Säuglingsalter zum Kleinkindalter.

Sobald Kinder mit ca. 10 Monaten stehen können, werden sie überwiegend »auf dem Rücken getragen« (*savaven*). Dort sitzen sie auf den nach hinten gerichteten und ineinander verschränkten Händen der Bezugsperson. Sie müssen sich an ihrem Rücken festklammern, um sicheren Halt zu haben.⁹

Ein Säugling (oder Kleinkind) kann nur von bekannten Personen auf den Arm genommen werden. Hierbei handelt es sich um Angehörige der Ingroup, die das Kind im Alltag häufig zu sehen bekommt.¹⁰ Vor fremden Personen und solchen, die »ein finsternes Gesicht« (*marahet so moin*) aufsetzen, hat es »Angst« (*maniahey*): Es läuft vor ihnen davon und fängt an zu weinen. Die Bezugspersonen erwarten derartiges kindliches Verhalten im Umgang mit Fremden und unternehmen nichts, um die diffuse Grenze zwischen Ingroup und Outgroup 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 in der Regel selbst laufen. Die meisten Kinder vermissen den Zustand des Getragenwerdens, der mit einem »Gefühl der Geborgenheit« (*ma-hanang 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 oder andere Formen des Protestes von den Bezugspersonen nicht toleriert werden, können sie ihrem Wunsch, weiterhin getragen zu werden, keinen Ausdruck verleihen.

Stillen, füttern, selbst essen¹¹

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 Laufenlernen um universale menschliche Entwicklungsschritte, die bei den Tao eine kulturspezifische Evaluierung 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 han-taiwanesischen Familien der Fall ist, in denen Kinder auch noch mit 4 oder 5 Jahren von ihren Bezugspersonen mit Stäbchen gefüttert werden.¹²

9 Das Tragen der Säuglinge in einem Tuch wird heute ebenfalls praktiziert. Bisweilen werden Säuglinge auch auf der Hüfte getragen.

10 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.

11 Siehe auch Abschnitt *Wilde Nahrung erbeuten, Nahrung für andere produzieren* in Kapitel 8.

12 Bei meinen Aufenthalten in Taipeh und Taidong habe ich systematisch auf Spielplätzen sowie an anderen Orten (z. B. im Zoologischen Garten) beobachtet, wie han-taiwanesische Mittelschichtsmütter

Spätestens bis zum Ende der Säuglingsphase 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, Kinder bis zum Alter von 3 bis 4 Jahren zu stillen. Seitdem immer mehr Tao-Familien über die finanziellen Mittel verfügen, ihren Säuglingen Milchpulver als Muttermilch-Ersatz zu verabreichen, hat sich das Stillverhalten jedoch gravierend verändert. Die Kinder der von mir befragten Bezugspersonen wurden durchschnittlich mit ca. 3,5 Monaten abgestillt.¹³ Das Stillen (bzw. die Verabreichung eines Fläschchens mit angerührtem Milchpulver) dient der Versorgung des Säuglings mit kräftigender Nahrung. Eine psychisch-emotionale Form der Mutter-Kind-Bindung steht dabei jedoch nicht im Vordergrund. Zumindest wurde die durch das Stillen entstandene Beziehung zu den Kindern 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 Kapitel 10 und 17).

Heute stillen viele Tao-Frauen vorzeitig ab, weil sie Angst haben, dass ihre Milch »nicht über genügend Nährstoffe verfügt«. 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. Die Milchpulvermischung ist angeblich geschmacklich süßer, weshalb sich das Abstillen der Kinder von der Brust in allen Fällen als unproblematisch erwies.¹⁴ Alle interviewten Mütter und Großmütter berichteten, dass die Säuglinge nach einmaligem Trinken des Milchpulvergetränks 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 Kindern die Rede, die Hunger litten, weil die Milch ihrer Mütter versiegt war; Angehörige mussten ausgesandt werden, um alternative Nahrung herbeizuschaffen.¹⁵ Viele ältere Tao berichteten mir von Kindern, die in

mit ihren Kindern in der Öffentlichkeit interagieren. Eine weitere Form der Abhängigkeit zu den Bezugspersonen besteht, wenn han-taiwanische Kinder hinfallen. Viele von ihnen bleiben dann bis ins Grundschulalter hinein auf dem Boden liegen, bis sie von ihren Müttern (oder einer sonstigen Bezugsperson) aufgehoben werden. Die Sozialisations- und Erziehungspraktiken der Tao zeichnen sich hingegen durch eine möglichst früh einsetzende körperliche Autonomie der Kinder aus.

- 13 Mir wurden in den Interviews zu den Sozialisationsfaktoren die Abstillzeiten von insgesamt 14 Kindern genannt. Zwei dieser Kinder wurden vier Jahre lang gestillt, die übrigen Kinder zwischen einen und sechs Monate lang. Das jahrelange Stillen einer kleinen Minderheit kann durch die prekäre Einkommenssituation der beiden betroffenen Familien erklärt werden. Sie hatten schlichtweg kein Geld, um Milchpulver zu kaufen.
- 14 Bereits in den 1970er- und 1980er-Jahren rührten einige Mütter ihren Kindern Zucker in den Brei, damit diese Gefallen an ihm fanden und genügend davon aßen.
- 15 Um den Milchfluss stillender Mütter anzuregen, gaben die Angehörigen den Frauen Fischsuppe zu trinken. Diese bestand aus kleinen Fischen, die von den männlichen Haushaltsmitgliedern bei Ebbe in den Kanälen des Korallengesteins gefangen wurden. Die betroffenen Mütter tranken täglich so große Mengen an Suppe, dass sie sich beinahe übergeben mussten. Interessant ist hier der Gedanke

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 mir befragten Mütter gaben als Grund für das vorzeitige Abstillen ihrer Kinder Blutarmut an.¹⁶

Bis ca. 1980 haben Tao-Frauen die Kinder der Ingroup gemeinsam gestillt. 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.¹⁷

Kinder werden von den Tao nur so lange gefüttert, wie sie noch nicht selbst essen können. Zumeist bekommen Säuglinge heute einen mit Kuhmilch angerührten Reisbrei, dem manchmal auch traditionelle Nahrungsmittel wie Süßkartoffel, Taro und Fisch beigelegt 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 oder gar schreiender Säugling führt durch sein (Fehl-)Verhalten eine Verunreinigung des gesamten Essens herbei, das sich nun nicht mehr zum Verzehr eignet und weggeworfen werden muss (siehe Feldtagebucheintrag 5, S. 263). 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 der Säuglinge dürfte ihr Wunsch nach sozialem Anschluss einer der Gründe sein, weshalb sie sich in einem vergleichsweise frühen Alter beim Essen »wie Erwachsene« verhalten. Bereits als Säuglinge und Kleinkinder erlernen Tao-Kinder somit zwei zentrale Zusammenhänge, auf denen die Werte ihrer Gesellschaft aufbauen: 1. die schädliche Auswirkung des

einer männlichen Kontrolle des Milchflusses durch die Beschaffung geeigneter Nahrung (vgl. Bamford 1998).

16 Mir liegen keine Angaben dazu 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.

17 Früher kam es aufgrund der allgemeinen Nahrungsmittelknappheit gelegentlich vor, dass Ammen für das Stillen der Kinder keine Gegengaben erhielten. Später, wenn diese Kinder erwachsen geworden waren, appellierten die in die Jahre gekommenen Ammen an deren »moralische Rechtschaffenheit« (*apiya so nakenakem*) und baten sie um Entschädigungen in Form von Lebensmitteln für die zuvor erfahrenen Wohltaten. Das Stillen anderer Kinder kann deshalb als ein System der Altersvorsorge bei den Tao betrachtet werden.

»Ärgers« für das Überleben des »körperlichen Selbst« und 2. die Gefahr sozialer Ausgrenzung als eine Reaktion auf soziales Fehlverhalten.

Weinen, zeigen, sprechen

Ein dritter Bereich, der für das sozialräumliche Verhalten 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 von den Bezugspersonen ab einem Kindesalter von etwa 10 Monaten in vielen Situationen 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. Wie ich in Teil II bereits ausgeführt habe, wird das Weinen jüngerer Kinder als eine Schwächung ihrer fragilen Seelen aufgefasst und muss deshalb zu ihrem Wohle unbedingt unterbleiben. Bestenfalls werden weinende Kinder von den Bezugspersonen »nicht weiter beachtet« (*jiozayan*). In bestimmten von den Tao als gefährlich eingestuften Situationen¹⁸ ist es erforderlich, dergleichen Verhalten durch harsche Sanktionen zu unterbinden. (Hierzu zählt z. B. das Schimpfen und Klapsen auf die Hände, das ich in Kapitel 13 ausführlich behandle.)

Allerdings wird auch von den Tao anerkannt, dass Säuglinge unter 10 Monaten, die weder zu zeigen noch zu sprechen gelernt haben, ihre Bedürfnisse nur durch Weinen artikulieren können. Typische Situationen, in denen jüngere Säuglinge weinen, sind nach Aussagen meiner Interviewpartner »Hunger« (肚子餓 *duzi e*), »Stuhlgang« (大便 *da bian*) und »Langeweile« (無聊 *wuliao*). In den ersten Lebensmonaten ist es deshalb 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 achtgeben, dass diese genügend essen, keine feuchten Windeln anhaben und stets über eine angenehme Körpertemperatur verfügen.¹⁹ 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 Fühlrahmens der Tao entsprechend anders bewertet.

Die proaktive Betreuung jüngerer Säuglinge führt dazu, dass diese im 1. Lebensjahr 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 2. Lebensjahres einsetzenden erwachsenenzentrierten und bisweilen aus der Perspektive euroamerikanischer Mittelschichten harsch anmutenden Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen stellen eine qualitative Veränderung im Umgang mit Säuglingen dar, von denen nun die Unterdrückung bestimmter Verhaltensweisen wie »weinen« (*amlavi*) oder »trotzen« (*masosolien*) zunehmend erwartet

18 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.

19 Die Bezugspersonen verspüren großes »Mitleid« (*mangasi*; *makarilow*) mit ihren Kindern, da diese sich noch nicht selbst helfen können.

und bisweilen rigoros eingefordert wird. Älteren Säuglingen wird so die Möglichkeit genommen, ihren Unmut durch demonstrative »Traurigkeit« oder »Verärgerung« (beides: *marahet so onowned*) zu artikulieren. Da sie sich im vorsprachlichen Alter entweder gar nicht oder aber nur auf subtile Weise mitteilen können, müssen Bezugspersonen lernen, kindliche Ausdruckszeichen richtig zu interpretieren.²⁰

Ältere Säuglinge haben die Erfahrung gemacht, dass man ihnen ihre Müdigkeit häufig nicht anmerkt. Da sie bereits gelernt haben, dass weinen nicht zur gewünschten Reaktion führt, krabbeln sie selbst zur Matratze, um sich zum Schlafen hinzulegen, oder suchen die körperliche Nähe der Bezugspersonen, um ihnen auf diese Weise anzudeuten, dass sie müde sind und sich hinlegen wollen.²¹ Wenn ältere Säuglinge Hunger haben, weinen sie nicht mehr, sondern greifen selbst nach der Flasche, um sie der Mutter zu geben.

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 die Aufmerksamkeit ihrer Bezugspersonen in die gewünschte Richtung zu lenken. Wenn Kinder etwas Bestimmtes essen wollen, zeigen sie mit dem Finger darauf. Wenn sie in die Windel gemacht haben, reiben sie mit ihren Händen dagegen. 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 2. Lebensjahr in immer weiteren Lebensbereichen, unmittelbare Bedürfnisbefriedigungen aufzuschieben oder eben selbst aktiv zu werden. Die kulturspezifische Modulierung der sozioemotionalen Kindesentwicklung bei den Tao bewirkt somit ein sehr frühes Einsetzen kindlicher Autonomie (siehe Kapitel 15, Abschnitt *Frühzeitiges Erlernen der intrapersonalen Emotionsregulation* und Kapitel 17, Abschnitt *Die Tao als ein Problem für die Bindungsforschung*). In dem Maße, in dem ältere Säuglinge zu eigenständigem Handeln befähigt sind, verwandelt sich der proaktive Betreuungsstil der Bezugspersonen in ein zunehmend reaktives Verhalten.

Das Gestikulieren der Säuglinge wird von den 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 zueinander auf. Eine Mutter sagte im Interview, dass ihre Kinder zunächst ihr eigenes Ausdrucksverhalten (also das der Mutter) überprüften, bevor sie sich dazu entschlossen, in einer gegebenen Situation zu weinen oder zu sprechen. Kinder agieren innerhalb des Sozialisa-

20 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 verspürte oder in die Windel gemacht hatte. Appellverhalten kam bei ihm praktisch nicht vor. Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass es sich hierbei um ein Extrembeispiel handelt, das auf eine familiäre Suchtproblematik zurückzuführen ist.

21 Manchmal versuchen ältere Säuglinge, wenn sie müde sind, ihren Bezugspersonen auf den Rücken zu klettern. Auch wurde mir berichtet, dass sie in diesen Situationen bisweilen ihre Mütter schlagen (wenn auch nur auf leichte Weise).

tionsprozesses als Co-Akteure, sie modifizieren ihr Verhalten je nach Situation. Wenn das Gesicht der Mutter »ernst« oder »böse« (*marahet so moin; masozi*) aussieht, ist die Wahrscheinlichkeit größer, dass sie den Drang zu weinen unterdrücken und von der Möglichkeit zu sprechen Gebrauch machen; guckt die Mutter hingegen »freundlich« (*masarey so moin*), steigen die Chancen, dass kleine Kinder ihrem Drang zu weinen nachgeben.

Bereits einjährige 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« (*ciring*) möglich ist. Der einsetzende Spracherwerb der Kinder ist ein Zeichen für ihr erwachendes *nakenakem*. Von nun an geht man davon aus, dass sie allmählich anfangen, die »Dinge zu verstehen«. 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 Jahre bis ca. 3,5 Jahre) tendieren Bezugspersonen deshalb dazu, Ermahnungen häufig zu wiederholen. Dieses Verhalten ändert sich jedoch in der Kindheitsphase, 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. Auch im Kleinkindalter sowie während der Kindheitsphase erfolgt Erziehung vornehmlich über Sprache. Die Bezugspersonen »erklären« (*nanaon*) den Kindern, was sie tun dürfen und was nicht.

Eine wichtige Entwicklungsaufgabe von älteren Säuglingen und Kleinkindern ist das Erlernen der korrekten Adresstermini der Mitglieder ihrer Verwandtschaftsgruppe. Begegnungen werden bewusst herbeigeführt und nicht selten 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 anfangen. Auf diese Weise lernen Säuglinge und Kleinkinder alle wichtigen Personen ihres sozialen Umfeldes näher kennen. Zum Ende der Kleinkindphase hört diese besondere Behandlung der Kinder jedoch auf; in der Kindheitsphase werden sie in von den Erwachsenen in der Regel »nicht mehr beachtet«.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass in der Säuglingsphase ein allmählicher Übergang von einem proximalen zu einem distalen Betreuungsstil erfolgt, der sich zugleich in der Kinderpflege in einem Wechsel von einem proaktiven hin zu einem reaktiven Verhalten der Bezugspersonen äußert (siehe auch Kapitel 10). Der Übergang zur Kleinkindphase erfolgt mit ca. 1,5 Jahren, wenn Tao-Kinder laufen gelernt haben,

die von den Bezugspersonen empfangene Nahrung selbstständig essen können und ein basales Sprachverständnis entwickelt haben.

Da man Kinder, die noch über kein Sprachverständnis verfügen, nicht über Sprache erziehen kann²², wenden die Tao bis zum Alter von ca. 1,5 Jahren qualitativ andere Sozialisationspraktiken an als in den darauffolgenden Entwicklungsphasen. Weinende und »herumlärmende« (*amlololos*; *valvalakan*) Säuglinge werden durch Einschüchterung 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 Säuglingen eine »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) evozieren, die maßgeblich zu einer kulturspezifischen Modulierung des weiteren emotionalen Entwicklungsverlaufs bei den Tao beiträgt (siehe Teil IV).

Die auf »drohen« (*anianniahin*) basierenden vorsprachlichen Sozialisationspraktiken können als eine Form des von Quinn (2005) postulierten Prädispositionalen Primings 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 unmöglich, ein genaues Kindesalter für die einzelnen Entwicklungsphasen anzugeben, da diese allmählich ineinander übergehen und teilweise große individuelle Entwicklungsunterschiede 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 für die hier skizzierte Entwicklung dar.

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 zum Teil 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 schulische Erziehung der Kinder obliegt – diesen 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.²³

22 Interessanterweise besteht hier eine Parallele zum Umgang der Tao mit den *anito*, mit denen ebenfalls keine verbale Verständigung möglich ist.

23 Diese Tao-Kinder wachsen so ähnlich wie Kinder der taiwanesischen Mittelklasse auf. Die taiwanesischen Schulerziehung wird heute stark von den USA beeinflusst. Die Lehrer der DQGX führten während meiner Feldforschung wiederholt Informationsveranstaltungen durch, um Tao-Eltern mit

In den heißen Sommermonaten spielen Kleinkinder gerne in einer mit Wasser gefüllten Wanne, die vor dem Haus aufgestellt wird. Heute besitzen die meisten Tao-Haushalte Fernseher, die häufig – wie allgemein in Taiwan üblich – den ganzen Tag über angeschaltet bleiben. Kleinkinder verbringen mitunter mehrere Stunden am Tag vor dem Fernseher. Solange sie sich »ruhig« (*mahanang*) verhalten, gehen die Bezugspersonen davon aus, dass sie über ein »angenehmes 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. Da die in Taiwan gebräuchlichen Babykarren vorne einen Bügel (oder eine Tischkonstruktion) haben, können die darin beförderten Säuglinge und Kleinkinder nicht ohne Weiteres aussteigen. Sie werden deshalb von den Tao als sichere Gefährte angesehen.

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 parallel zur Kinderbetreuung einfache Haushaltungsaufgaben erledigen oder Nebenerwerbsbeschäftigungen nachgehen.²⁴ Die Tao sind sich einig, dass man auch Kleinkinder noch nicht unbeaufsichtigt lassen darf, weshalb Bezugspersonen immer in ihrer Nähe 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.

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:

westlichen Lerntheorien vertraut zu machen. Die Bezugspersonen wurden aufgefordert, mehr Zeit gemeinsam mit ihren Kindern zu verbringen und ihnen z. B. Bücher vorzulesen.

24 Zu den Nebenerwerbstätigkeiten von Müttern zählen z. B. die Fertigung von Kunsthandwerksprodukten für den Verkauf an Touristen und die Vorbereitung von Betelnüssen für den Verzehr.

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，但我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.

Interviews zu den Sozialisationsfaktoren 1; Aussage von Mutter (29 Jahre).

Die Großmutter eines 2-jährigen Jungen erzählte mir, dass sie »sich Sorgen mache« (*ikeynanawa*), wenn ihr Enkel für kurze Zeit das Zimmer verlässt, in dem sie sich aufhält. Sie befürchtete, 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 also sein *nakenakem* noch nicht entsprechend weit entwickelt hatte – musste er in ihrer unmittelbaren Nähe bleiben.

Die Ausweitung des kindlichen Aktionsradius ist eine allmähliche. Die Bezugspersonen müssen sich sicher sein, dass ihre Kinder die ihnen vorgegebenen räumlichen Grenzen einhalten und keinesfalls in einem unbeobachteten Moment in Richtung *vanwa* rennen.²⁵ Auch müssen Kinder gelernt haben, dass sie nicht alles, was sie vorfinden, in die Hände nehmen dürfen. Sie müssen den Besitz fremder Personen achten. Die Bezugspersonen teilen den Kindern durch Sprache mit, wie weit sie sich von ihnen bzw. vom Haus entfernen dürfen. Hieran haben sich die Kinder unbedingt zu halten. Ein Kleinkind, das seinen Aktionsradius trotz elterlicher Belehrung überschreitet, begibt sich in eine Gefahrenzone. Wenn ihm etwas zustößt, wenn es sich an einem Gegenstand verletzt oder stürzt, kann es nicht mit einer fürsorglichen Behandlung durch seine Bezugspersonen rechnen. Es erfährt eine harsche Sanktionierung für seinen Ungehorsam. Seine Bezugspersonen sagen zu ihm: »Wer hat dir gesagt, dass du dorthin gehen sollst?«

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« des Kindes Verletzungen zufügen (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Freiseele*). Einem Kind, das sich immer an die Instruktionen der Bezugspersonen 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 Iranmeylek betrat, sah ich den 2-jährigen Sohn der Tochter des Ladenbesitzers mit blutverkrusteter Nase bei seiner Mutter stehen. Als ich wie bei den Tao üblich die Mutter fragte, ob sich ihr Kind ver-

25 Der »Bootsanlegeplatz« (*vanwa*) ist für Kinder, die noch nicht schwimmen können, ein gefährlicher Ort. Ein unbedachter Schritt kann dazu führen, dass sie ins Wasser fallen und ertrinken.

letzt habe, antwortete sie laut und deutlich, sodass ihr kleiner Sohn sie hören konnte: »Er ist hingefallen!«²⁶ 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 nicht 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 Zuwiderhandlungen gegen gesellschaftliche Normen »Verachtung« hervorrufen und Zuwiderhandlungen 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. darin, dass die Tao kein Wort für »positive Überraschung« kennen. Wenn etwas eintritt, das nicht sofort ins Raster genuin menschlicher Erwartungshaltungen 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.²⁷

Es gilt heute als sicher, Kleinkinder im Auto in ein anderes Dorf zu Verwandten besuchen mitzunehmen. Auch bringt man heute – im Gegensatz zu früher – kranke Säuglinge und Kleinkinder in das an der Westküste gelegene Krankenhaus, um sie dort behandeln zu lassen.²⁸ Das vermehrte Verkehrsaufkommen hat in den letzten Jahren zu einer Beschränkung des kindlichen Aktionsradius geführt. Immer wieder sind ahnungslose Kleinkinder von taiwanesischen Touristen angefahren worden, die mit geliehenen Motorscootern mit hoher Geschwindigkeit innerhalb der Siedlungen fuhren. Die Bezugspersonen sind sich dieser Gefahr bewusst und lassen Kleinkinder nicht mehr auf bestimmten Straßenabschnitten spielen.

26 Bei den Tao werden für gewöhnlich alle Verletzungen kommentiert, die Dorfbewohner haben ein geschultes Auge, mit dem sie selbst kleinste Wunden sofort wahrnehmen.

27 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.

28 Bis in die 1980er-Jahre (und teilweise noch später) wurde das Krankenhaus von vielen Tao gemieden. Sterbenskranke Personen – darunter auch 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 böartige Geistwesen ihr Unwesen treiben. Die Einlieferung einer kranken Person hätte nach traditioneller Auffassung ihren sicheren Tod bedeutet (siehe Hu 1993).

8 Kindheitsphase

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 den Erwachsenen Leckerbissen gereicht, die sie in einiger Entfernung zu ihnen im Stehen vertilgen.¹ Sie sind viel zu »verlegen« (*manig*) und »gehemmt« (*kanig*), um sich zur Tischgesellschaft dazuzusetzen.² Manchmal machen sich die Erwachsenen einen Spaß daraus, Kinder durch direktes Ansprechen in eine sprachlose Verlegenheit zu bringen (vgl. Levy 1973).

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 und somit verwerfliches Verhalten sehen, das sie nach Möglichkeit zu unterbinden versuchen.

Die aus kindlicher Perspektive strikten Umgangsformen der Erwachsenen, das stundenlange Schweigen 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 ihrer zur Schlaggeste erhobenen rechten Hand immer wieder zum »Weglaufen« (*miyoyohyo*) bewegen (siehe Kapitel 13). Die Kinder entfernen sich von zu Hause,

1 Durch das Sitzen der Älteren und das Stehen der Jüngeren wird ein Statusunterschied markiert (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Altershierarchie*).

2 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 Zeichentrickfilme an.

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 und forsch auftreten. Es handelt sich hierbei um Verhaltensweisen, die gegenüber ihren Bezugspersonen undenkbar wären. Wenn Kinder in der Gruppe zusammen sind, reden sie viel miteinander, auch hier besteht ein gegenläufiges Verhalten zu ihrem Schweigen 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 einander nahe, durchaus auch in einem körperlichen Sinn. Kinder im GYB-Alter (4 bis 6 Jahre) verbringen wesentlich mehr Zeit miteinander als mit ihren Eltern. Auch haben sie mehr Körperkontakt zu einander als zu ihren Bezugspersonen.³



Abbildung 13: Mädchen beim Spielen an der *vanwa*

Wenn Kinder sich verletzt haben und Schmerzen empfinden⁴ oder aus irgendeinem Grund »traurig« oder »niedergeschlagen« (*marahet so onowned*) sind, kann man

3 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 Dorfendogamie verhinderte eine spätere Verstreuung der kindlichen Peergruppe. Da man die Erlebnisse aus der Kindheit teilte, kannte man sich auf eine intime Weise und wusste um die Stärken und Schwächen der anderen. Zeitlebens hatte man miteinander zu tun: als Konkurrenten bei der Partnerwerbung, als Tauschpartner, als Mitglieder bestimmter Arbeitsgruppen und unter Umständen durch das Teilen ein und desselben Namens bei der Geburt des ersten Enkelkinds.

4 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

gelegentlich beobachten, wie sie von ihren Peers getröstet werden. Die Peers sitzen dann um das betroffene Kind herum und streicheln es am Kopf.⁵ 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 onowned*) 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 und wieder ein »lächelndes Gesicht« (*apiya so moin*) aufgesetzt haben (siehe Kapitel 15, Abschnitt *Frühzeitiges Erlernen der intrapersonalen Emotionsregulation*). Kommen Kinder dagegen mit einem »hässlichen Gesicht« (*marahet so moin*) nach Hause, werden sie von ihren Angehörigen »nicht weiter beachtet« (*jiozayan*) oder aber ausgeschimpft. Dieses Verhalten der Bezugspersonen bewirkt, dass »schlechte Dinge« nach außen verbannt werden und in der geschützten Zone des Wohnbereichs 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 böswilligen 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 von den Erwachsenen »nicht mehr beachtet werden« (不管 *bu guan*)⁶, kommen sie oftmals erst nach Hause, wenn sie Hunger haben oder schlafen wollen. Früher fand das Leben der Tao ohne Uhr statt. Man richtete sich bei den Schlafenszeiten nach der Jahreszeit und den Arbeitsanforderungen. Traditionellerweise werden die Zubettgehzeiten von Kindern als deren persönliche Angelegenheit betrachtet. Da Tao-Kinder heute jedoch mit 4 Jahren zunächst die staatliche Vorschule (GYB)⁷ und mit 6 bis 7 Jahren die Grundschule (DQGX) in Iranmeylek besuchen, 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 lassen sich nur wenige genderspezifische Unterschiede im Spielverhalten der Peers feststellen. 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

können, laufen sie davon und begeben sich in die Alleinsituation (siehe Kapitel 15, Abschnitt *Umgang mit Schmerzen, Krankheitszuständen und Müdigkeit*).

5 Tao-Kinder trösten 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.

6 Nichtbeachtung bedeutet hier, dass sich die Erwachsenen nicht in kindliche Angelegenheiten einmischen und Kinder sich weitestgehend selbst überlassen sind. Dies wird u. a. dadurch zum Ausdruck gebracht, dass Erwachsene Kinder in diesem Alter nicht mehr direkt anblicken – was in vielen Kontexten als Kritik oder »Verärgerung« aufgefasst werden würde.

7 Der Besuch der GYB ist freiwillig. Während meiner Forschung war mir nur ein einziges Kind bekannt, das dem dortigen Unterricht fernblieb.

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.

Leben in der Gruppe

Eine Besonderheit der Peers ist, dass sie immer als Gruppe auftreten. Wenn einmal nur zwei Kinder aus einer Peergruppe zusammen spielen, 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 Wohnzimmer interessiert haben, in dem wir für lokale Verhältnisse viele Spielsachen deponiert hatten.

Wir lassen in unsere Wohnung nie Individuen herein, sondern immer kleine Kollektive bestehend aus Personen einer Peergruppe. 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.

Feldtagebucheintrag 1; geschrieben am 29.11.2010.

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 gekommen 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 Empfindungen von »Neid« (*ikey-nanahet*), die als verwerflich gelten und über die man nicht reden darf. 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?« 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 Peergruppe (oder Ingroup) nicht mit anderen teilt, erfahren die betreffenden Personen demnach keine spezifische, sondern eine globale negative Evaluation ihrer Person (vgl. Lewis 1995).

Da unser älterer Sohn Johann in Berlin eine dyadische Form des zusammen Spielens erlernt hatte, kam er mit dem vergleichsweise wilden Verhalten in seiner Altersgruppe auf Lanyu nicht sonderlich gut klar. Um ihm ein ruhigeres Spielen mit Kindern zu ermöglichen, beschränkten wir nach einer Weile den Zugang zu unserer Wohnung und ließen nur ein bis zwei andere Kinder zu einem gegebenen Zeitpunkt hinein.⁸ 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 zurzeit nur Johanns bester und einziger Freund (ein 5-jähriger Junge) Zutritt zu unserer 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.

Feldtagebucheintrag 2; geschrieben am 16.01.2011.

Kinder treten nicht nur von sich aus im Kollektiv auf, sie werden auch von anderen (z. B. Bezugspersonen oder Dorfbewohnern) als solches behandelt. Selbst wenn sich nur eines von mehreren anwesenden Kindern fehlverhält, wird normalerweise die gesamte Gruppe sanktioniert.

Die Ausweitung des Aktionsradius

In der Kindheitsphase verfügen Tao-Kinder über einen erweiterten Aktionsradius, der nun immerhin eine Fläche von ca. zehn Fußballfeldern umfasst. Im Dorf können sie sich frei bewegen. Allerdings werden von ihnen Nachbarschaften gemieden, in denen vermehrt Angehörige der Outgroup wohnen.

Ich habe nicht beobachtet, dass Kinder im Vor- oder Grundschulalter sich jemals in den an das Dorf angrenzenden Tarofeldern oder Obstgärten aufgehalten hätten. Heutige Kinder gelten aufgrund ihres Verbleibs in der Ganztagschule als weniger widerstandsfähig als Kinder früherer Generationen, die von einem recht frühen Alter an von ihren Eltern mit auf die Felder genommen wurden (vgl. Siyapen Jipengaya 2004).⁹ Während Tao-Kinder in der traditionellen Zeit im Alter von 8 bis 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« (*makaveyyo*) agieren können, um einige Jahre nach hinten verlagert. Nach gegenwärtiger Auffassung haben Kinder erst nach dem Abschluss der örtlichen Grundschule mit 12 Jahren

8 Ein weiterer Grund für unser restriktives Verhalten war die Sorge unseres Vermieters um seine Inneneinrichtung.

9 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 sammeln, das zum Kochen der Schulspeisung benötigt wurde.

genügend kulturelles Wissen in ihrem *nakenakem* angehäuft, um mit ausreichend gefestigten Freiseelen die Halbwildnis der Felder und Obstgärten zu betreten.¹⁰

Als ein sicherer Aufenthaltsort für Kinder gilt heute die Inselrundstraße in der Nähe des Dorfes. In den Abendstunden treffen sie sich hier, um fangen zu spielen oder miteinander um die Wette zu laufen. Am Ortsausgang Richtung Ivalino befindet sich die DQGX, deren Sportplatz direkt an den Dongqing-Fluss anschließt, der die menschliche Siedlung vom auf der anderen Seite gelegenen Küstenwäldchen trennt, in dem die Bewohner von Iranmeylek ihre Toten bestatten. Die Kinder dürfen bei ihren Streifzügen bis zur Brücke über den Dongqing-Fluss vordringen, müssen an dieser Stelle jedoch Halt machen, da am anderen Ende der Bereich der *anito* beginnt. Wie ich weiter unten noch darstellen werde, haben alle Kinder vor einer Brücken- oder Flussüberquerung »Angst« (*maniahey*), weil ein Betreten des jenseitigen Ufers Gefahr für Leib und Leben bedeutet. Während meiner gesamten Feldforschung sah ich kein einziges Mal ein Kind im Grundschulalter diese absolute Grenze überschreiten.¹¹

Wenn man die Inselrundstraße in die andere Richtung geht, kommt man auf der Landseite an Häusern und Hütten vorbei, die neueren Datums sind und 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 entlanggehen.

Manchmal suchen Kindergruppen die an das Dorf angrenzenden Küstenabschnitte auf. Dies gilt jedoch 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 schlechtem Wetter oder solchen, denen im traditionellen Kalender der Tao eine *Marahet*-Qualität zugeschrieben wird.¹² Die Küste vor Iranmeylek ist von Korallenfelsen und Gesteinsbrocken umgeben. Wenn ahnungslose Kinder bei Ebbe auf die 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

10 Eine Partizipation der Grundschulkinder an diversen Subsistenztätigkeiten kann aufgrund des bis in die Nachmittagsstunden hineinreichenden obligatorischen Schulunterrichts heute 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 zwischen 16 und 17 Uhr nach Hause zurück. Somit bleibt nach der Schule keine Zeit mehr für eine sichere Unterweisung der Kinder in Subsistenztätigkeiten.

11 Auch Frauen betreten den Küstenabschnitt jenseits des Flusses normalerweise nicht. Männer suchen diesen Ort für gewöhnlich nur auf, wenn sie Verstorbene zum Naturfriedhof 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 Friedhof angeschwemmte Treibholz, das sie zum Feuermachen verwenden. Auch wenn sich ihnen bei der Rückkehr ins Dorf »schlechte Dinge« anheften, geht aufgrund ihres Alleinwohnens keine Gefahr für jüngere und schwächere Menschen von ihnen aus.

12 Hierbei handelt es sich vor allem um Tage des abnehmenden Mondes.

der Bucht von Iranmeylek ertrunken, darunter auch Kinder. Wie über alle »schlechten Sachen« reden die Tao hierüber allerdings nicht.

Neben den durch den erweiterten Aktionsradius vorgegebenen sozialräumlichen Begrenzungen gibt es auch zeitliche Einschränkungen, wann Tao-Kinder in den Peergruppen unterwegs sein dürfen. Kinder dürfen generell nur während der hellen Tagesstunden die nähere Umgebung des Dorfes 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. Nur an Unglück verheißenden Tagen oder wenn sich im Dorf ein Todesfall ereignet hat, erhalten jüngere Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen für gewöhnlich die Anweisung, zu Hause zu bleiben.

Wilde Nahrung erbeuten, Nahrung für andere produzieren

In 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« (*jvasnesnekan*) durch Angehörige antagonistischer Verwandtschaftsgruppen (siehe Kapitel 9, Abschnitt *Marginalisierung, Stigmatisierung, Missbrauch*). Für gewöhnlich bekamen Kinder um die Mittagszeit Hunger, da die Hauptmahlzeit des Tages erst in den späten Nachmittagsstunden von den von ihren Arbeitstätigkeiten heimgekehrten Erwachsenen zubereitet wurde und die am Morgen aufgewärmten Reste der Vortagsmahlzeit nicht ausreichend satt machten. Das ständige Hungerleiden führte zur selbstständigen Suche nach Essbarem. Bei den Streifzügen der Kindergruppen durch die Obstgärten und Felder sowie in die an das Dorf angrenzenden Küstenbereiche brachten die älteren Kinder den jüngeren bei, welche pflanzlichen und tierischen Nahrungsmittel ihre Umgebung bereithielt.¹³ Auf diese Weise stillten die Kinder ihren Hunger und lernten zugleich, wie man in Krisenzeiten an alternative wilde Nahrung gelangen konnte.¹⁴ Seitdem in den 1970er-Jahren die Ganztagschule auf Lanyu eingeführt wurde, in der Kinder zweimal täglich Schulspeisung erhalten, finden die oben beschriebenen Kinderexpeditionen nur noch selten 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

13 Z.B. aßen die Kinder das Mark einer Schilfkolbenart sowie das Innere von Seeigeln, die sie bei Ebbe in Wasserlöchern fanden.

14 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 »wilden 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.

genug ist, dass sich alle daran satt essen können. Bei Mädchen erfolgt der Übergang ins Erwachsenenalter, wenn sie das erste Mal genügend Schnecken gesammelt haben, um daraus eine komplette Mahlzeit zu bereiten.¹⁵ Es gibt bei den Tao kein Entwicklungsalter, das dem westlichen Konzept der »Jugend« entsprechen würde. Personen verfügen entweder über einen Status als Nahrungsempfänger (Kinder; hochbetagte Alte) oder Nahrungsgeber (Erwachsene); eine liminale Zwischenphase ist kulturell nicht hervorgehoben.

Kindheit ist somit ein Prozess, der mit einem passiven Zustand beginnt, der von Kindern mit Unterstützung ihrer Bezugspersonen sukzessiv überwunden werden muss und mit dem eigenen Aktivwerden bzw. der autonomen Nahrungsproduktion endet (wilde Nahrung erbeuten; Nahrung für andere produzieren). Der räumliche und emotionale Distanzierungsprozess der Kinder von ihren Bezugspersonen vollzieht sich durch eine allmähliche Überwindung körperlicher Abhängigkeit bei zeitgleich erfolgender fortschreitender Akkumulation spirituellen »Wissens« (*katentengan*) im Denk- und Fühlorgan des *nakenakem*.

Das Wissen um die Methoden der Nahrungsproduktion können sich die Tao allerdings durch eigenes Ausprobieren und Beobachten nur zu einem gewissen Grad selbst aneignen. Bestimmte (spirituelle) Wissensinhalte bedürfen einer Weitergabe durch die Väter an die Söhne und durch die Mütter an die Töchter. Die Tradierung erfolgt in diesem Fall über das Medium »Sprache« (*ciring*), das es ermöglicht, kulturelles Wissen in einem generationenübergreifenden Prozess an die Nachkommen weiterzureichen. Es sind letztlich sprachliche Akte, durch die immer wieder aufs Neue Nahrung produziert wird. Ich will dies an einem Beispiel demonstrieren: 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. Wissen und Sprache sind heilig, weil sie die von den Ahnen erschaffene Lebensgrundlage von Generation zu Generation immer wieder hervorbringen und auf diese Weise eine Verbindung der Lebenden zu den Ahnen herstellen.

Belehrungen durch *nanaon* vs. Lernen in den Altersgruppen

Ein letztes Thema, das ich im Zusammenhang mit der sich zu Beginn der Kindheitsphase herausbildenden kindlichen Peergruppe behandeln möchte, betrifft den Unterschied zwischen Lernen durch »Ermahnungen«/»Belehrungen« (*nanaon*) und dem »Lernen in den Altersgruppen« (*miyahahap*). »Ermahnungen« (*nanaon*) dienen in erster Linie dem Aussprechen von Verboten sowie der »Belehrung« über anzestrale Tabus. Ein wichtiges Merkmal von *nanaon* ist die Tatsache, dass immer nur statushöhere/ältere Personen statusniedrigere/jüngere »belehren« können, jedoch nicht andersherum. Das »Instruieren« findet somit ausschließlich in hierarchischen Kontexten statt und beschränkt sich auf die sozialen Beziehungen innerhalb der Verwandtschaftsgruppe. *Nanaon* wird vornehmlich bei der Vermittlung kultureller Inhalte angewandt, die vom Vater auf die Söhne und von der Mutter auf die Töchter erfolgt. Wenn Eltern

15 Die Schnecken leben in den Nasstarofeldern, wo sie von den Frauen bei der Feldarbeit gesammelt werden. Sie werden von vielen Tao mehrmals wöchentlich gegessen.

gerade eine bestimmte praktische oder rituelle Tätigkeit ausüben und ihre Kinder in der Nähe sind, rufen sie diese herbei und erzählen ihnen, was sie bei der Verrichtung der verschiedenen Arbeitsschritte zu beachten haben.¹⁶ Da die Lernstrategie des *nanaon* über Sprache verläuft, der die Tao eine besondere Wirkungskraft nachsagen, darf das gesprochene Wort niemals auf beliebige Weise eingesetzt werden.

In den egalitären Geschwistergruppen reagieren »Brüder« und »Schwestern« äußerst empfindlich, wenn ihnen alters- und statusgleiche Personen »verbale Anweisungen« geben. Dergleichen Verhalten wird als herabwürdigend empfunden, da es unter Peers verpönt ist, »hochmütig« (*mazwey*) aufzutreten und sich selbst über andere zu stellen.¹⁷ Kinder lernen voneinander, wenn sie gemeinsam mit ihren Altersgenossen durch die nähere Umgebung des Dorfs streifen, zusammen Aktivitäten nachgehen und neue Spielideen ausprobieren. So zeigen sie sich beim Erbeuten wilder Nahrung gegenseitig, wie man Seeigel ausgräbt oder sandige Schnecken von sauberen unterscheiden kann. 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. *Miyahahap* bedeutet wörtlich übersetzt »zusammen [irgendwohin] gehen und immer wieder verschiedene Dinge greifen«.¹⁸ Kinder erschließen sich Zusammenhänge in der Regel durch genaues Beobachten (vgl. Kapitel 2, Abschnitt *Lernen durch Beobachten*) und indem sie Gegenstände in die Hand nehmen. Das selbstständige Aneignen der Umwelt fördert die Autonomie von Tao-Kindern, die sich aufgrund ihres eigenständigen Lernens »stark« (*mo yat*) fühlen. Ein wesentliches Merkmal des »Lernens in den Altersgruppen« besteht darin, dass vornehmlich non-verbale Strategien der Wissensvermittlung zur Anwendung gelangen.

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, bis sie von den Älteren gefragt werden. Kinder nehmen in der Regel an den Aktivitäten der Erwachsenen nicht teil und bleiben oftmals sogar den spektakulären Bootseinweihungsritualen fern. 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.

16 Beispielsweise erzählt ein Vater, der einen bestimmten Fisch gefangen hat, den sein Sohn noch nie gesehen hat, 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 Frauen-Fisch 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).

17 Selbst wenn man die eigene Schwester bitten würde, einem aus dem Supermarkt im Inselhauptort Yayo etwas dringend Benötigtes mitzubringen, empfänden viele Tao dies als eine unzulässige Einmischung in private Angelegenheiten. Aufforderungen dieser Art erinnern sie an ihre Kindheit und Jugend, in der sie von den älteren Mitgliedern der Verwandtschaftsgruppe »herumkommandiert« (*pakamothdeh*) wurden, um für sie Dinge zu erledigen.

18 Die diesem Lernen zugrunde liegende Idee spiegelt sich auch im deutschsprachigen *Begreifen* wider, das einen Zusammenhang zwischen Verstehen und Anfassen herstellt.

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 »Belehrungen« (*nanaon*) – das mit dem Hören verbunden ist – stellt eine direkte Verbindung zu den Ahnen her, 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 (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Bösartige Geistwesen*). 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.

Des Weiteren korrespondieren die beiden Modalitäten des Lernens mit den unterschiedlichen Bedeutungszuschreibungen, die zwischen der »Abstammungsgruppe« (*asa so inawan*) und der »erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe« (*zipos*) bestehen (vgl. Kapitel 3, Abschnitt *Hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen* und Kapitel 4, Abschnitt *Genderrelationen*). Innerhalb der *asa so inawan* wird über fortlaufende Bande der Filiation eine Verbindung zwischen Ahnen und »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« bei der Bewerkstelligung ihrer lebensnotwendigen Aufgaben unterstützen. *Nanaon* und *miyahahap* können somit als Arten des Lernens aufgefasst werden, die mit der vertikalen bzw. der horizontalen sozialen Ebene verbunden sind.

9 Schikanen durch antagonistische Gegner und Geistwesen

In diesem Kapitel geht es darum, welche Erfahrungen Kinder vom GYB-Alter an mit potenziell feindselig gesinnten Angehörigen der Outgroup machen. Zu diesem »Personen«-Kreis werden zum einen die »Angehörigen verfeindeter Verwandtschaftsgruppen« (*ikavosoyan*) gerechnet und zum anderen aus emischer Perspektive auch die bössartigen *Anito*-Geistwesen, die vor allem jüngeren Kindern nach den Seelen 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 Alleinsituationen »schlecht behandeln« (*jyasnesnekan*).

Ein Gesichtspunkt, auf den ich bislang nur wenig eingegangen bin, ist die Heterogenität der Peergruppe, in der Kinder aus diversen Verwandtschaftsgruppen (also auch solchen, die einander feindlich gegenüberstehen) 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 Peergruppe zu Hause schlechter angesehen sind als andere. Das egalitäre Ethos der Peergruppe bewirkt, dass die zwischen den Peers bestehenden Differenzen in der Dorfföfentlichkeit geleugnet werden – nicht zuletzt auch, um den sozialen Zusammenhalt nicht zu gefährden.

Abseits des Geschehens ist jedoch immer wieder zu beobachten¹, dass nicht verwandte (bzw. nicht eng verwandte) Peers gegeneinander vorgehen und sich gegenseitig »schikanieren« (*jyasnesnekan*). Das gegenseitige »Ärgern« (*pasozí*) unter Peers stellt ein Verhalten dar, über das bei den Tao nicht viel geredet wird, da es den »wilden« kindlichen Gefühlsregungen des *onowned* entstammt und sich der »moralisch rechtschaffen« (*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

1 Durch teilnehmende Beobachtung und systematische Protokollierung von Emotionsepisoden habe ich wertvolle Einblicke in die Dynamiken der kindlichen Peergruppe bei den Tao erhalten, die mir durch ausschließliche Befragungen von Informanten verwehrt geblieben wären. Erst die Gegenüberstellung von Gesagtem (bzw. nicht Gesagtem) und Beobachtetem ermöglichte es mir, die Ambivalenzen und Widersprüche des soziokulturellen Gesamtsystems bei den Tao zu erfassen und zu interpretieren.

»Stärke« (*moyat*) basierende inoffizielle Hierarchie in der neuen Generation herauszubilden.²

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*)³ 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 Peergruppe weder »wütend« (*somozi*) werden noch zu weinen anfangen, da sie ansonsten von ihren Altersgenossen ausgelacht werden. Unzulässiges »Wütendwerden« führt zudem dazu, dass die Peers das betreffende Kind immer weiter »reizen« (*pasozzi*; wörtlich: »wütend machen«), bis es schließlich verstummt oder in seiner Verzweiflung davonläuft.⁴

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass das gegenseitige Ärgern und Schikanieren in den kindlichen Peergruppen vor allem unter Kindern erfolgt, deren Familien nicht (oder nur entfernt) miteinander verwandt sind. Tao-Kinder lernen von früh an, wer zur Gruppe der Nahverwandten gehört, und pflegen für gewöhnlich einen engen Umgang mit ihren gleichaltrigen Cousins und Cousins.

Das Ärgern in der Peergruppe 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 und emotionalen Entwicklungsstands nicht selbst wieder herausmanövrieren können (siehe Kapitel 11). Die älteren Kinder und Erwachsenen der Ingroup versuchen, durch körperlich überlegenes Auftreten und »geschicktes Manövrieren« (*manivet so tao*; wörtlich: »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 können, werden bestimmte »Angst« (*maniahey*) induzierende Praktiken von diesem Entwicklungsalter an als das Machwerk bössartiger *Anito*-Geistwesen erfahren (siehe Kapitel 12).

Beim Ärgern in den kindlichen Peergruppen 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

2 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 am »körperlichen Selbst« hervorrufen.

3 Die wörtliche Bedeutung von *jyasnesnekan* ist »eine Handlung, die keine Scham kennt«.

4 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 Seelen zu verlieren. Ausgeprägte fürsorgliche Tendenzen bestehen ferner beim Teilen von Nahrungsmitteln, das bereits vom späten Säuglingsalter an erlernt wird.

das Ärgern schwächerer, 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 »Opferrolle« 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 während des Sozialisationsprozesses 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 ihres sozialen Umfeldes 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 Aggressoren ansehen können, weshalb die »schlechten« Erfahrungen der frühen Kindheit von ihnen in den Bereich des Supernatürlichen projiziert werden müssen (siehe Abschnitte *Marginalisierung*, *Stigmatisierung*, *Missbrauch* und *Internalisierung des Anito-Glaubens*).

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 zu verstehen«, werden sie von den 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 jüngerer 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 Geschirrspülen, Fegen oder Reiskochen. Außerdem werden Kinder auf Botengänge oder zum Einkaufen in den Dorfladen geschickt.⁵ 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 die elterlichen Aufgaben an die *wari*, die mitunter versuchen, sich der Situation durch Weglaufen zu entziehen. Um ihre Interessen durchzusetzen, greifen ältere Geschwister bisweilen

5 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.

zu drastischen Mitteln. So scheuen sie sich nicht, von Schlägen⁶ und Drohungen⁷ 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 *na-kenakem* Macht und Einfluss über die *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 den jüngeren gegenüber wohlwollend-fürsorglich auf, etwa wenn sie Süßigkeiten und andere Nahrungsmittel mit ihnen teilen 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 »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 Teil IV für konkrete Beispiele).

Im Erwachsenenalter kommt es nicht selten vor, dass der älteste Bruder den väterlichen Besitz »an sich rafft« (*teymagom*), während die jüngeren Brüder leer ausgehen.⁸ Die widerrechtliche Aneignung von Tarofeldern vollzieht sich manchmal 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 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.⁹

Die Beziehungen zwischen Brüdern und Schwestern sind dagegen prinzipiell anders strukturiert. Ältere Brüder empfinden für ihre jüngeren Schwestern »Mitleid« (*mangasi*), was sich primär im Weiterreichen von Nahrung ausdrückt. Während

6 Da Männer bei den Tao keine Frauen schlagen dürfen, erfolgte das Schlagen bzw. Klapsen der jüngeren Schwestern ausschließlich durch deren ältere Schwestern.

7 Z. B. drohen sie ihren jüngeren Geschwistern, diese nicht mehr auf Streifzüge durch die Umgebung des Dorfes mitzunehmen, sollten sie die an sie weitergereichten Aufgaben nicht erfüllen. Die Angst vor sozialem Ausschluss zeigt in der Regel Wirkung.

8 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.

9 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 erzählte mir eine Frau, dass sie die abgelegten Kleider ihrer Kinder lieber diskret in der kommunalen Mülltonne verschwinden ließe, als sie an die Kinder der eigenen Schwestern weiterzureichen. Eine alte Frau, die besonders schöne traditionelle Kleidungsstücke weben konnte, wollte ihre Fertigkeiten an niemanden weitergeben, auch nicht an ihre eigenen Schwestern, da ansonsten andere Frauen ebenfalls in der Lage gewesen wären, solch schöne Kleidungsstücke herzustellen. Kulturelles Wissen wird in einigen Fällen lieber mit ins Grab genommen, als dass man es mit anderen teilt. Auch innerhalb der Ingroup 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.

meiner Forschung erzählten mir mehrere Frauen, dass sie als Kinder von ihren älteren Brüdern Leckerbissen zugesteckt bekamen, die diese bei der Schulspeisung erhielten. 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. 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.

Kindliche Sprachlosigkeit

In der Dorföffentlichkeit ist die kindliche Peergruppe ein egalitäres Konstrukt, das dazu beiträgt, antagonistische Gegensätze zu verschleiern. Wenn viele Dorfbewohner anwesend sind und das Verhalten der Kinder innerhalb der Peergruppe beobachten können, werden die bestehenden Differenzen von den Kindern in ihrem *onowned* verborgen. Doch in unbeobachteten Alleinsituationen tritt antagonistisch-feindseliges Verhalten vermehrt zutage. Bestimmte innerhalb der Peergruppe weniger gut angesehene Kinder werden dann von ihren Peers geschlagen, gehänselt und ausgelacht, bisweilen wird ihnen auch ihre Kleidung entwendet oder das Spielzeug mutwillig zerstört. Etwas ältere Kinder verschaffen sich Einfluss innerhalb der Peergruppe, indem sie ihre Gegner beim Spielen an der *vanwa* unter Wasser drücken und damit drohen, sie zu ertränken.¹⁰ Es kommt nicht selten vor, dass aufs Übelste schikanierte Kinder bereits wenige Stunden später wieder mit ihren Peinigern zusammen spielen. Ein derartiger Verhaltenswechsel wird nicht zuletzt durch die »Scham« (*masnek*) induzierte 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 die von einer Mutter abstammenden Kinder als auch klassifikatorische »Brüder« und »Schwestern« unter sich vereint, ist die »Geschwister«- oder Peergruppe 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 »Körperkraft« (*moyat*) unterscheiden. Aus diesem Grund kommt es parallel zur externen

¹⁰ Fast jedes Tao-Kind macht während der Kindheitsphase die Erfahrung des Beinahe-Ertrinkens durch Fremdeinwirkung.

Evaluation zu einer internen Differenzierung, die vor allem von den Kindern selbst wahrgenommen wird, aber nicht unbedingt von den Bezugspersonen. Schikanierte jüngere und schwächere Kinder »schämen sich« (*masnek*), weil sie sich in körperlicher Hinsicht nicht gegen ihre Widersacher durchsetzen können, und wollen nicht, dass ihre Bezugspersonen von dieser Schmach erfahren. Hinzu kommt, dass Petzen in der Peergruppe 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 recht-schaffenen Gesinnung« (*apiya so nakenakem*) verbunden ist, muss der kindliche affektive Zustand – die »inoffizielle Version« – im vorsprachlichen und »wilden« *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 die Perspektive der Ahnen, die (wie ich in Kapitel 4 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. Kapitel 6). 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. Kapitel 4). 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 Empfindung bzw. Handlung gewertet wird.

Rangordnung und wechselnde Allianzen in den Peergruppen

Wenn Tao-Kinder in der Peergruppe 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 Kinderbesuchen¹¹ in unserer Wohnung in Iranmeylek haben meine Frau und ich regelmäßig miterleben können, wie sich das Kräfteverhältnis bei wachsender Kinderzahl zu unseren Ungunsten wandelte.

11 Das Alter der uns besuchenden Kinder variierte zwischen 3 und 10 Jahren.

Wenn ein oder zwei Tao-Kinder bei uns zu Besuch waren, 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 nicht mehr zu beeindrucken waren. Sie trauten sich nun, unsere Süßigkeitsvorräte ungefragt zu plündern und fingen trotz wiederholter Ermahnungen an, in unserem Wohnzimmer zu toben.

Als ich einmal auf dem Fußboden saß, wurde ich von den Kindern aus Johanns Vorschulklasse (mit denen ich zu dieser Zeit regelmäßigen Umgang pflegte) umringt und unvermittelt mit vereinten 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 und mit der zur Schlaggeste 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.

Das plötzliche Verbünden aller Peers gegen einen Einzelnen unter Ausnutzung der Situationsspezifität ist ein kindliches Verhalten, das sich häufig innerhalb der Peergruppe beobachten lässt. Wer unvorsichtigerweise einen durch eine Tür abgetrennten 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. Auch müssen Kinder ihre beim Spielen abgelegten Schuhe und Kleidungsstücke ständig im Blick behalten, da diese ansonsten von den Peers entwendet werden. Persönliche Schwächen und »Ängste« werden von den Peers gnadenlos ausgenutzt, um bestimmte Kinder aus der Peergruppe zu »ärgern« (*pasozi*). 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 Kapitel 14, Abschnitt *Mangelnde Körperbeherrschung*). Auch müssen sämtliche Spielzeuge und Süßigkeiten mit den Peers geteilt werden, da »geiziges« (*mabayo*) Verhalten Beschämung und »Verachtung« (*ikaoya*) hervorruft.

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 Emotionen »Angst«, »Ärger« und »Traurigkeit« beteiligt, da sie jegliche emotionale Äußerung, die den Regeln der

soziozentrischen 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 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 dauernd ihre Gefährten im Blick behalten, um Attacken frühzeitig zu erkennen und abzuwehren.

Ständig wechseln die Allianzen innerhalb der Peergruppe, kein Kind ist von Schikanen durch andere Peers ausgenommen – auch wenn es Kinder gibt, die wesentlich häufiger von ihren Altersgenossen geärgert werden als andere (siehe Abschnitt *Marginalisierung, Stigmatisierung, Missbrauch*). 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 Peergruppen dient der allgemeinen Abhärtung, es trägt dazu bei, dass Tao-Kinder den Widrigkeiten ihres Lebens besser trotzen können.

Innerhalb der Peergruppe 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 und 6 Jahren umfasste.¹² Auf der Grundlage meiner Beobachtungen lässt sich allgemein feststellen, dass innerhalb der Peergruppe ältere Kinder gegenüber jüngeren Kindern eine Vorrangstellung einnehmen. Sie fungieren als Anführer¹³, die bei den Aktivitäten der Gruppe den Ton angeben und weniger einflussreiche andere »herumkommandieren« (*pakamotdeh*). Die Anführer sind in der Lage, bestimmte Spielideen durchzusetzen, weil sie über eine Gefolgschaft verfügen, die sich ihnen in der Regel bereitwillig unterordnet. Ihre Macht besteht darin, jüngere und weniger einflussreiche Kinder aus der Gruppe mit der Unterstützung der anderen Peers erfolgreich zu beschämen. Anführer demonstrieren mitunter ihre Macht, indem sie (jüngeren) Kindern »gewaltsam« das Spielzeug »entreißen« oder in einem unachtsamen Moment nach deren Süßigkeiten »grabschen« (*magom*). Auch schlagen sie jüngere Kinder, um ihre Interessen bzw. ihre Vorrangstellung durchzusetzen.

Die Herrschaft der Anführer innerhalb der Peergruppe ist jedoch keinesfalls absolut, da sie der Gefolgschaft anderer Kinder bedarf. Wenn ein Anführer über die Stränge schlägt, kann es vorkommen, dass sich die übrigen Kinder von ihm »abwenden« (*jiozayan*) und ihn auf diese Weise sozial isolieren. Die Peergruppe ist kein stabiles Gebilde, ihre Zusammensetzung ändert sich je nach Gruppendynamik. Es kann

12 Außerhalb der Vorschule tritt diese Gruppe normalerweise nicht als Ganzes in Erscheinung. Spielkonstellationen bestehen in der Regel aus drei bis fünf Kindern. Bei bestimmten Spielen auf der Inselrundstraße kann es sein, dass kurzzeitig sieben bis acht Kinder aus der GYB zusammentreffen. Bisweilen kommt es auch zu einem gemeinsamen Spiel zwischen GYB-Kindern und Kindern aus den jüngeren Jahrgängen der DQGX.

13 Hierbei handelt es sich ausschließlich um Jungen.

jederzeit passieren, dass Kinder beim Spielen ausscheren und plötzlich verschwinden. Wenn Kinder im GYB-Alter keine Lust mehr verspüren, mit ihren Peers beisammen zu sein, laufen sie einfach davon. Das räumliche Entfernen ist zugleich eine Strategie, um Gruppenkonflikte zu entschärfen.¹⁴ Anführer sind deshalb immer dazu angehalten, Konsens innerhalb der Gruppe zu erzeugen, denn ihr Vorgehen bedarf der Akzeptanz der anderen.

Durch die Schikanen, die (jüngeren) Kindern bei mangelnder Achtsamkeit drohen, lernen diese, die Gruppenanführer ständig im Blick zu behalten. Die Anführer gewinnen dadurch im Wortsinn an »Gesicht« (面子 *mianzi*). Umgekehrt sind sie selbst als Statushöhere nicht darauf angewiesen, die übrigen Kinder im selben Maße zu beachten. Macht und Status basieren auf dem Gesehenwerden, sie ergeben 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*).¹⁵ 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 »Nichtangst« (*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 Peergruppen Kinder gibt, die als Anführer fungieren, wurde auch von den beiden han-taiwanesischen Erzieherinnen der GYB geteilt, mit denen ich zu diesem Thema Interviews führte. Sie waren der Ansicht, dass jüngere Kinder auf Lanyu besonders häufig »schikaniert werden« (被欺負 *beiqifu*). So haben ihrer Auffassung nach die jüngeren Kinder aus der GYB »Angst«, von den älteren Kindern (bzw. Anführern) in unbeachteten Momenten geschlagen zu werden. Auch berichteten die Erzieherinnen, dass Anführer, die besonders brutal auftreten, häufig selbst von anderen Kindern und/oder ihren Bezugspersonen (in der Regel ihren Vätern oder Großvätern) geschlagen werden. 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 anderen Schülern schikaniert wurde, reagierte ihre angestaute »Wut« (生氣 *shengqi*) ab, indem sie ein jüngeres Kind aus der GYB wiederholt schlug. Ein 6-jähriger Junge, der von den Erzieherinnen als »intelligent« und »durchsetzungsfähig« beschrieben wurde, fungierte als »Boss« (老大 *laoda*) innerhalb der GYB. Er hegte den Wunsch, andere Kinder in ihrem Verhalten zu kontrollieren und ordnete einmal einem 5-jährigen Mitschüler an, fünf Minuten

14 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 u. a. Auswirkungen auf die Qualität des Bindungsverhaltens (siehe Kapitel 17).

15 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.

»Strafe zu stehen« (罰站 *fazhan*).¹⁶ 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. Nachdem die Erzieherinnen organisierten, dass er mit seiner Mutter telefonieren konnte, hörten seine Attacken auf.¹⁷ Dieses Beispiel zeigt, dass nicht nur »Ärger« und »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 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 unter Androhung von noch mehr Prügeln auftragen, Getränke für sie zu besorgen.

Marginalisierung, Stigmatisierung, Missbrauch

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 bzw. einer Verwandtschaftsgruppe ohne viele männliche Mitglieder stammen, im Dorf einen marginalisierten Status einnehmen. Soziale Gruppen 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« (*moyat*), auf ihrer Fähigkeit, an vielen Orten gleichzeitig zu sein. Ein einzelner

16 Das Strafestehen 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 Iranmylek zu den gängigen Sanktionierungsmethoden.

17 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 kindlichen Freiseelen den Bezugspersonen nach Taiwan folgen. Vor diesem Hintergrund betrachtet ist ein Nichtthematisieren der Abwesenheit eine Maßnahme zum Schutze der betroffenen Kinder (siehe auch Kapitel 17 über das Bindungsverhalten).

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« (*anianniahin*) aufgefasst. Schwächeren Personengruppen bleibt in diesem System nichts anderes übrig, als sich mächtigen anderen unterzuordnen und Teil ihrer Gefolgschaft zu werden.

Tao-Kinder aus Haushalten, 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, 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 – 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 kommt zu einer Marginalisierung auch noch eine Stigmatisierung hinzu, etwa dann, wenn zu einer im Dorf als mächtig angesehenen Verwandtschaftsgruppe ein Feindschaftsverhältnis besteht. Stigmatisierte Kinder verfügen nicht nur über eingeschränkte Entfaltungsmöglichkeiten, sie sind in bestimmten Situationen auch offener Feindseligkeit ausgesetzt.

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 ausgesetzt, die sie zumeist absichtlich »übersehen« (*jiozayan*), gelegentlich aber auch voller »Abscheu« (*iyakian*) 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 (vgl. Kapitel 4 und 5).¹⁸

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 ist, weil seine Eltern »zu nichts zu gebrauchen sind« (*jyapsepsek*; *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« nach. In bestimmten Situationen kann es sogar sein, dass sie Kindern marginalisierter Familien zu essen geben. Das Oszillieren zwischen »Verachtung« und »Abscheu« 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.

Konflikte zwischen antagonistischen Verwandtschaftsgruppen werden nicht selten auf die nächsten Generationen übertragen. Die Tao nehmen allgemein an, dass Kinder

18 An dieser Stelle erscheint ein Verweis auf die CAD-Hypothese (Rozin et al. 1999) abermals sinnvoll (vgl. Kapitel 7; siehe Kapitel 11, Abschnitt *Nichtbeachten*).

sich »schlechte Verhaltenszüge« (*marahet so iyangey*) von ihren Bezugspersonen abgucken. Wenn die Eltern bestimmter Kinder im Dorf als »Diebe« 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 wiederholt zu: »Sie stehlen Sachen und betrügen andere.«

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 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« handele. 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 vermeintlich kollektive Fehlverhalten ganzer Familiengruppen, weil sie den Ruf ihrer Feinde 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.¹⁹ Die Vorstellung der Tao, dass moralisches Fehlverhalten bis in die dritte Generation (oder länger) nachwirkt (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungsaustausch*), 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 rechtschaffene Weise überleben können. Soziale Realität wird auf diese Weise soziokulturell konstruiert.

Ältere Männer (und gelegentlich auch Frauen) neigen dazu, jüngere 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 ausholen würden.²⁰ 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, 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

19 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.

20 Ältere Kinder sind zunehmend besser in der Lage, das Verhalten älterer Männer richtig zu interpretieren. So wird beim »Späßemachen« (*gamoen*) die Schlagbewegung in der Regel seitwärts und nicht von oben nach unten ausgeführt.

lässt. Aufgrund ihrer körperlichen Gebrechen bleiben immer weniger Personen übrig, die sie mit ihrem forschenden 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 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« ausgesetzt sind. Durch heimliches »Schikanieren« (*iyasnesnekan*) der jüngsten und schwächsten Mitglieder der Gesellschaft können sie sich vorübergehend noch einmal als mächtig erleben und zugleich »Rache« (*patonggalen*) an den Kindern ihrer Peiniger üben.²¹

Einige ältere Männer nähern sich in der Dunkelheit unachtsamen jüngeren Kindern von hinten und ängstigen sie, indem sie ihnen Augen und Mund zuhalten und sie dann kneifen, zwicken oder schlagen. Die auf diese Weise misshandelten Kinder verfallen in eine panikartige »Angststarre« (siehe Abschnitt *Internalisierung des Anito-Glaubens*). Sie machen die Erfahrung des Seelenverlusts, 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 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 abgesehen haben.²²

In unbeobachteten Alleinsituationen kommt es darüber hinaus gelegentlich vor, dass Angehörige verfeindeter Verwandtschaftsgruppen die Kinder ihrer Opponenten »auf schlechte Weise behandeln« (*iyasnesnekan*). Was auch immer sie mit den Kindern anstellen, sie dürfen keine sichtbaren Spuren von Gewaltanwendung an ihnen hinterlassen, da zugefügte Verletzungen von den Dorfbewohnern »öffentlich besprochen werden« (*ikazyak*) und die betroffenen Haushalte Kompensationsforderungen

21 Das »Angst« (*maniahey*) einflößende Auftreten älterer Männer (und gelegentlich auch Frauen) gegenüber Säuglingen und Kleinkindern trägt zur Evozierung einer frühkindlichen »Angst- und Schamdisposition« (*kanig*) bei den Tao bei (siehe Kapitel 11). Das Meidungsgebot zwischen hochbetagten älteren Personen und jüngeren Kindern, das mit einer rigiden räumlichen Distanzierung einhergeht, dient als ein kultureller Schutzmechanismus, durch den Fälle von Kindesmisshandlung und -missbrauch unterbunden werden sollen (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Lebenslaufperspektive*). 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 Schikanen gegenüber Kindern beteiligt sein können.

22 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« (*iyasnesnekan*), von böartigen Geistwesen besessen. Hieraus folgt, dass selbst dann, wenn eine menschliche Beteiligung nicht ausgeschlossen wird, letztlich immer die *anito* als aktiv handelnde Übeltäter fungieren.

geltend machen.²³ Die den Kindern der Feinde zugefügten schlechten Behandlungen bestehen oftmals in verbalen Beleidigungen, wobei allerdings berücksichtigt werden muss, dass »dreckige Sprache« (*marahet ta ciriciring*) nach traditionellem Verständnis über eine ernst zu nehmende Wirkungsmacht verfügt, die einem »Verfluchen« (*man-gazyazit*) gleichkommt. Üblicherweise handelt es sich um Bemerkungen, die auf vergangene »schlechte Taten« der Eltern oder Großeltern hinweisen oder aber – wenn es sich um ältere Mädchen handelt – um sexuell anzügliche Bemerkungen, die von diesen als bedrohlich empfunden werden. Verbale Beleidigungen werden von den betroffenen Kindern in der Regel als so »beschämend« (*masnek*) empfunden, dass sie hierüber zu Hause nichts verlauten lassen.

Als ich Tao-Bezugspersonen während einer Interviewreihe fragte, ob sie mit ihren Kindern »Späße machen« (*gamoen*; 开玩笑 *kai wanxiao*) würden, kam ich mit einigen von ihnen durch Zufall auf das »Kitzeln« (*kilekelen*; 騷 *niao*) zu sprechen. Meine Gesprächspartner äußerten 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 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 unbekannten Personen so lange gekitzelt wurden, bis sie tot waren.²⁴

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 Erzieherinnen aus der GYB zufällig Zeugin dieser Handlung wurde. So kam es, dass das betroffene Mädchen und ihren beiden Schwestern in einem Kinderheim in Taiwan untergebracht wurden, da – so die offizielle Begründung – die hygienischen Zustände bei ihrem überforderten alten Großvater, bei dem sie aufwuchsen, unhaltbar geworden seien.²⁵ Ein weiterer Grund für die Übergriffe dürfte gewesen sein, dass das Mädchen ohne Rückendeckung durch potenziell »furchteinflößende« (*masozi*) männliche Verwandte den Attacken bestimmter Dorfbewohner schutzlos ausgeliefert war.

23 Sofern der oder die Beschuldigte (bzw. dessen oder deren Haushalt) sich weigert, eine wiedergutmachende Leistung zu erbringen, sind »kollektive Kampfhandlungen« (*macililiman*) zwischen Verwandtschaftsgruppen nicht ausgeschlossen.

24 Möglicherweise hielten ihre Peiniger ihnen den Mund zu, sodass sich die Luftzufuhr verringerte. Diese Art der Misshandlung oder Tötung stimmt mit der kulturellen Logik überein, dass bei körperlicher Gewaltanwendung keine äußerlich sichtbaren Verletzungen zu sehen sein dürfen.

25 Das Mädchen war bis zu seiner Unterbringung in einem Kinderheim regelmäßig bei uns zu Besuch in der Wohnung. Nach und nach verstanden wir, wie anstrengend sein Leben im Dorf sein musste, weil beinahe die gesamte Umgebung ihm gegenüber feindlich eingestellt war. Ständig musste es achtsam sein, um den Schikanen seiner Peers zu entkommen. Wenn es bestimmte Personen sah, rettete es sich durch Weglaufen. Manchmal gewährten wir dem Mädchen 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 sicheren Rückzugsort, selbst wenn es hohes Fieber hatte, konnte es sich nirgendwo ausruhen. Einmal legte es sich bei uns zu Hause für zwei Minuten auf eine Matte, weil es so erschöpft war.

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, ihren Nachwuchs 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 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.

Auch hat sich die Grundversorgung alleinstehender alter Menschen in den vergangenen Jahrzehnten durch die Intervention karitativer christlicher Organisationen deutlich verbessert.²⁶ Alte Leute werden heute zunehmend von ihren Angehörigen gepflegt oder zumindest mit Nahrung versorgt, extreme Fälle von isoliertem Siechtum im Alter treten nur noch sehr selten auf. Dies mag mit ein Grund dafür sein, dass marginalisierte ältere Männer heute weniger »schlechte Gefühle« (*marahet so onowned*) als früher gegenüber ihren Peinigern – die sie für ihre missliche Lage verantwortlich machen – empfinden. Das Christentum ist maßgeblich daran beteiligt, dass die Kreisläufe der »Rache« (*patonggalen*) unterbunden werden.

Internalisierung des *Anito*-Glaubens

Bereits im Kleinkindalter erfahren Tao-Kinder durch die Interventionen ihrer Bezugspersonen, dass es neben 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 (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen*). In diesem Buch 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 »Wütenwerden« (*somozi*) und Weinen als »böse« (*marahet*) angesehen wird. Das »gute« (*apiya*) Bild, das sie von sich selbst haben, wird von diesen schlechten Eigenschaften abgetrennt, um sich vor dem Gefährlichen und Bösen zu schützen. Die eigene »Wut« wird als etwas erlebt, das externen Ursprungs ist und sich auf böartige Geistwesen zurückführen lässt, die in das »körperliche Selbst« eindringen. Sie lernen, dass sie »stark« (*moyat*) sein und ihre

26 Die Beantragung staatlicher Hilfen scheitert häufig an diversen bürokratischen Vorschriften, die den Tao von den taiwanesischen Regierungsbeamten oftmals nur mangelhaft erklärt werden und ihnen deshalb unverständlich bleiben.

Gedanken fokussieren müssen, um Zustände von Besessenheit zu vermeiden. Tao-Kinder »fürchten sich« (*maniahey*) von etwa 3,5 Jahren an davor, ihre Seele zu verlieren. Sie sind sich der eigenen Vulnerabilität sehr bewusst und befolgen in der Regel alle diesbezüglichen elterlichen »Instruktionen« (*nanaon*).²⁷

Das freie Herumstreifen während der Kindheit erfordert, dass Kinder auch ohne die Kontrolle der Erwachsenen innerhalb des ihnen zugestandenen erweiterten Aktionsradius bleiben. Denn auch wenn die Dorfbewohner 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 bis 6 Jahre) und den ersten drei Klassenstufen der DQGX (7 bis 9 Jahre) weisen darauf hin, dass diese bereits mit etwa 4 Jahren den Glauben an die *anito* internalisiert haben. Die durch die bössartigen Geistwesen induzierte »Angst« bewirkt, dass Kindern an der Peripherie



Abbildung 14: Dieser Ort an der Küste in der Nähe von Iranmeylek wird auf Chinesisch als 情人洞 (Qingren dong; »Höhle der Liebenden«) bezeichnet und stellt heute eine Touristenattraktion dar. Nach Ansicht der Tao hausen hier jedoch *anito*. Kinder dürfen diesen Küstenabschnitt deshalb nicht aufsuchen.

27 In der traditionellen Zeit wurde der Vater deutlich mehr gefürchtet 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« vor dem Vater aufgrund der Übernahme christlicher Vorstellungen und einer Annäherung an die taiwanische Gesamtgesellschaft längst nicht mehr so ausgeprägt wie früher.

des Dorfes »mulmig zumute 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 reagieren, wenn sie an die Grenze ihres erweiterten Aktionsradius gelangen:

Zwei Jungen (beide 5 Jahre)

Ich gehe am Vormittag mit Theo und zwei Jungen aus der GYB (beide 5 Jahre) den Schotterweg Richtung Altenpflegeheim.²⁸ Die beiden Jungen wollen bei einem kleinen Bach neben den Schweineställen bleiben und dort spielen. Doch Theo – zu diesem Zeitpunkt 1 Jahr und 8 Monate alt – läuft wie so oft völlig autonom den Weg Richtung Altenheim allein weiter. Als ich 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!«).²⁹

Beobachtungsprotokoll 1; aufgezeichnet am 16.01.2011.

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.

Feldtagebucheintrag 3; geschrieben am 30.11.2010.

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 erreichen, erwähnt sie, dass dort auf der anderen Seite die »Gräber«

28 Bei diesem Altenpflegeheim 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 Tarofeldern umgeben. Wie ich in Kapitel 4 bis 5 ausgeführt 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, dort einzuziehen. Alle gingen davon aus, dass die Nähe zu anderen kranken Alten eine Kontamination mit den *anito* hervorrufen würde, die dann zu einer Beschleunigung des eigenen Todes führen würde, weshalb dieser Ort gemieden wurde.

29 Die beiden Jungen wussten, dass man über die *anito* eigentlich nicht reden darf, weil diese einen belauschen und dadurch herbeigerufen werden. Erst als es keine andere Möglichkeit mehr gab, Theo und mich zur Umkehr zu bewegen, nannten sie die Dinge beim Namen.



Abbildung 15: Der Strandabschnitt hinter der Brücke über den Dongqing-Fluss wird von den *anito* heimgesucht und darf von Tao-Kindern und -Frauen unter keinen Umständen betreten werden. Außerdem zu sehen sind die *vanwa* von Iranmeylek sowie einige Häuser und umliegende Felder.

(墳墓 *fenmu*) liegen. Sie sagt: »這裡有埋鬼.« (»Zheli you mai gui.«) – was so viel bedeutet wie »Hier liegen Geister begraben.«. Ich frage sie, ob die Geister gefürchtet werden. Sie nickt. Als ich sie frage, was passieren würde, wenn man auf die andere Seite vom Fluss geht, antwortet sie, dass man dann »ins Meer gespült würde« (推到海邊 *tui dao haibian*). Wir finden unter der Brücke am Fluss einen kaputten Roller, von dem Theo gar nicht mehr ablassen will.³⁰ Dem Mädchen wird aber unheimlich zumute und es geht schnellen Schrittes zurück Richtung Dorf.

Feldtagebucheintrag 4; geschrieben am 07.01.2011.

In allen drei 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.³¹

30 Heute weiß ich, dass dieser Roller einmal einem Kind aus Iranmeylek gehört haben muss. Nach Vorstellung der Tao ist es problematisch, ihn zu reparieren und an ein anderes Kind weiterzugeben, weil sich die Eigenschaften des Kindes 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.

31 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 Mann

Zu Beginn des GYB-Alters werden Kinder verstärkt von »Alpträumen« (*ni makata-tenep so malahet*³²) geplagt, in denen sie den *anito* in einer ihrer vielen Erscheinungsformen 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 und »Angst«). Durch Andeutungen und Fingerzeige konnte ich mir jedoch erschließen, dass in diesen Alpträumen geisterhafte 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. Kapitel 5, Abschnitt *Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen*).

Tao-Kindern wird immer wieder von ihren Bezugspersonen erzählt, dass sie die späten Abendstunden meiden sollen, weil dann »dreckige Dinge« vermehrt aktiv sind. Kinder betrachten die Dunkelheit 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 dieses 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.

Direkte Begegnungen mit *Anito*-Geistwesen lassen Kinder in eine panikartige Angststarre verfallen. Diese geht mit extremer Muskulanspannung einher, bisweilen auch mit »Zittern« (*tozikzik*) sowie »Weinen« oder »Wimmern« (*amlavi*).³³ Ich bekam während meiner Forschung eine Ahnung vom Zustand der Angststarre, als ich einen 4-jährigen Tao-Jungen bei einem Sturz ins Hafenbecken im letzten Moment zu fassen bekam. 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 Betonsteg, der erst kürzlich im Hafenbecken fertiggestellt wurde. Es ist Flut, das Wasser ist an dieser Stelle so tief, dass kleine Kinder dort nicht stehen können. Auf einmal stürzt der Junge kopfüber nach vorn. Ich kann ihn

mittellos war und über keinen Einfluss verfügte, hatten die Schwestern im Dorf einen schwierigen Stand. Alle konnten die Mädchen auf »schamlose Weise behandeln« (*jvasnesnekan*), ohne Sanktionen befürchten zu müssen. Auch von den Peers wurden die Mädchen »verachtet« (*ikaoya*) und immer wieder schikaniert. Die ständige Notwendigkeit, sich gegen andere zu behaupten, hatte dazu beigetragen, dass die beiden »furchtloser« (*jimaniahey*) als andere Kinder auftraten. Es handelte sich hierbei um die beiden älteren der insgesamt drei Schwestern, die nach dem oben erwähnten Missbrauchsvorfall in einem Kinderheim in Taiwan untergebracht wurden.

32 *Malahet* ist eine abweichende Aussprache (und somit Schreibweise) von *marahet* (»böse«; »schlecht«).

33 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 als widerstandsfähiger gelten, verfallen hingegen nicht ohne Weiteres in diesen Zustand. Zumindest ist mir kein einziges männliches Beispiel bekannt.

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 Steg. 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.

Beobachtungsprotokoll 2; aufgezeichnet am 02.01.2011.

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 hinausziehen können. In der Tat gibt es in Küstennähe starke Strömungen und plötzlich auftretende hohe Wellen, die insbesondere jüngeren Kindern zum Verhängnis werden können. Der »in sich gekehrte Blick« (*jiozayan*) des Jungen ist eine Abwehrreaktion, die darin besteht, das ihn attackierende Geistwesen nicht erblicken zu müssen. Seine extreme Muskelanspannung kann als ein Versuch gewertet werden, die Freiseele in einem letzten verzweifelten Kraftakt an das »körperliche Selbst« zu binden und an einem Wegfliegen zu hindern. Tao-Kinder lernen vom Kleinkindalter an durch systematische Abhärtungsübungen der Bezugspersonen, ihren Schreckreflex (*startle response*) zu unterbinden. In »Schreck«-Momenten (*maogto*) bleiben sie »ruhig« (*mahanang*), die Verhärtung ihrer Muskeln verhindert das aus Sicht der Tao problematische Schulterzucken, das mit Seelenverlust assoziiert wird (siehe Kapitel 12, Abschnitt *Abhärtung und Fixierung der Seele am »körperlichen Selbst«*).

Die Vulnerabilität jüngerer Kinder tritt besonders deutlich hervor, wenn jemand im Dorf 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, 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 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) müssen durch rituelle Vorkehrungen geschützt werden.³⁴ Alle Dorfbewohner 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«-Bekundung (*ikaglow*) gegenüber den trauernden Angehörigen des Verstorbenen.³⁵

34 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 zur Abschreckung der *anito* dienen, und heutzutage bei den Katholiken auch das Versprühen von Weihwasser (vgl. Kapitel 4).

35 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

Von Kindern wird erwartet, dass sie sich bedingungslos an die »anzestralen Taburegelungen« (*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. 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. Kapitel 7).

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 gegrüßt!«) 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 drei 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, sagt mein Vermieter zum 2-jährigen, der zuvor Krach geschlagen hat: »Du darfst das nächste Mal nicht zum Essen kommen!« (»你不可以一下子來吃飯!« »*Ni bu keyi xiazi lai chi fan!*«). Der Kleine verhält sich 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.

Kurze Zeit später richtet mein Vermieter wieder das Wort an den kleinen Jungen: »Da du deine Muttersprache nicht mehr sprichst, kann ich auch nicht mit dir schimpfen!« (»你不會講母語, 我就不能罵你!« »*Ni bu hui jiang muyu, wo jiu bu neng ma ni!*«). Dann sagt er zu mir gewandt über die Mutter des 2-jährigen: »Sie hat längst das Wissen ihrer Ahnen vergessen.« (»她已經忘記了她祖先的知識.« »*Ta yijing wangji le ta zuxian de zhishi.*«).

Feldtagebucheintrag 5; geschrieben am 13.07.2011.

Dorf aus Pietätsgründen die musikalische Kennung aus, die in ganz Taiwan das Kommen des Müllautos ankündigt.

Während der dreimonatigen »Fliegende-Fische-Saison« (*rayon*) müssen sich die Tao den heiligen Schwarmfischen gegenüber auf besonders respektvolle Weise verhalten, damit die empfindsamen Geschöpfe im nächsten Jahr erneut die Küsten Lanyus aufsuchen.³⁶ In dieser Zeit müssen diverse »Tabus« (*makanyo*) eingehalten werden, um die empfindsamen Fische nicht zu beleidigen. So ist es Frauen während des *rayon* verboten, das Meerwasser zu berühren, weil ihr Menstruationsblut als äußerst unrein gilt und nicht mit den Fliegenden Fischen in Kontakt geraten darf. Außerdem muss jegliche aggressive Äußerung unbedingt vermieden werden: Niemand im Dorf darf »wütend« (*somozi*) werden oder auch nur die Stimme erheben. Kleine Kinder dürfen während der Fischerei-Saison keinesfalls »weinen« (*amlavi*), da auch dies als respektloses »Herumlärmen« aufgefasst wird. Um jüngere Kinder in frustrierenden Situationen zu »besänftigen« (*ipowring*), geben ihnen die Tao während des *rayon* Unmengen von Süßigkeiten zu essen.

36 »Fliegende Fische« (*alibangbang*) werden von den Tao als gutartige geistartige Wesen aufgefasst, weil sie sich alljährlich den »lebenden Menschen« opfern und ihnen ihre Körper zum Essen überlassen. Auch ihre Fähigkeit zu fliegen und ihre Zuwendung zum Licht (sie werden zu Beginn der Fischerei-Saison von den Tao mit Fackeln in die Nähe der Kanus gelockt und dann mit Keschern in der Luft gefangen) zeichnet sie als Geschöpfe aus, die mit dem Himmel verbunden sind.

10 Proximale und distale Sozialisationsstrategien

Nachdem ich in den drei vorangegangenen Kapiteln sozialräumliche 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 ihr Team führten bei so unterschiedlichen Gruppen wie den kamerunischen Nso, der ländlichen Bevölkerung Gujarats (Indien) und der städtischen Mittelschicht in Los Angeles (USA) eine groß angelegte interkulturelle Vergleichsstudie zum Interaktionsverhalten von Müttern und ihren Kindern durch. Ein auf Videoanalyse basierendes Auswertungsverfahren erlaubte ihnen die Formulierung statistisch hochrelevanter 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 prowestlichen 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 (z. B. soziale 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 daher die Frage, ob der Betreuungsstil in diesen Gruppen aufgrund sozioökonomischer Besonderheiten sowie divergierender ontologischer Vorstellungen 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 basierenden distalen Betreuungsstil, der von Tao-Kindern als 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« (*vezeznge*) noch ungefragt das Wort an sie richten dürfen (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Altershierarchie*), 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 bereits gesehen haben, 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 Angehörigen verschiedener Generationen betont, Kinder und ihre Bezugspersonen begegnen sich keinesfalls auf Augenhöhe (wie dies etwa in den gegenwärtigen westlichen Mittelschichten 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 widerspräche. Tao-Kinder werden nicht gestillt und gestreichelt, um innige psychisch-emotionale Beziehungen aufzubauen, sondern um ihr »körperliches Selbst« zu stärken und somit ihr physisches Überleben zu sichern. Eltern-Kind-Beziehungen bedürfen keiner ständigen emotionalen Verge-
wisserung, da das System des Ahnenglaubens eine soziale und spirituelle Ordnung vorgibt, die nicht infrage gestellt werden kann. Eltern-Kind-Beziehungen lassen sich weder abbrechen 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 »Flusses des Lebens« (*flow of life*; Fox 1980), eines von den Eltern und später den Ahnen gewährten Segens.

Proximale Sozialisationsstrategien

In den ersten beiden Lebensjahren des Kindes gilt die vorrangige Aufmerksamkeit der Tao der Primären Pflege und dem Körperkontakt-System.¹ Face-to-Face-Kontakt, Objektstimulation und Sprachsystem werden im Säuglingsalter hingegen weniger stark gefördert. Somit werden bei den Tao Sozialisationsstrategien angewandt, die sich diametral von denjenigen unterscheiden, die gegenwärtig innerhalb der deutschen Mittelschicht praktiziert werden. Während 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 starben.

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 spürbaren 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 achten, dass Kinder nach Möglichkeit immer über ein angenehmes Körpergefühl verfügen. Erwachsene empfinden schnell »Mitleid« (*ikasi*; *mangasi*; *makarilow*) mit Kindern, deren physische Grundbedürfnisse nicht vollständig erfüllt sind.

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. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch*). Da »Körperkraft« (*moyat*), physische Unversehrtheit und Gesundheit die Voraussetzung für ein Überleben auf

1 Ich habe während meiner Feldforschung 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.

Lanyu sind, wundert es nicht, dass die Sozialisationsstrategien der Tao vor allem auf den Erhalt des »körperlichen Selbst« abzielen.²

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. Wenn Kinder »Hunger« (*makcin*) verspüren oder in die Windel³ gemacht haben, reagieren die Bezugspersonen für gewöhnlich auf prompte Weise. Jüngere Kinder dürfen keinen Hunger leiden, weil sich im körperlich geschwächten Zustand 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 sofortige Wechseln der Windeln. Es kommt nicht selten vor, dass Säuglinge weinen, wenn sie in die Windel gemacht haben. Beim Wechseln der Windel kräuseln viele Bezugspersonen die Nase und verzerren ihr Gesicht zu einem »Ekel«-Ausdruck (*mangaora*). Diese mimischen Ausdruckszeichen werden in der Regel von der Bemerkung »Wie das stinkt!« (»很臭!« »*Hen chou!*«) begleitet, wobei typischerweise die Hand vor der Nase geschwenkt wird. Die negativen Evaluationen der Bezugspersonen beim Defäkieren tragen dazu bei, dass bestimmte Aspekte des Selbst von Tao-Kindern als *marahet* 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.

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 onowned*). Die Bezugspersonen vermeiden

2 Die Fokussierung auf den Körper ist kein Merkmal, das auf die Kultur der Tao beschränkt ist, sie findet auch in Taiwan und großen Teilen Festland-Chinas statt. Der US-amerikanische Psychiater Arthur Kleinman (1980) konnte auf überzeugende Weise darstellen, dass psychische Probleme bei vielen chinesischen und ostasiatischen Patienten 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 die Protagonisten deutlich häufiger Opfer von Unfällen werden oder an unheilbaren Krankheiten leiden, als dies in westlichen Serien der Fall ist. In chinesischen/taiwanesischen Diskursen 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 auf Chinesisch 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 Chinesen (ebenso wie Tao) »Angst« vor körperlichen Verletzungen bzw. allgemein gesundheitlichen Beeinträchtigungen haben.

3 Die meisten Tao verwenden Einwegwindeln, die heute auch auf Lanyu käuflich erworben werden können.

in der Säuglings- und frühen Kleinkindphase jegliches Risiko, das zu einem »Krankheitszustand« (*yamarahet o kataotao*) 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 Planschen 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.

Feldtagebucheintrag 6; geschrieben am 06.11.2010.

Theo (19 Monate)

Um Silvester 2010 herum wird es mit einem Mal ungewöhnlich kühl auf Lanyu. Alle ermahnen uns, Theo wärmer anzuziehen. Als ich bei ca. 15 Grad Celsius 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.⁴

Feldtagebucheintrag 7; geschrieben am 01.01.2011.

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.⁵ Auch gepflegtes und regelmäßig geschnittenes Haar⁶ ist von großer Wichtigkeit, da es eine Zähmung »wilder« Aspekte symbolisiert und 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:

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. Händewaschen. Als ich wenig später Theo allein

4 Auch zu mir wurde in den Wintermonaten häufig gesagt: »Es ist kalt. Warum trägst du nicht mehr Kleidung?«

5 Nach der Teilnahme an einer Beerdigung müssen Tao-Männer den gefürchteten Friedhofsreck aufs Sorgfältigste von ihren Fingernägeln entfernen, da sie ansonsten Tod und Verderben über ihre Haushaltsangehörigen bringen würden.

6 Traditionellerweise tragen Tao-Männer ihre Haare kurz, wohingegen Tao-Frauen sich ihre Haare lang wachsen lassen (was als ein Zeichen weiblicher Fruchtbarkeit gilt).

betreue, gibt ihm eine Frau (Anfang 30) zwei abgepackte Kekse. Als sie Theos Hände sieht, sagt sie: »Oh, wie dreckig!« (»哦, 髒髒!« »O, zangzang!«).

Feldtagebucheintrag 8; geschrieben am 03.01.2011.

Interessant ist der Aspekt der Beschämung. Bezugspersonen, die sich bei der Betreuung ihrer Kinder offensichtliche Patzer erlauben, müssen damit rechnen, von der Dorfföfentlichkeit zurechtgewiesen zu werden. Die sich in Angelegenheiten der Kinderpflege einmischenden Personen sind oftmals »respektable Ältere« (*rarakkeh*), 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.

Beobachtungsprotokoll 3; aufgezeichnet am 22.01.2011.

Die Tao halten es für unnormal, 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. Kapitel 8). 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, um ihrer habhaft zu werden. Die temporäre Abwesenheit der Seelenaspekte führt zu kindlicher Unachtsamkeit und somit zu Unfällen und Verletzungen. Kindlicher Ungehorsam stellt somit – ebenso wie Tabubrüche im Allgemeinen – eine Gefahr für das »körperliche Selbst« des Kindes dar. Da nach Auffassung der Tao die Freiseelen jüngerer Kinder ihren Eltern folgen, obliegt es diesen, durch entsprechende Verhaltenskontrolle dafür zu sorgen, dass Kindern nichts zustößt (vgl. Kapitel 5 bis 6):

Johann (5 Jahre, 1 Monat)

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.

Feldtagebucheintrag 9; geschrieben am 05.11.2010.

Theo (20 Monate)

Als Theo während des Silvesterfestes auf der Rasenfläche des Sportplatzes hinfällt, rufen mehrere ältere Frauen meiner Frau sofort zu, dass Theo hingefallen ist.

Feldtagebucheintrag 10; geschrieben am 03.01.2011.

Theo (20 Monate)

Unser Vermieter und seine Frau 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 fügt 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 sie wahrnehmen und mich darauf ansprechen. Es ist, als ob die Tao einen speziellen Blick für Verletzungen hätten.

Feldtagebucheintrag 11; geschrieben am 22.12.2010.

Untrennbar mit dem Schutz des kindlichen Körpers verbunden ist die Vermeidung jeglicher Frustrationserfahrung. Bezugspersonen und ggf. auch anwesende Dorfbewohner verhindern auf vorausschauende Weise, dass sich Säuglinge und Kleinkinder durch plötzlich eintretende unvorhergesehene Handlungen »erschrecken« (*maogto*), weil ihre noch unwissenden Seelen in diesen Momenten wegzufiegen drohen.⁷ Potenzielle Gefahren, die zu Verletzungen und/oder kindlicher Frustration führen können, werden bewusst gemieden:

Johann (5 Jahre, 6 Monate)

Während einer gemeinsamen Reinigungsaktion beim HDZX⁸ machen mich zwei Frauen (Ende 20 und ca. 60) 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 hat 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.

Feldtagebucheintrag 12; geschrieben am 06.04.2011.

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, 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 diedao.*«)

Feldtagebucheintrag 13; geschrieben am 18.01.2011.

Die Primäre Pflege wird bei den Tao dadurch erschwert, dass Kinder von etwa 1 Jahr an nicht mehr ohne kulturell akzeptablen Grund »weinen« (*amlavi*) dürfen. Wie ich im Verlauf dieses Buches 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, kann es vorkommen, dass kindliche Bedürfnisse entweder

7 Eine Ausnahme bilden die sogenannten Abhärtungsübungen, auf die ich in Kapitel 12 detailliert eingehe.

8 Am Internationalen Kindertag haben sich die Vorschul- und Grundschulkinder aus Iranmeylek beim HDZX versammelt, um Sitzpolster zu reinigen. Auch Johann und ich sind an dieser Aktion beteiligt.

gar nicht oder aber erst mit zeitlicher Verzögerung erfüllt werden (vgl. Kapitel 7). Der unidirektionale, erwachsenenzentrierte Sozialisations- und Erziehungsstil der Tao führt zu einer erhöhten Abhängigkeit der Kinder von 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 die Initiative ergriffen. 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.

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*).⁹ Bei Nichterfüllung ihrer Bedürfnisse erwachsen hingegen im Inneren der Kinder diffuse Gefühle des »unterdrückten Ärgers« (*somozi do onowned*), der »Unzufriedenheit« (*ni kayan*) und »Traurigkeit« (*marahet so onowned*), die sie aufgrund der hierarchischen Verhältnisse innerhalb der Verwandtschaftsgruppe nicht artikulieren dürfen.

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 nicht in Gefahr ist. Primäre Pflege umfasst bei den Tao keine psychische Dimension; diese ist aufgrund anders gelagerter Vorstellungen von »Person« für sie nicht als solche greifbar. Stattdessen müssen Tao-Kinder in einem umfassenden Sinne »stark« (*moyat*) sein, um bössartige Kräfte von ihrem »körperlichen Selbst« fernzuhalten.¹⁰

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 legen Bezugspersonen – in diesem Alter in der Regel Mütter – die Kinder neben sich auf den Boden. Sie bleiben jedoch unter allen Umständen in ihrer Nähe. Erst zur Mitte der Kleinkindphase verändern sich die sozialräumlichen Interaktionsmuster zwischen Tao-Kindern und ihren Bezugspersonen (vgl. Kapitel 7).

Bis vor Kurzem haben die Tao ihre Säuglinge zum Schlafen in »Wiegen« (*loley*) gelegt. Diese Praxis wird heute nur noch von etwa einem Drittel der von mir befragten

9 Hierbei handelt es sich im Wesentlichen um dieselben Emotionen, die auch erwachsene Tao empfinden, wenn gutartige Geistwesen ihnen gegenüber wohlgesonnen sind.

10 Die »Stärke« (*moyat*) der Kinder (bzw. der Tao allgemein) ist aus westlicher Sicht sowohl physischer als auch psychischer Natur (denn zum Starksein 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 sozialräumliche Mechanismen (z. B. »wegblicken« [*jiozayan*]; »davonlaufen« [*miyoyohyo*]) zu steuern versuchen, gelangen sie zu einer prinzipiell anderen Auffassung von der ontologischen Beschaffenheit und Funktionsweise der beteiligten Organe.

Familien in Iranmylek beibehalten (N = 10).¹¹ Erst vor wenigen Jahren haben in den meisten Tao-Familien taiwanesishe Babybetten¹² 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«. Säuglinge schlafen in der *loley* für gewöhnlich schnell und ohne zu weinen ein. Sie empfinden in der traditionellen Wiege ein »Sicherheitsgefühl« (*mahanang so onowned*), das sich darin äußert, dass sie »ruhig bleiben und sich nicht erschrecken«. Meine Interviewpartner sagten, dass »das Liegegefühl in der Wiege mit einer Umarmung vergleichbar sei«. 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 Säuglinge geht und nicht um den Aufbau einer intensiven psychisch-emotionalen Mutter-Kind-Bindung nach gegenwärtigem westlichen Muster.¹³ Wenn Kinder mit etwa 6 bis 8 Monaten sitzen gelernt haben, sind sie alt genug, um mit der Familie zusammen zu schlafen. Egal ob sie in der Wiege oder bereits auf der Matratze schlafen, Mütter legen sich immer neben ihre schlafenden Säuglinge.

In den ersten beiden Lebensmonaten müssen Säuglinge »in eine Decke eingewickelt sein, damit sie ihre Seele bei sich behalten«. Auch über die Decke sagen die Tao, dass sie ein »Gefühl der Umarmung« erzeugt. Ihre Funktion ist somit mit der der traditionellen Wiege vergleichbar: Sie simuliert Körperkontakt und erzeugt auf diese Weise das für Leib und Seele so wichtige »Sicherheitsgefühl«.¹⁴

11 In der traditionellen Zeit verwendeten die Tao die Fasern der Ramie, um Stoffe für ihre Wiegen herzustellen. Seit einigen Jahrzehnten behilft man sich jedoch mit alten Reissäcken, die zu textilen Bahnen verarbeitet werden. Die Wiegenkonstruktion ist simpel: Von einem an der Zimmerdecke befestigten Querbalken hängen an zwei Schlaufen zusammenge Nähte Stoffbahnen herunter, in die der Säugling hineingelegt wird (Arnaud 1994).

12 Hierbei handelt es sich um Stoffliegen, die mit einem verstellbaren Metallgestell versehen sind.

13 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 aufzeigen, dass Mutter-Kind-Bindungen anders als in westlichen Mittelschichten vorrangig auf physische Aspekte referieren.

14 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. Der »Rattan-Helm« (*sakop; vinaovaod*) schützt vor kalten Winden – eine Manifestation der *anito* – und dient darüber hinaus der Abwehr feindlicher Steinwürfe. Er schützt nicht nur den Kopf als solchen, sondern verhindert auch ein Austreten der Freiseele *pahad* (deren Hauptaspekt im oder am Kopf lokalisiert wird). Ähnlich verhält es sich mit dem »Brustpanzer« (*kalokal*), der die Schultern umschließt und dazu beiträgt, dass die Schulterseelen an ihren angestammten Plätzen verbleiben. Bei den früher durchgeführten Kampfeshandlungen bot er Schutz vor Wurfgeschossen und Hieben. Beim Eindringen in die »Wildnis« schützt er zudem vor Schlangenbissen. 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, das sich – wie ich selber erfahren

Wechsel von proximalen zu distalen Sozialisationsstrategien

Das Kleinkindalter ist für Tao-Kinder eine stressige Phase, da sich innerhalb 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 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, wenn seine Mutter aufs Feld geht, um Nahrung herbeizuschaffen, da es ansonsten für den Haushalt keine Möglichkeit gibt, sich satt zu essen.

Wie ich in Kapitel 7 aufgezeigt habe, fördern Tao-Bezugspersonen durch ihr Verhalten eine relativ früh einsetzende Autonomie ihrer Kinder, die möglichst schnell lernen sollen, alleine zu essen und von Sprache Gebrauch zu machen. Die frühen Unabhängigkeitserfahrungen sind für Tao-Kinder jedoch bisweilen schwer zu ertragen. Es kommt zwischen 2,5 und 3,5 Jahren bei vielen (aber nicht allen) von ihnen zu intensivem »Trotzverhalten« (*masosolien*), das jedoch aufgrund des harschen Sozialisations- und Erziehungsstils ihrer Bezugspersonen in der Regel nur kurz andauert. Als besonders einschneidend empfinden Kleinkinder die Entwöhnung vom Getragenwerden, die je nach Geschwisterfolge früher oder später einsetzt.¹⁵ 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 mojin*), kommen in den Genuss dieser fürsorglichen Behandlung. Das konsequente Verhalten der Bezugspersonen führt dazu, dass kindliches Fehlverhalten durch vorübergehenden sozialen Ausschluss als asozial gebrandmarkt 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 gelten, die mit der Welt der bössartigen Geistwesen in Verbindung stehen.

Zum Ende der Kleinkindphase 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 Generationen vom Kindheitsalter an ungewöhnlich.¹⁶ 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 als Kinder nach einem Todesfall im Dorf von ihrem gleichgeschlechtlichen

habe – durchaus wie eine Umarmung anfühlt und »Mut« (*mavohwos*) ebenso wie »Seelenfestigkeit« (*panaptan so pahad*) erzeugt.

15 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. Kapitel 7).

16 Ein Freund berichtete mir, dass er und sein über 70-jähriger Vater sich nach dessen Rückkehr aus Taipeh, wo er für einige Monate weilte, umarmt hätten. Er stellte die Umarmung als etwas Besonderes dar, das den normalen Gepflogenheiten widerspricht. Während meiner Feldforschung wurde ich kein einziges Mal Zeuge einer Umarmung unter Erwachsenen bzw. zwischen Erwachsenen und älteren Kindern.

Elternteil¹⁷ des Nachts umarmt wurden, damit ihre »Seele« angesichts der Totengeister-Invasion im Dorf »Halt finden konnte« (*panaptan so pahad*).

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. Kapitel 8, Abschnitt *Hinwendung zu den Peers*). 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.¹⁸ Sie leben in einem Stadium, in dem sie sich den Verhaltensregeln der Gesellschaft noch nicht beugen müssen. Erst beim Eintritt ins Grundschulalter bilden sich gleichgeschlechtliche Peergruppen heraus, die untereinander nur wenig interagieren. Mädchen im Teenager-Alter gehen bisweilen mit umschlungenen Armen die Inselrundstraße entlang. Im Erwachsenenalter nimmt der Körperkontakt unter den Peers kontinuierlich ab, da die Tao eine Übertragung »negativer Eigenschaften« (*marahet ta vazvazey*) durch Berührung verhindern wollen.¹⁹ Emotionale Wärme und zwischenmenschliche Bindung werden stattdessen durch den Nahrungstausch erzeugt (siehe Kapitel 17).

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. 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 in solchen Momenten körperliche Nähe zueinander suchen bzw. sich an den Schultern berühren:

Zwei Jungen (5 und 6 Jahre)

Zwei Jungen aus der GYB wollen den Weg Richtung Altenpflegeheim nicht weitergehen, weil sich dort *anito* aufhalten. Sie rücken dicht aneinander, sodass sich ihre Schultern berühren.

Beobachtungsprotokoll 4; aufgezeichnet am 16.01.2011.²⁰

Zwei Schwestern (5 und 8 Jahre)

Im Dorf hat sich ein Todesfall ereignet. Ein 5-jähriges Mädchen aus der GYB und seine 8-jährige Schwester gehen dicht aneinander schnellen Schrittes nach Hause.

17 Traditionellerweise schlafen Väter mit ihren Söhnen zusammen und Mütter mit ihren Töchtern.

18 Während meiner Forschung habe ich wiederholt erlebt, wie Kinder aus der Peergruppe sich gegenseitig ihren entblößten Po zeigten und dabei lachten. Dieses Verhalten hört jedoch zum Ende der GYB-Phase auf, wenn insbesondere Mädchen mit 5 oder 6 Jahren empfindlich auf Nacktheit zu reagieren beginnen.

19 Selbst beim Zuprosten sind die Tao peinlich darauf bedacht, dass sich die Gläser nicht berühren.

20 Siehe auch Beobachtungsprotokoll 1 auf S. 259, das auf derselben Episode basiert.

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?»).

Beobachtungsprotokoll 5; aufgezeichnet am 03.03.2011.

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*) wird²¹, fängt der Mann laut an zu weinen. Seine Frau, die zuvor 20 Zentimeter von ihm entfernt saß²², rückt dicht an ihn heran, sodass nun beide Schulter an Schulter auf der Bank sitzen.

Beobachtungsprotokoll 6; aufgezeichnet am 22.04.2011.

Männer aus Iranmeylek (ca. 28 bis 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 »Kampfhandlungen« vor dem Friedhofseingang erfolgen in Reih und Glied.

Beobachtungsprotokoll 7; aufgezeichnet am 04.03.2011.

Die sich berührenden Schultern verhindern, dass sich die Schulterseelen vom »körperlichen Selbst« ablösen und einen kraftlosen Körper zurücklassen, der manövrierunfähig ist (vgl. Kapitel 5). Bei Gefahr ist es deshalb wichtig, die Nähe zu Mitgliedern der Ingroup zu suchen, 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, kommen die Angehörigen der Ingroup 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.²³ Diese Form des kollektiven Zusammenkommens wird von den Tao *misagsagpoan* 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.

21 Die körperlichen Qualen Jesu (die in diesem Film detailgenau dargestellt werden) erregten bei den Gottesdienstbesuchern 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.

22 Dieses Ehepaar stellte eine Ausnahme dar, weil es während der Gottesdienste im Gegensatz zu anderen Ehepaaren nebeneinandersaß (siehe Kapitel 4, Abschnitt *Genderrelationen*).

23 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. 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 vom Wohnhaus) fernzuhalten.

Ein Sinnbild der dicht beisammensitzenden (oder in diesem Fall besser: -stehenden) Gefolgschaft sind die in der Nähe der Felder und Obstgärten wachsenden Schilfhaine. »Schilfstängeln« (*imogao*; 蘆葦 *luweijing*) 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*) verharret. 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.

Abbildung 16: Junge Männer aus Iraraley bei der Teilnahme an einer Bootseinweihung. Manche haben sich geschminkt, um »furchterregend« (*masozi*) zu wirken. Bei dem Ritual geht es darum, kollektive »Stärke« (*moyat*) zu demonstrieren, um die *anito* vom neuen Boot fernzuhalten. Einige von ihnen genießen sich, den »traditionellen Lendenschurz« (丁字褲 *dingziku*) zu tragen, und haben stattdessen Shorts angezogen.



Körperkontakt zu taiwanesischen Touristen

Während meines Forschungsaufenthaltes konnte ich wiederholt beobachten und 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« bzw. »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 Touristen²⁴ oder Ethnologen 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 lag zwischen 3 und 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.

24 Taiwanische Touristen 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 für den Umgang mit dieser Situation. In der han-taiwanischen Mittelschicht ist eine proaktive Kinderbetreuung bis in die Kindheitsphase üblich. Meine systematischen Beobachtungen auf Spielplätzen in Taipeh und Taidong haben u. a. ergeben, dass sich jüngere han-taiwanische Kinder selten mehr als 2 Meter von ihren Bezugspersonen entfernen.

Mädchen (3 Jahre)

Die 3-jährige Schwester eines Mädchens aus der GYB fordert mich auf, sie auf den Arm zu nehmen.

Beobachtungsprotokoll 8; aufgezeichnet am 12.12.2010.

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 glücksendes Geräusch. Ein anderes Mal umklammert eben dieser Junge meine Hosenbeine, damit ich nicht weggehen kann und ihn auf den Arm nehme.

Beobachtungsprotokoll 9; aufgezeichnet am 10.12.2010 und am 03.01.2011.

Mädchen (6 Jahre)

Ein 6-jähriges Mädchen aus der GYB wird von drei gleichaltrigen Jungen mit »Speeren« verfolgt. Die Kleine 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!«) »*Ni bu keyi bao women de haizi, tamen hui xiguan!*«)

Beobachtungsprotokoll 10; aufgezeichnet am 07.06.2011.

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!*«)

Beobachtungsprotokoll 11; aufgezeichnet am 17.06.2011.

Bruder (8 Jahre) und Schwester (9 Jahre)

Der 8-jährige Enkel und die 9-jährige Enkelin meines Vermieters fragen mich, ob ich sie auf den Arm nehmen würde.

Beobachtungsprotokoll 12; aufgezeichnet am 05.12.2010.

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 (Beobachtungsprotokoll 10). Auf dieselbe Weise kann man auch das Schimpfen der Mutter interpretieren, die – obwohl mit mir bekannt – nicht zulassen wollte, dass ihr Sohn meinen Finger umfasste (Beobachtungsprotokoll 11).

Distale Sozialisationsstrategien

In diesem Abschnitt behandle ich die von Keller und ihrem 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 Mittelschichtseltern 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 bevorzugte Medien der intensiven Kontaktaufnahme von Bezugspersonen mit ihren Säuglingen. Die geteilten Momente sind so intensiv, dass alles andere vorübergehend ausgeblendet wird. Die Beziehungen zwischen Bezugspersonen und Säuglingen können 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 Alleinschlafen 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 im Auto in einer Babyschale platziert. 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 suggeriert, 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.

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 gibt und an Status einbüßt.

Tao-Kinder können Probleme weder ohne Weiteres mit ihren Bezugspersonen besprechen noch ist es ihnen erlaubt, ungefragt an diese heranzutreten (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Altershierarchie*, siehe auch Kapitel 7 und 8). Ich möchte dies anhand einer Emotionsepisode verdeutlichen, in der sich ein 6-jähriger Junge aus der GYB voller Verzweiflung an mich wandte, weil sein Fahrrad²⁵ kaputt gegangen war und er nicht wusste, wie er es reparieren konnte:

Junge (6 Jahre)

Der Junge kommt in mein Zimmer gestürmt. Er hat die Augenbrauen innen hochgezogen und fleht mich an, ihm zu helfen, sein Fahrrad zu reparieren. Ich besitze aber nicht das nötige Werkzeug dafür. Ich schlage deshalb vor, dass wir zum »Großvater« (阿公 *agong*) des Jungen gehen, bei dem er aufwächst und der eine seiner Hauptbezugspersonen ist, was wir dann tun. Offensichtlich traut sich der Junge nicht, seinen Großvater selbst anzusprechen. 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.

Beobachtungsprotokoll 13; aufgezeichnet am 06.06.2011.

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 ein anderes als gegenüber den Angehörigen seiner hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppe. Er traute sich, mich direkt anzusprechen und um eine Fahrradreparatur zu bitten. Der eigene 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 Grundlagen auch heute noch fort.

Face-to-Face-Kontakt, Objektstimulation und Spielverhalten sowie Sprachsystem haben gemeinsam, dass sie einseitig verlaufen und keine Gemeinsamkeit oder Intimität zwischen Tao-Kindern und ihren Bezugspersonen erzeugen. Da ich den emotionalen Entwicklungsverlauf nachzeichnen möchte, beziehe ich mich auf verschiedene kindli-

25 Es handelte sich hierbei um Johanns altes Fahrrad, das ich dem Jungen nach der Abreise meines Sohnes geschenkt hatte.

che Entwicklungsphasen sowie auch das Erwachsenenalter.²⁶ 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.

Face-to-Face-Kontakt

Allgemein gilt bei den Tao, dass man seinem Gegenüber nicht in die Augen blickt. »Starrrende Blicke« (*vezeznge*) werden als aggressives Verhalten aufgefasst, als eine unzulässige Provokation, die unkontrollierten Emotionsausbrüchen unmittelbar vorausgeht. Wer anderen in die Augen starrt, hat die ultimative Stufe der Emotionsregulation erreicht, die in ihm aufsteigende »Wut« (*somozi*) ist kurz davor, die Schwelle des *aktokto* zu passieren (vgl. Kapitel 6, Abschnitt *Ärger-Regulation*).

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 bei den Tao 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 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 tagsüber recht dunkel. Das Dämmerlicht war für den Face-to-Face-Kontakt nicht gerade förderlich, da die anwesenden Haushaltsmitglieder sich nur schemenhaft ausmachen konnten.²⁷

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 ausschließlich jüngere Mütter sich auf derartige Weise mit ihren Säuglingen beschäftigen, 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 sozialräumlichen 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. Kurz bevor kleine Kinder einschlafen, igeln sie sich manchmal auf

26 Die Einbeziehung des Erwachsenenalters ist wichtig, weil es Rückschlüsse über die Resultate von Sozialisation und Erziehung bei den Tao zulässt.

27 Tao-Säuglinge verbringen auch heute noch die ersten 6 bis 8 Monate, bis sie sitzen gelernt haben, überwiegend im Inneren der *vahey* (vgl. Kapitel 7). Im Gegensatz zur traditionellen *vahey* verfügen die modernen Bauten jedoch über ausreichend viele Fenster, sodass heutige Säuglinge nicht mehr in einer abgedunkelten Umgebung aufwachsen. Möglicherweise haben sich in der traditionellen Lebensweise der auditive und olfaktorische Sinn anders entwickelt, da weniger visuelle Reize zu Beginn der Kindesentwicklung vorhanden waren. Auch ist anzunehmen, dass sich Kinder, die in relativer Dunkelheit aufwachsen, in einem weniger »aufgeregten« (*mazagzag*) und somit »ruhigeren« (*mahanang*) Zustand befinden. Dies ist letztlich genau das, was Tao-Bezugspersonen auch heute noch für ihre Säuglinge als überlebenswichtig erachten.

dem Schoß der Mutter ein. Ihr Kopf ist dabei an die mütterliche Brust gelehnt, sie nehmen jedoch keinen Blickkontakt zur Mutter auf. Auch beim Tragen auf dem Rücken können Kinder die Bezugspersonen 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 Eltern-Kind-Interaktionen auch damals durch Blickvermeidung auszeichneten (siehe Hsie 2008; Chao 2008).²⁸

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*²⁹) ihrer Bezugspersonen, die eine heftige Wirkung entfalten und von diesen eingesetzt werden, um kindliches Fehlverhalten zu bestrafen:

Zwei Kinder (2,5 und 4 Jahre)

Ein etwa 40-jähriger Mann geht die Treppen der Hafenschutzanlage zum Boots-anlegeplatz 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 Schlaggeste 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.

Beobachtungsprotokoll 14; aufgezeichnet am 14.05.2011.

Wie ich bereits aufgeführt habe, zeichnet sich die Kultur der Tao durch eine Markierung des »Negativen« (*marahet*) aus. Kinder werden von ihren Bezugspersonen zurechtgewiesen und auf Gefahren aufmerksam gemacht, aber nicht »gelobt« (*azwazwazin*). Aus Sicht der Tao ist die Abwesenheit von Kritik 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 begangen hat, nicht anzublicken, ist ein Ausdruck von »Milde« und »Güte« (*apiya*).

Ein direktes Anschauen durch die Bezugspersonen ruft automatisch Gefühle der »Verlegenheit« (*manig*) und »Schüchternheit« (*kanig*) in Tao-Kindern hervor. Im Kleinkind- und Kindesalter reagieren sie zunehmend mit »Scham«-Displays, wenn die »bösen Blicke« der Erwachsenen sie treffen: Sie erstarren, fangen auf verkrampfte Weise an zu lächeln und »senken ihren Blick« (*jiozayan*). Jüngere Kinder haben nicht selten

28 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 abgebildet 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.

29 Die drei Tao-sprachlichen Ausdrücke lauten übersetzt »wütendes Gesicht«, »furchteinflößendes Gesicht« und »böses Gesicht«.

vor fremden Personen »Angst«, vor allem vor »solchen, die grimmig gucken« (臉很凶的人 *lian hen xiong de ren*). Typische kindliche Reaktionen bestehen in diesem Fall darin, zu weinen oder wegzulaufen.

Als statusniedrige und unwissende Personen verfolgen Kinder mit ihren Augen aus einiger Entfernung und auf unaufdringliche Weise, wie Erwachsene Tätigkeiten verrichten.³⁰ Es handelt sich hierbei um eine unidirektionale Form des Blickverhaltens, bei dem passive Kinder aktiven Erwachsenen 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 Ingroup zu verteilen, warten diese stumm an der gegenüberliegenden 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 für sie die Maßstäbe der Erwachsenen.

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 und böswärtige Geistwesen ihnen nichts anhaben können. Um kleine Kinder zu besänftigen, geben Bezugspersonen ihnen heutzutage gelegentlich industriell gefertigte Spielzeuge oder andere als ungefährlich empfundene Gegenstände (z. B. Plastikflaschen), mit denen sie sich allein beschäftigen und spielen können.³¹ Insgesamt betrachtet werden Tao-Kinder von ihren Bezugspersonen jedoch wesentlich häufiger mit Nahrungsmitteln (vor allem 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 Altersgenossen. 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. 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 weigern, werden sie von den anwesenden Personen ausgelacht.

30 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.

31 In der traditionellen Zeit brachten Erwachsene ihren Kindern lebende Vögel von der Feldarbeit oder Krebse von ihren Arbeitstätigkeiten 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 Krebsen die Scheren ab.

In der Kindheitsphase haben Kinder bereits internalisiert, dass sie Spielzeuge weiterreichen müssen. Beim Spielen in der Peergruppe 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. Kapitel 9, Abschnitt *Rangordnung und wechselnde Allianzen in den Peergruppen*). Das Spielen mit Objekten stellt für Tao-Kinder eine Vorbereitung auf ihre spätere Partizipation am Gabentausch und somit ihre Integration in überlebenswichtige soziale Netzwerke dar. 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 Objekterkundungen, dass Spielzeuge ggf. kaputtgehen. Da sich die Bezugspersonen nicht in kindliche Angelegenheiten einmischen, wird die Zerstörung von Spielzeug nicht sanktioniert. 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 achtzugeben – 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 Deprivationserfahrungen, durch welche ein anfänglicher marginalisierter Status erzeugt wird und zugleich eine große Motivation, diesen aus eigener Kraft zu überwinden (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Erlebte Mangelzustände von Kindern und jungen Erwachsenen*). Außerdem lernen Kinder durch permanentes Weiterreichen von Spielzeug (sowie auch beim Teilen von Nahrung), ihr emotionales Empfinden an der soziozentrischen Gesellschaftsordnung auszurichten und ihre als problematisch angesehenen idiosynkratischen affektiven Regungen im *onowned* zu verbergen.³²

Sprachsystem

Für kulturell Außenstehende 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

32 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 Fantasiespiel, bei dem die Entstehung eigener imaginärer innerer Kinderwelten gefördert wird. Sie werden von ihren Bezugspersonen ständig ermuntert, auf ungehinderte Weise individuelle Ziele zu verfolgen, die ihren emotionalen Neigungen und Interessen entsprechen.

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 anzestraler Tabus 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 im Umgang mit der Geisterwelt verfügen. Unwissende Personen, zu denen 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 Sprachsystems diskutiere, möchte ich kurz erläutern und zusammenfassen, welche Gefahren und Fallstricke bei einem unkontrollierten Sprechverhalten 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.³³ Wichtig ist hingegen die Markierung sozialer Grenzziehungen durch entsprechendes Gesprächsverhalten mit anderen Personen. Dabei gilt, dass man nicht »auf beliebige Weise« (*pizavoza-voza*) mit anderen Dorfbewohnern 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 längere Gespräche miteinander führen. Personen, die sich über die feingliedrigen Regeln des verbalen Umgangs hinwegsetzen, wird nicht selten »Geschwätzigkeit« (*mazyak*) vorgeworfen. Angehörige antagonistischer Gruppen werden von den Tao gemieden, sie werden »nicht weiter beachtet« (*jiozayan*), auch »spricht man nicht miteinander« (*jimacisirising*) (vgl. Kapitel 3, Abschnitt *Hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen*).

Es ist wichtig, an andere gerichtete Worte zu überdenken, da sprachlichen Akten eine spirituelle Wirkungsmacht innewohnt.³⁴ 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.³⁵ Selbst kleinere Fehlbemerkungen

33 So ist das intellektuelle Zweiergespräch mit Erfahrungsaustausch, Diskussion und persönlicher Interpretation keine etablierte Gesprächsform bei den Tao.

34 Ältere Personen glauben auch heute noch an die Wirkungsmacht 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.

35 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.

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 Kapitel 6 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 Bezichtigung und die hieraus resultierenden kosmischen Vergeltungsschläge selbst schaden würden. Die Vorstellung von sich gegenseitig durchdringenden sozialen und spirituellen 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.

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 – bzw. in heutiger Zeit auch mit dem biblischen Satan – 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 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 Kindern zu besprechen. Die Alterssegregation bei den Tao erscheint vor diesem Hintergrund als eine Strategie der Schadensabwendung und -begrenzung.

Als ich zum Ende meiner Feldforschung hin Interviews mit Kindern über ihre Erziehungserinnerungen durchführte, riet³⁶ mir ein Freund: »Rede nicht mit den Kindern, sie erzählen falsches Zeug!« Er meinte damit, dass Kinder private Angelegenheiten ihrer jeweiligen Haushalte – zu denen auch Erziehungsfragen zählen – ausplaudern könnten und dass deren Verbreitung im Dorf zu Streit und Überwerfung führen könnte.³⁷ Bei der Erhebung des emotionalen Vokabulars des *ciriciring no tao*, aber auch in anderen situativen Kontexten bin ich immer wieder auf ein kulturelles Modell der Verbreitung von Konflikten gestoßen, das bei falsch daherredenden 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 Auslöser

36 Es handelte sich hierbei nicht um eine »Ermahnung« oder »Belehrung« im Sinne von *nanaon*, sondern um das »Erteilen eines Ratschlags« (勸 *quan*). Freunde und Gleichaltrige dürfen sich keine Instruktionen erteilen, aber wohlmeinend aufeinander einreden. Der Unterschied mag trivial erscheinen, doch spiegelt sich in ihm die Differenzierung zwischen Hierarchie und Egalität wider.

37 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. Man könnte sagen, dass sich die Vorstellung der Tao von einer Wirkungsmacht der Sprache durch die kollektiven Kommunikationspraktiken bewahrt.

für kindliche Streitereien, die schnell in Prügeleien 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. Wenn sich antagonistische Gruppen gegenüberstehen, können durch ein falsches Wort früher zugefügte Beleidigungen wiederbelebt werden und alte Konflikte erneut ausbrechen. 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 eingefordert, zu »schweigen« (*jimizyak*). Sie werden von ihren Bezugspersonen durch diverse soziale Praktiken »ruhig« (*mahanang*) gestellt, 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 Teil IV). Im Säuglingsalter verhindern Bezugspersonen nach Möglichkeit, dass 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 Kapitel 12). Während meiner Feldforschung habe ich kein einziges Mal miterlebt, dass Bezugspersonen von Babysprache Gebrauch machen, wenn sie mit ihren jüngeren Kindern reden. Die harsche Sanktionierung »lärmenden« kindlichen Verhaltens – zu dem u. a. »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 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 Umweltbeobachtung 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. Der beginnende Spracherwerb des Kindes ist ein Zeichen für sein erwachendes *nakenakem* und markiert zugleich einen der Übergänge vom Säuglings- ins Kleinkindalter (vgl. Kapitel 6).

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, sondern setzen zunehmend Displays von »Scham« (*masnek*) und »Verlegenheit« (*manig*) 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.

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 (z. B. böse Blicke, ausschimpfen und Schläge androhen). Tao-Kinder können sich mit diesen Umständen arrangieren, weil 1. alle Kinder in ihrem Umfeld auf diese Weise von ihren Bezugspersonen behandelt werden und ihnen dieses Verhalten somit 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 konnotierter besteht, der auf dem *Geben und Empfangen von Nahrung* basiert.

Die Tao definieren sich selbst in erster Linie über ihr »körperliches Selbst« (*katao-tao*), das 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 »ausdauernder« und »muskulöser« (*moyat*) Körper ist die Voraussetzung für Produktivität, für die Versorgung der eigenen Gruppe mit Nahrungsmitteln. In 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« ausgerichtet sind (Primäre Pflege; Körperkontakt-System), in den westlichen Mittelschichten überwiegen hingegen Strategien, die das Selbstbewusstsein der Kinder fördern und ihre psychisch-emotionale Einmaligkeit betonen und somit überhaupt erst hervorbringen (Face-to-Face-Kontakt, Objektstimulation und Sprachsystem). 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 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 Verwandten sowie sonstigen Angehörigen der Ingroup aufnehmen, markieren diese ihre Beziehung zu den Kindern durch das Geben von Nahrung. Immer wenn Essbares zur Hand ist, wird ihnen hiervon spontan eine Kleinigkeit 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. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch*).

Tao-Kinder, die weinen oder auf andere Weise »herumlärmen«, erhalten von ihren Bezugspersonen in der Regel etwas zu essen, damit sie sich möglichst schnell wieder

»ruhig« (*mahanang*) verhalten.³⁸ Diese Form der Pazifizierung wird von den Tao *ipowring* genannt. *Ipowring* ist wichtig, damit die kindlichen Seelen nicht an 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*³⁹). 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. Kapitel 6). 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 bemerken und zu weinen beginnen, werden sie von ihren *Zipos*-Angehörigen auf verschiedene Weisen »besänftigt« und »getröstet« (*ipowring*):

Mädchen (ca. 3 Jahre)⁴⁰

Mangday no madagdag yamlavi si wari.

每天早上我妹妹都會哭。

Meine jüngere Schwester weint jeden Morgen.

Nowon ta ya mangdey mangy mivazey si ina ya maniahey ori neyka lavi abo tao amyanja.

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 unsere 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。

Unsere Verwandten necken und trösten sie dann, damit sie aufhört zu weinen.

38 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.

39 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 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«.

40 Bei der Erhebung der emotionalen Geschichten erwies es sich häufig als schwierig, das genaue Alter der beteiligten Kinder zu erfragen, weil das chronologische Alter im Denken vieler Tao nur eine untergeordnete Rolle spielt. Da die Tao Säuglinge und jüngere Kleinkinder niemals unbeaufsichtigt lassen, nehme ich an, dass es sich bei den weinenden Kindern in den drei hier aufgeführten Episoden um Kinder handelt, die 3 Jahre und älter sind.

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.

Emotionale Geschichte 3; erzählt von Frau (39 Jahre).

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 unsere Mutter in die Berge gegangen ist.⁴¹

Nana to yavoyavoka o oo na do na ilavian ji inan i wari.

我妹妹在哭, 因為她要媽媽, 她一直拉扯自己的頭髮。

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。

Unsere Tante hat Mitleid mit ihr; sie kommt herübergelaufen und nimmt sie in den Arm.

Emotionale Geschichte 4; erzählt von Frau (38 Jahre).

Junge (ca. 3 Jahre)

Jimakari low 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。

Ihre⁴² Mutter ist [in die Berge] zum Arbeiten gegangen.

Yato lavi syapo na ta ya makcin yabo 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, um ihm zu essen zu geben.

41 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.

42 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 auch physisch-leiblich) eliminiert werden würden (vgl. Kapitel 6, Abschnitt *Das Brustorgan nakenakem*).

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.

Emotionale Geschichte 5; erzählt von Frau (44 Jahre).

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*⁴³) und »trösten durch das Geben 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 seien, weil sie ständig »Hunger« (*makcin*) empfanden und tagsüber nicht genügend zu essen bekamen (vgl. Kapitel 8, Abschnitt *Wilde Nahrung erbeuten, Nahrung für andere produzieren*). Ich glaube, dass das regelmäßig von den Kindern empfundene Hungergefühl eine wichtige sozialpsychologische Funktion besaß, da es die den Nahrungsmitteln beigemessene kulturspezifische Bedeutung hervorhob. Denn es ist davon auszugehen, dass soziale Bindungen, die über das Geben und Empfangen von Nahrung verlaufen, eine effektivere Wirkung zeigen, wenn diese nicht allzeit verfügbar sind. Durch den immer wieder erfahrenen Mangelzustand – das Hungergefühl – erfuhr die Bedürfnisbefriedigung durch das »sich satt Essen« (*mabsoy*) eine herausragende Bedeutung.

Wenn Tao-Kinder sagen, dass sie Hunger 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 »Mitgefühl« (*mangasi*; *ikasi*; *makarilow*) der Personen ihrer Ingroup bzw. der Dorfgemeinschaft. Das Mitleid der anderen richtet sich nicht auf die Tatsache, dass Kinder (wie in den Beispielen oben) einen psychischen Trennungsschmerz erleiden, sondern vielmehr auf die Tatsache, dass niemand da ist, der ihnen etwas zu essen geben könnte.⁴⁴ 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.

43 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.

44 Der Zusammenhang zwischen (vermeintlichem) Hunger und allgemeiner psychischer Bedürftigkeit tritt auch in anderen sozialen Kontexten auf. So gab es in Iranmeylek während meiner Feldforschung eine alte Frau, die an beginnender Demenz litt. Als ihre Vergesslichkeit immer offensichtlicher wurde, begannen die Dorfbewohner, sie zu meiden. Ich war einer der wenigen, der nach wie vor mit ihr redete. Obwohl sie von ihrem Sohn (der ein reicher Mann war) mit ausreichend Nahrung versorgt wurde, erzählte sie mir jedes Mal, dass sie hungrig sei und nichts zu essen habe – womit sie das Gefühl des Ausgeschlossenseins meinte.

Während der gesamten Kindheitsphase muss eine Frustration der kindlichen Seele unbedingt vermieden werden. Wenn ein Kind einen »innigen Herzenswunsch« (*kakzeben*) empfindet, ist es problematisch, ihm diesen abzuschlagen. Denn es kann sein, dass seine Nichterfüllung im Kind eine »tiefe Unzufriedenheit« (*ni kayan*) hervorruft, die es aufgrund der allgemeinen Ablehnung jeglicher Form kindlichen Protestverhaltens zu einer Verzweiflungstat antreibt. 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 Seelen zu rauben.⁴⁵

Die Wünsche der Kinder beziehen sich häufig aufs Essen. Das »Verlangen nach speziellen Nahrungsmitteln« (*kakdain*)⁴⁶ stellt einen kulturell vordefinierten Bereich dar, innerhalb dessen demonstrative kindliche »Verärgerung« (*mindok*) bis zu einem gewissen Grad erlaubt ist.⁴⁷ Im Zentrum der Aufmerksamkeit stehen jedoch nicht traditionelle Nahrungsmittel wie Süßkartoffel, Taro oder Fisch, sondern vor allem »Süßigkeiten« (*ikasi*) und Snacks westlicher bzw. taiwanesischer 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 Chipstüten oder Bonbons durch die Gassen des Dorfes laufen und ihre Beute mit den Freunden teilen.⁴⁸

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 abzuhalten. Bezugspersonen geben Kindern aus »Mitleid« (ebenefalls *ikasi*⁴⁹ bzw. *mangasi*) etwas Süßes zu essen, z. B. wenn diese die auf den Feldern arbeitenden Mütter vermissen. Durch die »Pazifizierung des Kindes« (*ipowring*) kann

45 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« 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 sie 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.

46 Die Tao unterscheiden »tiefe Wünsche« (*kakzeben*) von solchen, die sich auf das Essen bestimmter Nahrungsmittel beziehen (*kakdain*).

47 Andere Lebensbereiche, 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 den Kapiteln 15 und 16 noch weiter eingehen werde.

48 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, die Kinder vom traditionellen Essen der Tao zu entfremden.

49 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.

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 (und somit Teilen) von Süßigkeiten lernen Kinder außerdem, Tauschnetzwerke nach Art der Erwachsenen aufrechtzuerhalten.⁵⁰

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 (siehe Kapitel 17, Abschnitt *Emotionale Wärme durch das Geben und Empfangen von Nahrung*). »Zuneigung« (*ikakey*) und Status werden bei den Tao durch das Idiom des Essens ausgedrückt.⁵¹ 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 »demonstrativen Weggucken« (*jiozayan*) besteht. Durch oben beschriebenes Verhalten einhergehend mit Essensverweigerung können Tao-Kinder ihre Mütter unter Druck setzen, da diese in ihrer Funktion als Ernährerinnen eine ausreichende Versorgung ihrer Kinder mit Nahrung gewährleisten müssen.

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 Zuneigung und Bindung kulturell elaboriert. Wer seine Kinder »liebt« (*ikakey*), wer »Mitleid« mit ihnen empfindet, arbeitet emsig auf den Feldern, um genügend Nahrung für sie zu produzieren.⁵²

50 Es kam gelegentlich vor, dass Tao-Kinder, mit denen ich freundschaftliche Beziehungen pflegte, auch mich beim Verteilen ihrer Süßigkeiten bedachten.

51 Auch innerhalb der (süd)ostasiatischen Region fungiert Essen als eine Metasprache zwischenmenschlicher Beziehungen. Japanische Mittelschichtsmütter investieren täglich bis zu anderthalb Stunden in die Gestaltung der Lunch-Boxen ihrer Kinder – wobei auch ästhetische Gesichtspunkte eine wichtige Rolle spielen, die bei den Tao jedoch keine vergleichbare Wichtigkeit erfahren. Die Bedeutung des Essens in der chinesischen Kultur wurde bereits von verschiedenen Autoren hervorgehoben (Anderson 1988; Höllmann 2010).

52 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.

TEIL IV: EMOTIONALE SOZIALISATION: ANGST, SCHAM, ÄRGER UND TRAURIGKEIT

11 Induzierung einer frühkindlichen Angst- und Scham-Disposition

Im Folgenden (Kapitel 11–16) widme ich mich den Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen der Tao. Bevor ich die einzelnen Praktiken eingehender behandle, stelle ich zunächst das *Ke'ai*-Konzept vor und beschreibe das »Ruhigbleiben« (*mahanang*) und »Wegblicken« (*jiozayan*) von Tao-Säuglingen und -Kleinkindern im Sozialisationskontext. »Ruhig sein« und »den 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.

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 ab dem Alter von etwa 2 Jahren eine Sensibilität für »Scham« besitzen, weil sie von diesem Zeitpunkt an zwischen sich selbst und anderen Personen unterscheiden können. Dies ist eine entscheidende Voraussetzung, um eigenes Verhalten zu bewerten und sich somit des eigenen Fehlverhaltens überhaupt bewusst zu werden (siehe Holodynski & Friedlmeier 2006: 124–132).

Die von 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 sozialräumlichen Verhältnis zueinander: Während »Angst« (*maniahey*) vor allem außerhalb des Dorfes anzutreffen ist, wird »Scham«

(*masnek*) überwiegend innerhalb des Dorfes (bzw. innerhalb der Dorfföflichkeit) 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. Es ist also letztlich der animistisch geprägte Denk- und Fühlrahmen, der »Angst« und »Scham« sowohl separiert als auch bisweilen miteinander verschmelzen lässt.

Das *Ke'ai*-Konzept

Im *Neuen Chinesisch-Deutschen Wörterbuch* (Xu et al. 1996) wird der Begriff 可愛 (*ke'ai*) mit »liebenswert«, »lieblich«, »hübsch« und »niedlich« übersetzt.¹ Die tatsächliche Faszination, die dieses Konzept auf Han-Taiwanesen und Tao gleichermaßen ausübt, geht aus einer simplen Übersetzung allerdings nicht hervor. In Taiwan gelten insbesondere kleine Kinder und Hundewelpen² als »niedlich«. Es gehört zum Standardrepertoire, 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 Comicfiguren von Tierbabys mit übergroßen Köpfen und Kulleraugen präsentiert. Der Bezug zum Kindchenschema 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 Mütze tragen, wodurch ihre »Niedlichkeit« noch einmal mehr betont wird. Als besonders »niedlich« gelten kleine Kinder, wenn sie lustige Bewegungen ausführen, babyhaft gucken oder sich mit Schokolade und Eis bekleckern.³ Es ist gerade die unbegreifliche Andersartigkeit der Säuglinge, die hier fasziniert, denn ein derartig tollpatschiges, »unwissendes« (*abo so katentengan*) und noch nicht von Empfindungen der »Scham« (*masnek*) 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 Personen und somit als Objekte angesehen werden. Dies drückt sich u. a. darin aus, dass kleine Kinder von den

1 Im Online-Wörterbuch LEO werden zusätzlich die Übersetzungsmöglichkeiten »süß«, »entzückend«, »possierlich«, »knuddelig«, »goldig«, »lieb«, »nett«, »reizend«, »knuffig«, »putzig« und »schnuffelig« aufgelistet.

2 Es gibt in Taiwan und Japan Zeitschriften, die sich mit dem Stylen von Hundewelpen beschäftigen. Ihnen werden die Haare gefärbt, häufig tragen sie Schleifen im Haar, gelegentlich auch Kleidung. Vorstellungen von »artgerechter Haltung« und somit einer Hinwendung zu den subjektiven Bedürfnissen der Hunde sind diesem vordergründigen kulturellen Ziel untergeordnet. Die Erforschung der Hundekultur Ostasiens stellt ein interessantes Forschungsfeld für die Psychologische Anthropologie dar.

3 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.

Dorfbewohnern unter bestimmten Umständen berührt und angefasst werden können (siehe Kapitel 16, Abschnitt *Ärger/Wut hervorlocken*).

Wenn jüngere Kinder durch ihr babyhaftes Verhalten von den Tao als *ke'ai* bezeichnet werden, geht diese Bekundung in der Regel mit einem »Lachen« (*maznga*) einher. Die kindliche 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 und »schüchternes« (*kanig/manig*; 害羞 *haixiu*) Verhalten nur noch verstärkt. Da kleine Kinder »noch nicht in der Lage sind, die Dinge zu verstehen«, sind sie außerstande, ihr Verhalten an die von den Erwachsenen gesetzten normativen Standards anzupassen.

Säuglinge und jüngere 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 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« (*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 er Hunger gehabt hätte oder im Winter unbedeckt 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. Kapitel 5 und 6). Das Unreife, Spontane, Beliebige, Unkontrollierte, Nichtfokussierte 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 »Ruhigbleiben« (*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 Machtaspekt. 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. Kapitel 4), bleibt diese zentrale Dimension auch in den Beziehungen zu 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 *Masosi*-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. Kapitel 9, Abschnitt *Marginalisierung, Stigmatisierung, Missbrauch*).

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 gehertzt. 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 nordkanadischen Inuit behandeln Hundewelpen auf eine ähnliche Weise wie die Tao.⁴ 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

4 Die kulturelle Bedeutung bzw. der wirtschaftliche Nutzen von Hunden als Schlittentiere ist bei den Inuit allerdings ein anderer als bei den Tao.

Tod führen können (Briggs 1998: 238).⁵ Somit 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.

Ruhigbleiben

Aus Sicht von Tao-Bezugspersonen ist es von übergeordneter Bedeutung, dass Säuglinge und Kleinkinder sich »ruhig« (*mahanang*) verhalten. Man geht davon aus, dass »ruhiges« kindliches Verhalten ein Ausdruck von »Wohlbefinden« (*apiya so onowned*) ist. Kinder, die sich hingegen »unwohl fühlen« (*marahet so onowned*), fangen an, sich ununterbrochen zu bewegen; sie versuchen z. B., auf den Schoß der Mutter zu kriechen – für gewöhnlich ein Zeichen, dass sie zu Bett gehen möchten (vgl. Kapitel 7). Kinder sind *mahanang*, wenn ihre Bezugspersonen bei ihnen sind. Die Seele der Kinder verweilt dann bei ihrem »körperlichen Selbst«. Wenn sich die Bezugspersonen vom Kind entfernen, besteht die Gefahr, dass die Kindesseele ihnen folgt und dabei »schlechte Dinge« 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.

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*).

5 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.

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*) wird, muss sie um ihre Seele fürchten, die nun zu schweben beginnt und allmählich ihren Halt verliert. Wenn ihr in diesem Zustand keine adäquate Emotionsregulation gelingt, »gerät ihre Seele in Panik« (*maniahey so pahad*) und droht schließlich wegzufiegen. Nicht nur Kinder müssen sich idealerweise *mahanang* verhalten, auch Erwachsene versuchen diesen Zustand in ihrem Inneren zu erzeugen 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, es ist nicht ungewöhnlich, dass ältere Personen bekunden, überhaupt keine »Angst« mehr zu verspüren.⁶

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 Normalzustand, 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 Herzen⁷ dann die Ruhe des Meeres annehmen«. 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.^{8,9}

Das »Ruhigbleiben« 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

6 Aus den Interviews zu den Erziehungserinnerungen älterer Tao geht hervor, dass Episoden, in denen die Befragten »Angst« 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 Prozent der älteren Tao neigen zu dieser extremen Aussage. Hierbei handelt es sich vor allem um Männer.

7 Mit »Herz« (心 *xin*) wird hier auf das Denk- und Fühlorgan *nakenakem* referiert.

8 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. Kapitel 5).

9 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: »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.«

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 und fuhr in einem Motorboot los, 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 fünf Minuten nach ihrem Wiederbelebungsversuch begegnete ich der Krankenschwester an ihrem Schmuckstand, an dem sie Souvenirs an taiwanische Touristen verkaufte. Sie verhielt sich absolut »ruhig«, es war ihr überhaupt nicht anzumerken, dass sich kurze Zeit vorher ein Unglück 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 herausgegangen, die mir gegenüber jedoch mit keinem Wort erwähnt wurde.¹⁰ Alle blieben ausgesprochen »ruhig«, niemand »geriet in Panik« (*maniahey so pahad*). Da die Tao davon ausgehen, dass sich »schlechte Dinge« in ihrer Wirkung verstärken, wenn man darüber spricht, schien es geboten, die aufkommende Gefahr nicht beim Namen zu nennen.¹¹

Wenn Alkohol Trinkende selbst merken, dass sie sehr »betrunken« (*masaki*) sind, legen sie für ein paar Minuten ihren Kopf auf die angewinkelten Knie, um in dieser »Ruheposition« wieder zu sich zu finden.¹² Hierbei handelt es sich um eine selbst verordnete Auszeit, die als ein normales Verhalten angesehen wird (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Körperseele*). Auch Personen, die von starken Emotionen wie »Traurigkeit« (*marahet so onowned*) oder »Ärger« (*somozi*) heimgesucht werden, diese jedoch in der Öffentlichkeit nicht zeigen dürfen, verharren in dieser Stellung, um sich wieder so weit 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* beschützt. Denn wer *mahanang* ist, dem können die böartigen Geistwesen nichts anhaben. Die anwesenden Personen sprechen die sich auf diese Weise regulierenden Individuen weder an »noch beachten sie diese in irgendeiner Weise« (*jiozayan*).

10 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.

11 Zum Glück wurde Lanyu nicht von den Tsunamiwellen 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.

12 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 fehlverhalten, erhalten keinen Alkohol mehr nachgeschenkt.

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.

Meine 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.¹³ 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 hätte.¹⁴

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, interessengeleiteten Momente zu ermöglichen, konnte er vorübergehend als »Bestimmer« auftreten und erwarten, dass wir uns seinem Willen unterordneten.¹⁵ 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 Kinder 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. Damit Kinder und insbesondere Säuglinge möglichst immer in diesem Zustand bleiben, 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

13 Der Ort, an dem ich mit meinen Assistentinnen zusammenarbeitete, war eine Werkstatt mit angegliedertem Café, in der traditionelles Kunsthandwerk (z. B. Perlenarmbänder und Holzschnitzereien) an Touristen – die jedoch im Winter ausblieben – verkauft wurden.

14 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 entlangging (siehe auch Funk 2020a).

15 Dasselbe galt auch für Johann, der aufgrund seines Alters verbal in Entscheidungen einbezogen wurde.

psychischen, sondern ausschließlich auf die physischen Bedürfnisse ihrer Kinder. Der emotionale Gegenpol – der »unruhige«, »erregte« (*mazagzag*) und somit »wütende« (*somozi*) Zustand – wird auf diese Weise in ein unbeschreibbares »geistartiges Off« projiziert, das sich dem konzeptuell Fassbaren weitestgehend entzieht und nur durch diffuse Verweise auf das *onowned* und die *anito* thematisiert werden kann.¹⁶

Nichtbeachten

Das »Nichtbeachten« bzw. »Ignorieren« (*jiozayan*; *naziboan*) 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 anfang, 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 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 von 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 Menschen im Dorf freundlich begrüßt und an anderen von ihnen vollständig »ignoriert« (*jiozayan*) wurde (»They won't know me.«). Den Zustand des kollektiven »Nichtbeachtens« bezeichnete er als »village mass amnesia«. Er vermutete, dass dieser Wechsel im Verhalten mit dem Wetter zusammenhängen könnte.¹⁷

16 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« – die wir als »psychische Probleme« wahrnehmen – 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 niemals ein integraler Bestandteil des Selbst werden kann.

17 Ich gebe ihm hier recht. Wie ich bereits in Kapitel 5 erwähnt habe, bringen vor allem ältere Tao die Phasen des zunehmenden und abnehmenden Mondes mit den Zuständen von *apiya* und *marahet* in Verbindung. Beiden Mondphasen kommt eine ganz unterschiedliche Gewichtung zu, die auch in

Die Auswertung der Erhebungen des emotionalen Vokabulars des *ciriciring 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 »nicht beachtet« oder die »Ärger« (*somози*) hervorruhenden Worte eines anderen »nicht an sich heranlassen möchte«. *Jiozayan* muss als eine Emotionsregulationsstrategie angesehen werden, durch die Kontamination mit »schlechten Einflüssen« verhindert werden soll. Man kann *jiozayan* je nach Situationsspezifität mit »nicht beachten«, »ignorieren«, »vergessen«, »verdrängen«, »unterdrücken«, »wegsehen« oder auch »übersehen« übersetzen.¹⁸

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 Ingroup und Outgroup sowie für die Qualität sozialer Beziehungen. Wenn eine Feindschaftsbeziehung vorliegt, besteht gegenseitiges Meidungsverhalten, das durch »Nichtbeachtung« (*jiozayan*), »verbalen Kommunikationsabbruch« (*jimacisirisiring*) und die »Weigerung, zusammen zu essen« (*jimaciakan so kanen*), seinen Ausdruck findet. Feinde werden auf diese Weise in ihrer Existenz verleugnet und so behandelt, als seien sie nicht vorhanden (vgl. Kapitel 3, Abschnitt *Hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen*).

Das »Ignorieren« und »Nichtbeachten« ist außerdem eine wichtige Sozialisations- und Erziehungsstrategie. Bezugspersonen evaluieren fortlaufend das Verhalten ihrer Kinder, indem sie subtile Botschaften an diese senden, die in den meisten Fällen dazu dienen, negatives Verhalten als solches zu markieren (siehe vor allem Kapitel 13–15). Älteren Kindern, die bereits über eine gewisse Seelenfestigkeit verfügen, wird bei entsprechendem Fehlverhalten von den Bezugspersonen nicht selten die »kalte Schulter gezeigt«. Es kann durchaus sein, dass Bezugspersonen, die mit dem Verhalten ihrer Kinder unzufrieden sind, diese für längere Zeit »nicht beachten« und sich weigern, mit ihnen zu sprechen. In den Interviews zu den Erziehungsmethoden sowie auch in den Erhebungen zum emotionalen Vokabular des *ciriciring no tao* gaben einige ältere Personen an, dass in der traditionellen Zeit unbelehrbare Kinder, die sich ständig fehlverhielten, als letztes erzieherisches Mittel von ihren Bezugspersonen durch vollständige »Nichtbeachtung« abgestraft wurden. Sie sagten den betreffenden Kindern dann: »Ob du lebst oder stirbst, ist mir egal. Von nun an entscheidest du deine Angelegenheiten selbst!«

affektiver und emotionaler Hinsicht bedeutsam ist. 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 außerhalb ihrer Wohnungen aufhalten und das Treiben der Menschen genauestens mitverfolgen. Bei »schlechtem Wetter« (*kakawan yamalahet*) fehlt diese auf »Scham« basierende Ordnung jedoch, weil generell weniger beobachtende Personen unterwegs sind, sodass andere Verhaltensstandards möglich sind (vgl. Kapitel 6).

18 Einer meiner Informanten, 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.

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.

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 zum Teil überhaupt erst hervorbringen. Die Tao betreiben *jiozayan*, wenn

- sie anderen gegenüber »Verachtung« (*ikaoya*), »Ärger« (*somozi*) und »Abscheu« (*jyakian*) empfinden,
- sich ihre »Verachtung« anderen gegenüber mit »Überheblichkeit« (*mazwey*) paart,
- sie sich »schämen« (*masnek*) und daraufhin »Ärger« (bzw. »Scham-Ärger«) empfinden,
- sie ihren »Ärger« zu regulieren versuchen und
- sie »Angst« (*maniahey*) empfinden.

Die Tatsache, dass all diese Formen der »Nichtbeachtung« von den Tao als *jiozayan* bezeichnet werden, deutet darauf hin, dass es sich hierbei um einen deskriptiven Terminus handelt, der weder mit einer Interpretation noch mit einer Wertung einhergeht. Bevor ich auf die Induzierung der frühkindlichen affektiven »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) zu sprechen komme und anhand von empirischen Beispielen aufzeige, wie Tao-Kinder als Reaktion auf die Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen eine Vorläuferform des *jiozayan* erlernen, ist es notwendig, das auf »Nichtbeachtung« 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.

***Jiozayan* als ein Ausdruck von Verachtung, Ärger und Abscheu**

Nicht normatives Verhalten muss in der Tao-Gesellschaft 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. Kapitel 6). 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*), da sie weder Nahrung produzieren noch Geld verdienen. Aufgrund ihres geringen sozialen Status werden sie von den Dorfbewohnern demonstrativ »übersehen«. Das »Nichtbeachten« 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 »Angst«-Gefühl hervorzurufen.

Die soziozentrische 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«, des »Ärgers« (*somozi*) und des »Widerwillens« bzw. der »Abscheu« (*jyakan*) 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. Kapitel 6). 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« zusätzlich mit einer fuchtelnden Bewegung ihrer rechten Hand abwehren.

Ich möchte das Zusammenspiel der oben genannten Gefühle anhand eines Beispiels illustrieren. Ältere Tao betreiben »Blickabwendung«, wenn jüngere Personen anezentrale 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 Tabubruch der jüngeren Generation persönlich »beschämt« (*jyasnesnekan*) werden. Als eine Reaktion auf das Gefühl der »Scham« (*masnek*) entsteht »Ärger« in ihnen, der auf indirekte Weise artikuliert wird. Das Ausdrucksverhalten von »Ärger« und »Verachtung« ist in diesem Fall dasselbe. Das Begehen eines Tabubruchs stellt außerdem einen »Frevel« (*miraratenen*) dar, der auch für jemanden, der ihn nur beobachtet, verunreinigend 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. Kapitel 6). Stattdessen wird sie in eine Abwehrhandlung transformiert, die mit Gefühlen des »Widerwillens« und der »Abscheu« einhergeht.¹⁹

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 voneinander zu trennen sind.

***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 im Dorf Einfluss erlangt hat und vor anderen Personengruppen keine »Angst« (*maniahey*) mehr zu haben braucht. Die einflussreichere Gruppe ist dann

19 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 forsches Auftreten an einem Näherkommen hindern wollen (vgl. Kapitel 5). 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*.

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.

他們很多人，有很多兄弟，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.

他們好像看不起人家，不跟人家講話。

Sie treten mit Verachtung auf, sie sprechen nicht mit anderen.

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？

Sie beachten sie noch nicht einmal; wer möchte schon von ihnen schikaniert werden?

Emotionale Geschichte 6; erzählt von Mann (46 Jahre).

Das »stolze« und »überhebliche« Auftreten einflussreicher Gruppen führt auf längere Sicht zu kosmischer Vergeltung, zu einem »Umschlagen des Schicksals«, 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.

Jiozayan als ein Ausdruck von Scham bzw. Scham-Ärger

Personen, die der »Verachtung« 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 beispielsweise der Fall, wenn Schneckensammlerinnen auf einem fremden Tarofeld erwischt werden. Durch ihr »Wegblicken« geben sie zu verstehen, dass sie »sich schämen« und »verlegen« (*manig*) sind. Ihr Schweigen ist ein zusätzliches Eingeständnis ihres Fehlverhaltens, da innerhalb der Tao-Hierarchie Schweigen gegenüber 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.²⁰ Dergleichen Formen der »Nichtbeachtung« werden von den Dorfbewohnern für gewöhnlich als

20 Als die Errichtung einer illegalen Nudelsuppenküche auf einem öffentlichen Parkplatz in Iranmeyer für Gesprächsstoff sorgte, »ignorierten« die Betreiber die allgemeine Kritik der Dorfbewohner an ihrem egoistischen Vorgehen.

»Scham«-Displays aufgefasst. Doch aufgrund der Vielschichtigkeit 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.²¹

Ich gehe davon aus, dass der Grundstein für die dem *Jiozayan*-Verhalten anhaftende 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 *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 (s.u.; siehe auch Kapitel 12–16), 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. Smith 1981 und Prytz-Johansen 2012 [1954] über das »Scham«-Empfinden der Maori). Die Transformation 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:

21 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. Die Vielschichtigkeit des Ausdrucksverhaltens beim *jiozayan* begünstigt und verstärkt somit ein Phänomen, das innerhalb der pazifischen Region als *opacity of mind* bezeichnet wird.

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.²²

Ta na yamakdeng na avayan jyaken nam ko to naziboan o avavay na jyaken.

雖然他嚴重辱罵我, 但我不在意他對我的辱罵。

Obwohl er mich aufs Heftigste beschimpft, achte ich nicht weiter auf sein Geschimpfe.

*Ta na oya yaken nam yako jingozaya.*²³

他罵我時, 我不理他。

Während er mit mir schimpft, beachte ich ihn nicht.

Yamarahet onowned na ni yama.

我爸爸心情不好。

Mein Vater fühlte sich schlecht.

Emotionale Geschichte 7; erzählt von Frau (38 Jahre).

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.²⁴

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.

22 Im Originaltext 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 diesem Beispiel das Verhältnis zwischen einem Vater und seiner ältesten Tochter behandelt wird.

23 *Jingozaya* ist eine Variante von *jiozayan*.

24 Normalerweise bezahlte man zum Zeitpunkt meiner Forschung auf Lanyu für ein Motorrad zwischen 300 und 400 NTD am Tag.

Ji na ozayan si wari na.

他不理會他弟弟。

Der ältere Bruder beachtete daraufhin den jüngeren Bruder nicht mehr.²⁵

Emotionale Geschichte 8; erzählt von Mann (42 Jahre).

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 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 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. Kapitel 5, Abschnitt *Körperseele*). Die Tochter empfindet somit berechtigterweise in ihrem *onowned* »Ärger«/»Wut« – Gefühle, die sie ihrem Vater gegenüber allerdings 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 etwas, das er in der Tao-Gesellschaft aufgrund der Regeln der Altershierarchie nicht tun darf: Er kritisiert seinen älteren Bruder, dessen Verhalten er als »amoralisch« (*marahet*) bezeichnet. Auch wenn dieser nun tatsächlich »Scham« empfinden mag, weil der jüngere ihm ins Gewissen geredet hat, ist es nach den normativen Regeln des *iwawalam so tao* legitim, auf dessen Kritik mit »Ärger«, »Verachtung« und ggf. sogar »Widerwillen«/»Abscheu« zu reagieren.

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.

Emotionale Geschichte 9; erzählt von Frau (61 Jahre).

25 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.

Die im obigen Beispiel aufgeführte »Nichtbeachtung« 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 ausgesetzt ist.

Ärger-Regulation durch *jiozayan*

Ich habe bereits an verschiedenen Stellen darauf hingewiesen, dass »Ärger«/»Wut« von den Tao als eine schädliche Emotion angesehen wird, die von außen durch eine Intervention der *anito* induziert oder durch Zustände von Besessenheit 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 *onowned* aufsteigende »Ärger« durch »Blickabwendung« reguliert. Als mir ein 65-jähriger Mann in einem feierlichen Moment die Schöpfungsgeschichte von Iranmeylek erzählte und ein betrunkenen 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.

Emotionale Geschichte 10; erzählt von Mann (55 Jahre).

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. Kapitel 6). »Ärger« wird außerdem durch Umdeutung reguliert:

Jüngerer Bruder

Na miwawalam am na ipanci jyaken am ko jyatengneng a yamangahahap.

我跟我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 mit meinem Freund beisammensaß und mich unterhielt, sagte dieser, dass [mein jüngerer Bruder] zu nichts nütze sei, weil er nicht weiß, 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 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 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 auseinandergezogen hatten²⁶, 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.

Emotionale Geschichte 11; erzählt von Frau (39 Jahre).

Ehemann und Schwiegermutter

Yasomozi ya panci jyaken no kahanghangam ko am: »Asyori? Na jimanjan imo ni kaka ta mangedo do keysan na cipavononga imo do sinavat na a yateymararaten si kaka ta.«

丈夫生氣對我說: »怎麼會這樣? 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 See gras 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!«

Emotionale Geschichte 12; erzählt von Frau (44 Jahre).

Im ersten der beiden oben aufgeführten Beispiele verfügt der jüngere Bruder über ein *apiya so nakenakem*, weil er die verletzenden Worte des Freundes seines älteren Bruders »nicht beachtet«. 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

26 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« (勸 *quan*) (vgl. Kapitel 6).

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 der Menschen, sodass eine Person nicht mehr die notwendige Stärke aufbringt, »unhöflichen« (*jyaninnigan*) oder »schamlosen« (*jyasnesnekan*) Worten zu widerstehen.

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 sein, dass die ältere Schwester das gesammelte See gras benötigt, um ihre vielen Kinder zu versorgen, die ansonsten an Hunger leiden müssten. Es handelt sich hierbei um den Versuch einer Umdeutung, um das Aufbringen von Empathie für die Situation anderer. Letztlich ist es das »Mitleid« (*ikasi; mangarilow*) gegenüber den hungrigen Kindern der älteren Schwester, das den Ehemann dazu bringen könnte, seinen Vorwurf des »Geizes« (*mabayo; yatey mira-ratenen*) zurückzunehmen.

Einigen älteren Personen sagt man nach, dass sie nicht »wütend« werden können. Auch wenn andere sie beschimpfen, bleiben sie »ruhig« und schweigen, d. h. sie »ertragen« und »erdulden« (*pahekheken o onowned*) die Beleidigungen 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.

***Jiozayan* als ein Ausdruck von Angst**

Neben »Scham« (*masnek*) ist außerdem »Angst« (*maniahey*) als ein weiteres moralisches Gefühl bei den Tao unmittelbar an der kulturspezifischen Ausprägung 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. Kapitel 6). Eine typische Abwehrreaktion auf »Angst« induzierende Dinge oder Ereignisse besteht – ebenso wie bei »Scham« – im *Jiozayan*-Verhalten. Personen mit einem schlechten Charakter sollten möglichst »nicht angeschaut« werden, um eine Kontaminierung mit »schlechten Dingen« abzuwenden. Die Tao glauben, dass sich die schlechten Verhaltensweisen 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. Kapitel 5, Abschnitt *Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen*).

»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 quasimenschliche 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 Treiben²⁷ der Fliegenden Fische unvermittelt auf einen »Hai« (*zokang*) stoßen, »meiden sie direkten Blickkontakt«, um seine »Wut« 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« 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 jenseits des Dongqing-Flusses gelegenen Friedhof, um den dort residierenden *anito* zu drohen. Durch ihr kriegerisches Verhalten²⁸ wollen sie die böartigen 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.

Während das Erleben von »Scham« die soziale Integrität einer Person bedroht, attackiert »Angst« 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 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 affektiven Modus, der von Gefühlen der »Verachtung«, des »Ärgers« sowie des »Widerwillens«/der »Abscheu« geprägt ist. 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 wird (siehe Kapitel 12 bis 16).

»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 die Transformation des »Angst«-Gefühls in »Verachtung« im Zusammenhang mit dem emotionalen Nexus von »Ärger«/»Wut« und »Angst« sehen, denn eine erfolgreiche Negation der »Angst« steht für eine höhere Statusposition und somit für vitalen »Ärger«. 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 über sie. Hieraus folgt im Umkehrschluss, dass Personen,

27 Es gibt eine Fangmethode, bei der Tao-Männer im Wasser tauchend die Fliegenden Fische in ausgelegte Netze treiben.

28 Die Männer produzieren vor dem Friedhofseingang laute Geräusche, werfen mit Steinen nach den *anito* und setzen sich mit ihren Waffen in Szene.

die außerstande sind, »Angst« zu generieren, getrost »übersehen« werden können. Betrunkene Personen 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 »Angst«-Gefühl in anderen auszulösen, und kommen deshalb auch nicht mehr in den Genuss einer bevorzugten Behandlung.²⁹

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 »Widerwillen«/»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 »Widerwillen«/»Abscheu« erfolgt durch eine Aktivierung des somatischen Nervensystems, durch ein Anspannen der Muskulatur und somit einer Stärkung der Abwehrkräfte (vgl. Kapitel 6).

Induzierung einer frühkindlichen Angst- und Scham-Disposition

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.³⁰

Im Folgenden wende ich mich dem kindlichen *Mahanang*- und *jiozayan*-Verhalten zu, 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 behandle, der einen wesentlichen Bestandteil des Prädispositionalen Primings bei Tao-Kindern ausmacht.

29 Es ist interessant zu beobachten, wie betrunkenen Männer auf symbolische Weise mit angewinkeltem Fuß von den älteren Frauen ihrer Verwandtschaftsgruppe getreten werden. Die Frauen trauen sich in solchen Momenten, ihrer »Verachtung« vollen Ausdruck zu verleihen, weil die Männer in ihrer Trunkenheit – kleinen Kindern nicht unähnlich – wehrlos geworden sind.

30 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 »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.

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 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. Kapitel 7 und 8). 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 Schlaggeste erhobenen rechten Hand (siehe Kapitel 13). Durch das räumliche Entfernen demonstrieren Kinder ihren untergeordneten Status. Sie vollziehen eine Unterwerfungshandlung und tragen somit indirekt zur »Ärger«-Regulation der Erwachsenen bei, die sich selber in solchen Momenten als »furchterregend« (*masozi*) erleben können.

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.³¹ Wie ich oben dargestellt habe, besteht der Unterschied zwischen den auf »Angst«/»Scham« und den auf »Ärger«/»Verachtung« basierenden 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 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 Aktivwerden herbeigeführt wird.

Die frühkindliche affektive »Angst- und Scham-Disposition« kann nicht (oder nur teilweise) überwunden werden, wenn Kinder anstelle von »Ärger«/»Verachtung« mit »Traurigkeit«/»Niedergeschlagenheit« (*marahet so onowned*) auf zugefügte Ängstigungen und Beschämungen reagieren. Wie ich in Kapitel 4 bei der Behandlung der genderspezifischen Emotionalität aufgezeigt habe, handelt es sich bei den passiven Emotionsregulationsstrategien um ein tendenziell weibliches Verhalten. Aufgrund bestimmter sozialräumlicher Interaktionsmuster sowie der bei den Tao anzutreffenden genderspezifischen Arbeitsteilung gelingt es den meisten Tao-Mädchen und -Frauen

31 Beim räumlichen Rückzugsverhalten muss zwischen einem »Wegrennen« und »Weggehen« unterschieden werden. Beide Handlungen werden von den Tao als *miyoyohyo* bezeichnet. Während »Wegrennen« auf das Empfinden von »Angst« 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« und/oder »Verachtung« einhergehen.

nicht, die ihnen in der frühen Kindheit evozierte »Angst- und Scham-Disposition« im gleichen Maße wie Tao-Jungen und -Männer zu überwinden. Auch lernen Tao-Mädchen von früh an, dass ihre Körper über eine geringere Widerstandsfähigkeit verfügen und dass sie aufgrund ihrer »weichen / schwachen Seelen« (*jimoyat o pahad*) anfälliger für spirituelle Bedrohungen sind.



Abbildung 17: Als ich meinen 4-jährigen Freund aus der GYB bei einer Veranstaltung in Iranmylek fotografieren will, »wendet« er »den Blick ab« (*jiozayan*) und »verharrt regungslos« (*mahanang*). Sein Blickverhalten, seine Mimik und sein Körperduktus sind typische Ausdruckszeichen der kulturspezifischen »Angst- und Scham-Disposition« (*kaniq*), die Tao-Kindern vom späten Säuglingsalter an von ihren Bezugspersonen induziert wird.

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« und »Scham« 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) Geisterwelt unauflösbar miteinander verstrickt sind – auch wenn die Tao selbst alles daran setzen, Gutes und Schlechtes voneinander zu trennen.

»Angst« ist hierbei das dominierende moralische Gefühl (bzw. die eigentliche sozialisierende Emotion), weil sie ontogenetisch der Entwicklung von »Scham« vorausgeht, aber auch, weil sie nicht an ein sicht- und tastbares »körperliches Selbst« (*kataotao*) gebunden ist und die Möglichkeiten ihrer Kontrolle in bestimmten Situationen nur bedingt gegeben sind. »Angst« ist eine speziesübergreifende 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 heranzukommen. Da Geistwesen jedoch im Gegensatz zu »lebenden Menschen« normalerweise über keinen sichtbaren Körper mehr verfügen und folglich niemand ihr schändliches Tun beobachten kann, empfinden sie in der Regel auch keine »Scham« mehr.³²

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. Kapitel 6, Abschnitt *Das Bauchorgan onowned*). Während »Angst« ohne »Scham« existieren kann, ist dies andersherum 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.

32 Die Körperlichkeit der *anito* ist eine schwer zu definierende Angelegenheit. Sie läuft herkömmlichen westlichen Vorstellungen im Sinne eines kartesischen Dualismus zuwider, da die Trennung von »Körper« und »Geist« bei den Tao keine absolute ist. Denn unter bestimmten Voraussetzungen erscheinen böartige Geistwesen als Tiere oder Pflanzen (vgl. Kapitel 5). 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 ihre Blütenkelche nur des Nachts öffnen (bestimmte Pflanzenarten). Die Tao lösen die europäische Trennung von »Körper« und »Geist« auf, indem sie eine ambivalente Grauzone zwischen Materie und Nichtmaterie zulassen. Die Quasiunsichtbarkeit der *anito* ist ausreichend, um die böartigen Geistwesen außerhalb der auf Sichtbarkeit basierenden menschlichen Moral zu stellen.

Die Bezugspersonen agieren häufig ambivalent, da ihr objektifizierendes Verhalten und ihre Form der Machtausübung über die Kinder sowohl bedrohlich-feindliche als auch fürsorgliche Elemente aufweisen. 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 anfängt, eine Süßigkeit zu reichen, durch die es getröstet und seine Seele wieder gefestigt werden soll. Diese Ambivalenz im Verhalten gegenüber Kindern kommt im taiwanesischen Konzept des »Niedlichseins« (*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 Entwicklungspfads aufgrund ihres Eingebundenseins in das allgemeine Schulsystem verwehrt bleibt (siehe Kapitel 17). 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 »moralisch rechtschaffene Orientierung« (*apiya so nakenakem*) versetzt sie in die Lage, lebensnotwendiges kulturelles Wissen zu erlangen, das ihnen als Wegweiser bei der Regulation ihrer Emotionen und affektiven Zustände dienen kann (vgl. Kapitel 6, Abschnitt *Das Brustorgan nakenakem*). »Angst« und »Scham« können nur überwunden werden, wenn eine Person durch beständiges fleißiges Arbeiten ihre Teilnahme am System des Nahrungsaustausches 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 und ein großes Auto zählen.

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 rechtschaffene Weise verhält, kennt die kulturellen Regeln der »Höflichkeit« (*anig*) und handelt dementsprechend.

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 Kapitel 12 und 13), kommt bei Kleinkindern vermehrt Beschämung als eine soziale Praktik der Bezugspersonen (und später der Peers) hinzu (siehe Kapitel 14). Bestimmte affektive emotionale Zustände von Tao-Kindern, wie z. B. weinen oder »wütend werden«, werden durch das Verhalten der Bezugspersonen kulturell überformt (siehe Kapitel 15 und 16).

Baby (10 Monate)

Am Vorabend des Chinesischen Neujahrsfestes³³ 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 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 zwei bis drei Minuten, bis es sich von allein wieder beruhigt hat und sein Wimmern verstummt. Sein »Blick ist ins Nichts gerichtet« (*jiozayan*).³⁴

Beobachtungsprotokoll 15; aufgezeichnet am 01.02.2011.

Das Baby in der oben aufgeführten Episode ist mit 10 Monaten noch zu jung, um sein Bedürfnis zu weinen 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;

33 Die meisten der in Taiwan lebenden Tao kehren zum Chinesischen Neujahrsfest für einige Tage nach Lanyu zurück, weil dann alle Arbeitnehmer in Taiwan Urlaub gewährt bekommen. Das Dorf ist voller Menschen, alle sind in einer betont freudigen Stimmung.

34 Diese Episode wurde von meiner Frau beobachtet und mir unmittelbar danach in allen Einzelheiten geschildert.

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 einzusetzen, 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 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 liegenden Brett fest, das als Rückenlehne benutzt wird. Es schaut ununterbrochen in die Richtung, in die seine Großmutter verschwunden ist, verhält sich aber ganz »ruhig« (*mahanang*) und gibt keinen Ton von sich. Ich sitze 1 Meter entfernt von ihm auf der Plattform und habe es 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 es heran und guckt dabei abwechselnd freundlich und grimmig. Wenn er »grimmig guckt« (*marahet 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.

Beobachtungsprotokoll 16; aufgezeichnet am 24.08.2011.

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 Nachbar³⁵ 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 es 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.

35 Soweit ich weiß, gehörte er nicht zum Personenkreis, mit dem das kleine Mädchen häufig verkehrte.

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.³⁶ 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 seiner 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.

Beobachtungsprotokoll 17; aufgezeichnet am 20.03.2011.

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 gibt es nicht. Jegliches »Trotzen« (*masosolien*) wird prompt und auf harsche Weise von der Mutter sanktioniert: Entweder »schimpft« (*ioya*) sie mit dem Kind oder bringt es durch klapsen zur Raison. Wie ich weiter oben dargestellt habe, muss bei den Tao während der gemeinsamen Essenseinnahme aufgrund von kulturspezifischen Vorstellungen von Verunreinigung jegliche Form des »Herumlärmens« und Streitens 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 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 *jiozayan* 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?

36 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 Han-Taiwanern als auch einheimischen Tao geführt werden.

Junge (18 Monate)

Die Kinder in Iranmeylek haben Winterferien 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 bis 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 fünf 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 hinhocke, 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« (*jiozayan*), 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.

Beobachtungsprotokoll 18; aufgezeichnet am 22.01.2011.

Bei diesem Beispiel habe ich mich aus zwei Gründen entschlossen, die 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 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.

Für sein Alter hat der kleine Junge sein Bedürfnis zu »weinen« (*amlavi*) 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. Kapitel 9, Abschnitt *Internalisierung des Anito-Glaubens*). Der kleine Junge hat bereits gelernt, dass weinen, protestieren und »wütend werden« sowie das Zeigen von »Angst« (*maniahey*) von den anwesenden Personen – Erwachsenen wie älteren Kindern – durch »Auslachen« (*maznga*) beschämt wird. Das Ausgelachtwerden durch die Bezugspersonen sowie auch zufällig anwesende Dorfbewohner wird von Tao-Kindern als unangenehm empfunden, da es – zumindest aus ethischer Sicht – »Scham« (*masnek*) induziert (siehe Kapitel 14, Abschnitt *Diverse Bedeutungen des Lächelns und Lachens*). Die Antizipation des Ausgelachtwerdens verhindert, dass der kleine Junge sich körperlich wehrt, als er von mir auf den Arm genommen wird. 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 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 zurzeit 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 angefangen hätte, würde seine gegenwärtige Hauptbezugsperson genauso wie alle anderen Anwesenden zu lachen anfangen. Die in dieser Situation von dem Jungen empfundenen affektiven Zustände / Emotionen stoßen auf keinerlei soziale Resonanz.

Junge (18 Monate)³⁷

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

37 Der Junge in dieser Episode ist nicht mit dem exakt gleichaltrigen Jungen aus der zuvor aufgeführten Episode identisch.

»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.

Beobachtungsprotokoll 19; aufgezeichnet am 12.04.2011.

Interessant ist, dass der jüngere der beiden Jungen nach dem Schlag auf den Kopf weder aufschreit noch sich nach dem Aggressor umschaut; er wendet noch nicht einmal den Kopf, um einen Appell an seine hinter ihm sitzende 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. Kapitel 5, Abschnitt *Freiseele*).

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 aufrechtzuerhalten. Derart komplexe kulturelle Zusammenhänge werden natürlich von einem 18 Monate alten Kind kognitiv noch 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 böswärtige Geistwesen induzierte »Schreck«-Momente (*maogto*) ohne Schaden für Leib und Seele zu überstehen.

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 3 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 »Fängerpose« weit von sich. Dabei säuseln sie immer wieder: »Theo!« (»特奥!«

»Te'ao!³⁸). 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.

Beobachtungsprotokoll 20; aufgezeichnet am 20.12.2010.

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.³⁸ 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*). Nicht allzu lange vorher war von ihm in solchen Situationen noch ein wütendes »Eeeeh!« zu vernehmen, das von abwehrenden Handbewegungen begleitet wurde. Beides wurde von den Tao (Kindern ebenso wie 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 oder zu lachen, und manchmal konnte ich leise dahergesagte Kommentare wie »Er wird wütend.« (»他會生氣.« »*Ta hui shengqi.*«) vernehmen (siehe Kapitel 16, Abschnitt *Beschämung aggressiven Verhaltens*).³⁹

Das ständige Befummeln oder Kneifen/Zwicken stellt eine weitverbreitete Strategie dar, älteren Säuglingen und Kleinkindern beizubringen, »Unangenehmes zu ertragen« und »stoisch zu erdulden« (*pahekheken o onowned*) (siehe Kapitel 12). Sie erlernen dabei wichtige kulturelle Techniken wie das Unterdrücken von Schmerzen und das Nichtzulassen von »Traurigkeit« (*marahet so onowned*). Außerdem erfahren sie, dass

38 Ich habe ebenso wie meine Frau während der Forschung versucht, unsere beiden Kinder möglichst nicht in Situationen geraten zu lassen, in denen sie »Angst« induzierenden und/oder beschämenden Sozialisationspraktiken ausgesetzt waren. Ein völliges Abschirmen vor den Tao-Kindern war von unserer Seite allerdings weder erwünscht noch in irgendeiner Weise praktikabel.

39 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 Theos Füße guten Halt haben, blickt er 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.« (Feldtagebucheintrag vom 20.12.2010).

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.⁴⁰

Doch wenn Kinder sich gegen die von ihnen erfahrene Behandlung auflehnen und körperlich zur Wehr setzen, wenn sie nach dem Verständnis der Tao »wütend« werden, fangen alle Anwesenden zu lachen an. Sie lassen die Episode länger andauern und treiben weitere aus ihrer Sicht amüsante Scherze 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 durchs 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-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.⁴¹ 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.

Beobachtungsprotokoll 21; aufgezeichnet am 07.12.2010.

40 Natürlich besteht auch die Möglichkeit, dass Tao-Kinder diese Art der körperlichen Zuwendung in bestimmten Situationen durchaus als angenehm empfinden.

41 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 ihnen gegenüber als älteren Kindern 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, bedrängte er durch sein Grabschen und Kneifen das kleine Mädchen, das anscheinend kein kulturelles Skript für eine derartige Situation bereithielt und seinerseits in eine passive, »ruhige« Starre verfiel, wobei es nach *Jiozayan*-Art den »Blick abwandte«.

Zuletzt möchte ich eine von mir beobachtete Episode aufführen, in der ein Tao-Kind mit einem Geistwesen interagiert. Eine plausible Interpretation des *Mahanang*- und *Jiozayan*-Verhaltens 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 DQCX ist auf Exkursion in den Nachbarort Ivalino, eines der beiden Dörfer Lanyus, in dem auch heute noch traditionelle Häuser existieren. Die beiden han-taiwanesischen 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 Kindern 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 Ratanhelme seines Vaters aufsetzen und auch die »Zeremonialdolche« (*savali*; *takzes*) der Familie in die Hände nehmen. 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 ihm 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.

Beobachtungsprotokoll 22; aufgezeichnet am 09.03.2011.

»Dolche« gelten bei den Tao als magische Sanktionierungsinstanzen. Ebenso wie Helme, Brustpanzer und Speere gehören sie zu Objekten, welche die Zeiten überdauern und von Vätern an ihre Söhne vererbt werden. Sie werden auch heute noch von Tao-Männern getragen, wenn es im Dorf einen Todesfall zu beklagen gibt. Man sagt, dass



Abbildung 18: Der 5-jährige Junge hat sich bei einer von den GYB-Erzieherinnen organisierten Exkursion in ein traditionelles Wohnhaus in Ivalino an einem Ritualdolch den Kopf gestoßen. Er lässt sich den Schreck jedoch nicht anmerken und ist in eine bewegungslose Starre gefallen. Sein Verharren dient u. a. dazu, die Seele am »körperlichen Selbst« zu fixieren und an einem Wegfliegen zu hindern.

die *anito* vor den Metallklingen der »Dolche« »Angst« (*maniahey*) empfinden.⁴² In (beinahe) allen Tao-Haushalten hängen »Ritualdolche« von der Decke, um die Bewohner vor einem Eindringen der *anito* zu schützen. Väter und Großväter legen Ritualwaffen niemals in Anwesenheit jüngerer Kinder an, weil ansonsten Gefahr besteht, dass ihre unwissenden Seelen durch die bedrohliche Präsenz der Waffen »erschreckt und verängstigt« (*ni nyaniahey*) werden. Auf alle Fälle soll verhindert werden, dass kindliche Seelen Tao-Männern bei als gefährlich empfundenen Aktivitäten wie z. B. der Bestattung eines Leichnams folgen (vgl. Kapitel 5).⁴³ »Dolche«, mit denen »getötet« (*mizakazakat*) wurde, verfügen über besondere magische Kräfte. Sie sollten besser nicht angefasst werden, da sie Krankheiten übertragen können (De Beauclair 1958).⁴⁴ Auch

42 Da es sich bei den *anito* um intellektuell minderbemittelte Geschöpfe handelt, ist es hierbei unerheblich, ob das Eisen scharf oder stumpf ist.

43 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.

44 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« der Tao Parallelen zu malaischen Schwertern und indonesischen *kris* aufweisen, denen ähnliche Eigenschaften nachgesagt werden.

sind sie gelegentlich mit Flüchen versehen, die – je nach Potenz – in der Lage sind, ungebetene andere zu töten. Kindern ist es normalerweise untersagt, die Rüstungselemente und Waffen ihrer Väter anzufassen. Ich nehme an, dass der 5-jährige Junge zumindest vage über die Bedeutung des »Ritualdolches« Bescheid wusste.⁴⁵ 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*).

45 Hierfür spricht auch die Tatsache, dass er bei seinem Großvater aufwuchs, der (wie allgemein bei Angehörigen dieser Generation üblich) über eine konservative Werteorientierung verfügte.

12 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 Schreckreflex (*startle response*) unterbunden und kulturell überformt wird. Ältere Säuglinge und Kleinkinder müssen lernen, in Momenten des »Erschreckens« (*maogto*) »ruhig« (*mahanang*) zu bleiben, damit ihre Seelen keinen Schaden nehmen.

Die in diesem Kapitel vorgestellten Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen sind inszenierte Dramen, in denen Tao-Kindern von ihren Bezugspersonen eine Begegnung mit böartigen 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 etische 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 10 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 12 und 13 Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen behandeln, die primär auf

einer Induzierung von »Angst« basieren, um dann in den Kapiteln 14 bis 16 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« (*anianiahin*), die ich überblicksartig vorstelle. Danach gehe ich auf eine Sonderform des »Ängstigen« ein, die in einem systematischen Zwicken, Kneifen und Piken jüngerer Kinder besteht. Zuletzt wende ich mich den sogenannten Abhärtungsübungen der Tao zu, die allesamt auf den Schutz der kindlichen Seelen ausgerichtet sind.

Bedrohen und ängstigen

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 Stresssituationen »ruhig« zu verhalten, können sie sich bestimmten »Angst« einflößenden Quellen nicht ohne Weiteres entziehen. Bezugspersonen und ältere Peers nutzen diese Gelegenheiten aus, indem sie jüngere Kinder mit angsteinflößenden Objekten und/oder Handlungen konfrontieren. Da Tao-Kinder sich nicht auf direkte Weise zur Wehr setzen können – jegliches »Herumlärmen« oder Strampeln wird sogleich durch böse Blicke und Klappe auf die Hände von den Bezugspersonen sanktioniert – lernen sie, Angsteinflößendes durch »Nichtbeachten« 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 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 erlebt, die an den Küsten Lanyus 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 besonderen 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 gegangen, der zurzeit Niedrigwasser führt. Auf dem Weg dorthin haben wir ein 5-jähriges Mädchen aus der GYB mitsamt seiner 8-jährigen Schwester getroffen, die uns dorthin begleitet haben.¹ 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« (*anianniahin*): 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!«).

Beobachtungsprotokoll 23; aufgezeichnet am 08.12.2010.

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 vor dem Gesicht herumfuchtelte.² Als Theo keinerlei Anzeichen von »Angst« zeigte, ließ es von ihm ab.

Wenn erwachsene Bezugspersonen oder ältere Peers jüngere Kinder »ängstigen« (*anianniahin*), besteht eine gewisse Ambivalenz zwischen bedrohlich-feindseligem und fürsorglich-freundlichem Verhalten:

- ¹ Das Schwesternpaar wuchs in prekären Verhältnissen auf. Sie waren die einzigen Kinder aus Iran-meylek, die sich trauten, 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 beide Kinder weiter oben schon einmal erwähnt (vgl. Kapitel 9).
- ² Die Verschmutzung des Pazifischen Ozeans führt dazu, dass bei jeder Sturmflut größere Mengen an Zivilisationsmüll an die Küsten Lanyus geschwemmt werden.

Theo (18 Monate)

Die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre), ihre gleichaltrige Freundin, Johann und Theo toben unbeaufsichtigt im *ketiŋ* 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 *ketiŋ* zurück.

Da wir zuvor immer mal wieder Theos »Weinen« gehört haben, laufe ich hinterher. Ich sehe, dass er zusammen mit den anderen Kindern »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 auch er wieder an, wie die anderen Kinder im *ketiŋ* herumzutoben. Ich schreite an dieser Stelle ein und untersage den Kindern, die Decke noch einmal über Theo zu werfen.

Beobachtungsprotokoll 24; aufgezeichnet am 30.10.2010.

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 »lächle« (*mamin*) ihm zu und sage beruhigende Worte. Nichts zu machen: Theo drückt sich mit den Händen von der Frau weg und schaut mich Hilfe suchend 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 1 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.³ 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.

Beobachtungsprotokoll 25; aufgezeichnet am 01.02.2011.

Die erste 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 Kinder auf Augenhöhe, maßgeblich dazu führte, dass diese sich in unserem *ketiŋ* so ausgelassen aufführten. Meine Anwesenheit war unbedingt erforderlich, um

3 Das Rollen der Augen ist typisch für die Darstellung eines bössartigen *Anito*-Geistwesens.

das »schikanierende Verhalten« (*jyasnesnekan*) der Tao-Mädchen (sowie auch von Johann) zu unterbinden. Der besondere Reiz bei ihrem Decken-Spiel mit 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 Endlosschleife nicht befreien, er war dem Treiben der älteren Kinder ausgeliefert.

In der zweiten Episode agierte die Ladenbesitzerin ambivalent, weil sie zunächst mithilfe mimischer und gestischer Ausdruckszeichen eine von Theo als bedrohlich empfundene Situation kreierte, sich dann ihm gegenüber aber plötzlich als fürsorglich erwies, indem sie ihm durch das Streicheln seines Bauches Freude bereitete.

Die meisten Tao-Kinder empfinden »Angst« 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«-Bekundung (*ikaglow*) 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. Kapitel 4 und 5).

Alte Leute mit »gutem Charakter« (*apiya so iyangey*) treiben in einer Weise »Späße« (*yapiya piyalalamen*) mit Kindern, die diese zum Lachen bringt. Wenn jüngere Kinder sich fehlverhalten, setzten sie auf übertriebene und parodistische Weise zur Schlaggeste 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 Momenten ebenso wie der spaßhaft schlagende Alte⁴ *apiya so onowned* (ein »angenehmes Inneres«) 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, damit diese sich davor gruseln. Ältere Frauen tun so, als würden sie jüngeren Kindern ihre Sachen wegnehmen (siehe Kapitel 16, Abschnitt *Ärger/Wut hervorlocken*). 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 somit reaktiviert wird.⁵

4 Es sind meistens ältere Männer, die diese Späße treiben.

5 Der Wunsch, angsteinflößend und somit wirkungsmächtig zu sein, zieht sich wie ein roter Faden durch alle Entwicklungsalter. Wenn Betrunkene in ihrem Alkoholrausch »verrückt« (*zomyak*) werden – was gleichbedeutend mit einer Besessenheit durch *Anito*-Geistwesen ist – neigen sie häufig dazu, sich als mächtig und gefährlich darzustellen. Sie drohen in diesem affektiven Zustand (vermeintlich) schwächeren anderen, indem sie in ihrer rechten erhobenen Hand einen Stein halten, ein Messer

Anders als in der nach Alter strukturierten Verwandtschaftsgruppe muss eine auf sozialem Status basierende Hierarchie in den kindlichen Peergruppen durch den Einsatz von Körperkraft und Geschicklichkeit sowie durch schnelle Auffassungsgabe und emotionale Kompetenz erst noch ausgehandelt werden. Auf diese Weise entwickelt sich bereits im GYB-Alter ein System der Gefolgschaften: Einige wenige Anführer geben in der Peergruppe den Ton an, während die anderen sich nach ihnen richten (vgl. Kapitel 9, Abschnitt *Rangordnung und wechselnde Allianzen in den Peergruppen*). 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« vor einer giftigen Seeschlange (*Laticauda laticaudata*; Gewöhnlicher Plattschwanz) überwindet, diese in die Hand nimmt und damit auf jüngere Kinder aus seiner Peergruppe 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 außerdem auch mit »Freude« (*masarey*) verbunden ist.⁶

Sicherlich handelt es sich bei der oben aufgeführten Episode um ein besonders extremes Beispiel, doch das generelle Muster der als bedrohlich empfundenen und »Angst« einflößenden Sozialisationspraktiken unter den Peers ist immer dasselbe. Im Folgenden führe ich einige weitere Beispiele für das Bedrohen und Ängstigen unter Peers auf, 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 Stöcken 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

schwenken oder ein Feuerzeug an eine Gasflasche halten (was beim Zünden des Feuerzeugs zur Folge hätte, dass der gesamte Haushalt mitsamt seinen Bewohnern in die Luft gesprengt werden würde).

- 6 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 Anhieb in den als Aggressor auftretenden Jungen hineinversetzen konnte, besprach ich dieses Beispiel mit weiteren Informanten aus Iranmeylek, um mehr Klarheit hierüber zu gewinnen. Diese bestätigten mir ohne Ausnahme, dass es sich hierbei um ein für ältere Tao-Jungen typisches emotionales Empfinden sowie auch Verhalten handelt.

den Stöcken zu schützen. Nachdem er wieder »wütend« geworden ist, lassen die Kinder von ihm ab und »lächeln« (*mamin*) ihn an.

Beobachtungsprotokoll 26; aufgezeichnet am 30.10.2010.

Das Überschreiten der Grenze von Theos Intimsphäre durch extrem nahes Heranrücken sowie das Fuchteln mit Stöcken 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 oder »herumlärmen« artikuliert werden. Sowohl bei »Ärger« als auch »Traurigkeit« handelt es sich um emotionale Reaktionen auf die Induktion von »Angst« und/oder »Scham«. Beiden moralischen Gefühlen ist gemeinsam, dass sie nur schwer auszuhalten sind und in den meisten Fällen einer sofortigen Transformation in andere emotionale Zustände bedürfen.

Für ältere Tao-Kinder ist es ein gelungener Spaß, wenn sie durch entsprechende Sozialisationspraktiken unwissende 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 Bedrohung 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 (zwei Jungen, ein Mädchen) ärgern das kleine Mädchen, indem sich zunächst ein Kind von hinten über das Mädchen beugt und mit geöffnetem Mund: »Ahhghhh!« 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.

Beobachtungsprotokoll 27; aufgezeichnet am 07.08.2011.

Kindergruppe (4 bis 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.

Beobachtungsprotokoll 28; aufgezeichnet am 27.12.2010.

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. Man kann verallgemeinernd sagen, dass »Angst« induzierende Verhaltensweisen in einem höheren und intensiveren Maße von Jungen praktiziert werden – was aber nicht bedeutet, dass Mädchen hierzu nicht auch in der Lage wären.

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 und Faszinierende beim Kneifen oder Zwicken besteht in der »Unwissenheit« (*abo so katentengan*) des kleinen Kindes, das die Zusammenhänge noch 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 es »Ablehnung« (*iyakian*) und »Angst« vor dieser empfindet und sie fortan zu meiden versucht. Da Kinder sich gegenüber älteren respektablen Personen der Ingroup auf höfliche und respektvolle Weise benehmen müssen, ist ein offenes Protestieren jedoch unmöglich. Im Säuglings- und Kleinkindalter müssen die »Späße« der anderen »stillschweigend« (*mahanang*) »erduldet« (*pahekheken o onowned*) werden.



Abbildung 19: Ein 4-jähriges Mädchen aus der GYB fummelt Theo in einem scheinbar unbeobachteten Moment im Gesicht herum.

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, 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.

Feldtagebucheintrag 14; geschrieben am 03.11.2010.

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 Herumstreifens auskosteten. Endlich waren sie in einer Position, die ihnen durch diverse soziale Praktiken evozierte »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) als aktive Akteure zu überwinden und ihrerseits als Überlegene gegenüber Schwächeren aufzutreten. Den Kindern war klar, dass wir als Außenstehende 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.⁷

Tao-Kleinkinder, die bei der allmählichen Ausweitung ihres Aktionsradius auf Kindergruppen treffen, müssen von ihren Müttern (oder sonstigen Bezugspersonen) vor kneifenden und zwickenden Attacken geschützt werden. Mütter tun dies, indem sie den älteren Kindern 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 xiaoxiaode!*«). Die anderen Kinder stellen dann für kurze Zeit ihre Schikanen ein, um wenige Augenblicke später, wenn die Mutter sich wieder abgewandt hat, erneut damit anzufangen.

Ein weiterer häufig zu beobachtender »Spaß« 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 Iranmeyek 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 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«

7 Unter Peers wird Kneifen auch als eine Form des Spaßemachens betrieben. Ich konnte wiederholt beobachten, wie sich Kinder im GYB-Alter gegenseitig in die Brust zwickten und dabei lachten. Bei meinem Sohn Johann erfolgte das gegenseitige Kneifen als eine Strategie der Kontaktaufnahme zu den Tao-Kindern in der GYB-Klasse.

(*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, denn diese erhält die vitalen Funktionen des »körperlichen Selbst« aufrecht und ermöglicht sein längerfristiges physisches Überleben.⁸

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 Passagierliste⁹ 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« erlauben, weil er mutmaßlich ein Verwandter des jungen Mannes war und aufgrund der Altershierarchie bei den Tao über dergleichen Freiheiten verfügte.

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 ihrem äußerlich sichtbaren 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 ein »Wegfliegen der Seele« (*somalap so pahad*) verhindern soll (siehe Kapitel 15). Die Art und Weise, wie eine Festigung der kindlichen Seele erzielt werden soll, ist bei Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen jedoch nicht dieselbe: Während 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 biophysischer Prozesse. Durch die allmähliche Akkumulation kulturellen Wissens im sich herausbildenden *nakenakem* durchlaufen sowohl die kindliche »Denk- und Fühlweise« als auch der Körper des Kindes einen kulturspezifischen Sozialisationsprozess. Ein wesentliches Entwicklungsziel besteht darin, dass der Körper als ein wissender Träger der ihm zugeordneten Freiseele agieren kann (vgl. Kapitel 6, Abschnitt *Das Brustorgan nakenakem*).

8 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, die *anito* wollten sich des menschlichen »Körpers« (*kataotao*) bemächtigen. Sie wollten ihn »kontrollieren« (把持 *bachi*), was zur Folge habe, dass man sich ohne die eigene beschützende Seele wie eine »geistesranke« (神經病 *shenjingbing*) Person verhalte. Dabei machte er – und dies ist das Entscheidende! – eine greifende, grabschende Bewegung mit der Hand Richtung Oberkörper, um das Treiben der *anito* zu illustrieren.

9 In den stürmischen Wintermonaten müssen Flüge von und nach Lanyu oft spontan abgesagt werden, weil die Winde auf Lanyu sehr häufig drehen und Flugaktivitäten unmöglich machen. Die auf den Flughäfen wartenden Passagiere können sich auf eine Warteliste setzen lassen und auf diese Weise nachrücken, wenn freie Plätze vorhanden sind.

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 Lai-Yu (38)

Ich sitze von montags bis freitags in der Verkaufswerkstatt mit meinen beiden Assistentinnen Lai-Yu (38) und Ying-Zhen (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 Lai-Yu lässt sich hingegen nicht die geringste Regung feststellen. Sie ist noch nie zusammengezuckt. 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.

Beobachtungsprotokoll 29; aufgezeichnet am 13.05.2011.

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.

Da das menschliche motorische System im Gegensatz zu den viszerale 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 empfundenen 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 Seelenverlust erfahren. Schulterzucken wird von den Tao auf die Mächenschaften 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 sowie auf einer Anspannung des Muskelapparates, wodurch eine Verhärtung der menschlichen Oberfläche und Außengrenze hervorgerufen wird, um feindliche externe Einflüsse abzuwehren. Die Aktivierung der Muskeln dient der optimalen Steuerung von Bewegungsabläufen und somit der zielsicheren Ausführung intendierter Handlungen. Zugleich haben Tao-Männer, wenn sie im *Masozi*-Modus in die Bergwälder aufbrechen oder auf das offene Meer hinausfahren, aufgrund ihrer

Muskelanspannung eine bessere Kontrolle über ihren Schreckreflex. Sie sind mental ebenso wie physisch auf unvermittelte Begegnungen mit böartigen *Anito*-Geistwesen eingestellt (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Bösartige Geistwesen*).¹⁰

Die muskuläre Anspannung umfasst den gesamten Körper. Das muss sie auch, denn wie ich in Kapitel 5 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 dasjenige kulturelle Organ, das »kulturelles Wissen« (*katentengan*) in sich aufnehmen und speichern kann. Aus Sicht der Tao erfolgt eine Überwindung des »Erschreckens« und der mit ihm verbundenen »Angst« durch sukzessive Aneignung »kulturellen Wissens«: Reife Personen besitzen eine rationale Sichtweise, denn sie »wissen«, dass ein bellender Hund ihnen nichts anhaben kann, ja, dass das Zeigen von »Angst« das Bellen des Hundes nur noch intensivieren würde. Eine »wissende« Person »fürchtet« sich nicht vor einer Schlange, schon gar nicht würde sie vor ihr »davonrennen« (*miyoyohyo*), da Schlangen nicht über die Eigenschaft verfügen, andere zu verfolgen.

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 – 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 1. 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« oder verwundert umdrehen, werden sie von allen anwesenden Personen ausgelacht. 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 bis 3 Jahren, ihren Schreckreflex erfolgreich zu unterdrücken. Im Folgenden werde ich für jede

10 Man muss sich vor Augen halten, dass die Tao bis vor wenigen Jahrzehnten kaum Kleidung trugen – ein Umstand, der sich auf die lokalen Vorstellungen von Emotion und Person ausgewirkt haben dürfte. Denn ohne schützende Kleidung haben stechende Insekten, beißende Tiere und Juckreiz auslösende Pflanzen eine viel unmittelbarere Wirkung auf die Haut, als dies beim Tragen von Kleidung der Fall ist. Die Abwehr »schlechter Dinge« ist somit kein abstrakter Vorgang, sondern ein unmittelbar spürbarer.

Altersphase Beispiele aufführen, um so den Prozess des Erlernens einer volitionalen Kontrolle über den Muskelapparat zu illustrieren.

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 »finsteres Gesicht« (*marahet so moin*) und schlägt eindrucksvoll ihre Augen auf und zu. Dabei schlägt sie mit der rechten Hand¹¹ 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 zuschlägt. Der Abstand zwischen ihren Gesichtern beträgt 50 Zentimeter. 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 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*).

Beobachtungsprotokoll 30; aufgezeichnet am 20.07.2011.

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 zugewedelt 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*).

Beobachtungsprotokoll 31; aufgezeichnet am 29.07.2011.

Bei der Produktion irritierender Geräusche handelt es sich um den ersten Schritt einer kulturspezifischen Modulation des »Erschreckens«, die bereits vor dem Erreichen des 1. Lebensjahres des Kindes beginnt. Irritierende Geräusche sind Teil eines Bündels an Maßnahmen, die von den Bezugspersonen durch entsprechende soziale Praktiken eingeleitet werden. Hierzu zählen auch das Klapsen und das Androhen von Schlägen, die im nächsten Kapitel 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

11 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 Schlaggeste ausschließlich mit der rechten erhobenen Hand (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Körperseele*; siehe Kapitel 13).

»erregte« (*mazagzag*) Weise verhalten, ist es aus Sicht von Tao-Bezugspersonen notwendig, zum Schutze ihrer Kinder einzuschreiten. Das 11 Monate alte Mädchen in der ersten 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 Einhaltung 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 Großmutter 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. Kapitel 5, Abschnitt *Körperseele*; siehe Kapitel 14; Abschnitt *Sprachliche Anomalien*), darf die Großmutter bei ihrem Enkel kein »beliebiges« (*pizavozavoza*) Sprechen zulassen. Sie schreitet ein, 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 1. 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 Sensibilität für »Scham« (*masnek*) 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 bedrohlich 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 wahrnehmen, weil sie mit »negativen Attributen« (*marahet tavazvazey*) angefüllt ist.

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 rüchlings 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 nun sogar ihr Computeranimationsspiel unterbrochen haben. Das »Aufziehen«/»Ärgern« (*pasoz*) des kleinen Jungen trägt offensichtlich zur allgemeinen »Belustigung« (*yapiya piyalalamen*) 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.

Beobachtungsprotokoll 32; aufgezeichnet am 02.02.2011.¹²

Theo (19 Monate)

Weil Teenager-Mädchen Theo so »süß« (*ke'ai*) finden, piken sie ihm mit den Fingern von hinten in den Rücken.

Beobachtungsprotokoll 33; aufgezeichnet am 11.12.2010.

Der zweite Schritt bei der kulturellen Überformung des Schreckreflexes besteht in unvermittelten Berührungen von hinten, also am Rücken und an 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. Kapitel 7). 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* sich an größere Menschenansammlungen nicht herantrauen (vgl. Kapitel 10, Abschnitt *Wechsel von proximalen zu distalen Sozialisationsstrategien*).

Das Berühren von hinten mit anschließendem Lachen über die »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 oben beschriebenen Episode). Für Tao-Kleinkinder ist es eine äußerst unangenehme

¹² Diese Episode wurde von meiner Frau beobachtet.

und einprägsame Erfahrung, dass sich plötzlich ihre gesamte soziale Umgebung gegen sie wendet (vgl. Kapitel 9). 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« eine psychische Belastung für Kleinkinder zu erkennen. Sie nehmen eine soziozentrische Perspektive ein, bei der die inneren Welten des *onowned* sich jeder Reflexion von außen entziehen und zu einer Privatan gelegenheit werden, die niemandem mitteilbar ist.

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.¹³ Auch ich nehme an dieser Aktion teil. Ein 2-jähriger Junge steht in 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.

Beobachtungsprotokoll 34; aufgezeichnet am 15.06.2011.

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 von älteren Kindern und Jugendlichen aus der Verwandtschafts- und Freundesgruppe bei Kleinkindern im Alter zwischen 2 und 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« gezeigt hätte, wäre ein beschämendes Lachen des 8-Jährigen (sowie der sich in der Nähe befindlichen Dorfbewohner) zu vernehmen gewesen.

Mit etwa 2,5 Jahren haben Tao-Kinder gelernt, ihren Schreckreflex 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 Ingroup nähert und diese so in eine Tätigkeit vertieft ist, dass sie das Näherkommen des anderen nicht

13 Während meiner Forschung auf Lanyu ließ die Gemeindeverwaltung ein »großes Boot« (*cinedkeran*) in Auftrag geben, das im Juni 2011 eingeweiht wurde. In der Woche unmittelbar vor der Bootseinhweiung übten Männer aus Iranmylek das Hochstemmen und Hochwerfen des Bootes, das einen wesentlichen Bestandteil des Einweihungsrituals darstellt.

bemerkt. Mit dem Werfen kleiner Steinchen werden drei Ziele verfolgt: 1. Die Unterdrückung des Schreckreflexes wird trainiert, um die Seele am »körperlichen Selbst« zu fixieren. 2. Die Tao erlernen, ständig achtsam zu sein und ihre Umgebung im Blick zu behalten. 3. Eine erfolgreiche Emotionsregulation wird eingeübt, da die Beworfenen die in ihnen aufkeimenden »Ärger«-Gefühle (*somozi*) – die in dieser Situation als nicht gerechtfertigt gelten – sogleich wieder »zum Verschwinden bringen« (*topikabobwa*).

Körperanspannung

Bei den Tao ist die affektiv-phänomenologische Wahrnehmung körpereigener »Angst«-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« (*maniahey so pahad*) – ein Zustand, in dem kein klares Denken mehr möglich ist. Wenn eine »Angst«-Starre auftritt, ergreifen bössartige fremde Mächte (vorübergehend) vom »körperlichen Selbst« Besitz, um Schaden anzurichten (vgl. Kapitel 5 und 9).

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« an einem Eindringen in den menschlichen Körper zu hindern. In den von mir protokollierten Emotions-episoden 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 zum Vater gewandt zwischen dessen Beinen stehen, schmiegt sich aber nicht Trost suchend an ihn an.

Beobachtungsprotokoll 35; aufgezeichnet am 11.04.2011.

In der oben aufgeführten Episode versteift sich 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 und 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 Großvaters ist er total angespannt und lässt sich fallen, sodass ich aufpassen muss, dass ihm nichts passiert.

Feldtagebucheintrag 15; geschrieben am 19.11.2010.

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 Achtsamkeitsmodus 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.

13 Vom Klapsen zur drohenden Schlaggeste

Die in diesem Kapitel beschriebene Sozialisationspraktik des »Klapses« (*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«, sich moralisch Fehlverhalten oder den ihnen zugestanden 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« wurden, verhalten sich in der Regel »ruhig« (*mahanang*) und »schauen ins Nichts« (*jiozayan*).

Das »Klapsen« 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.¹ Im Gegensatz zum »Ängstigen« und »Bedrohen« (*anianniahin*) und zu den weiter unten vorgestellten Sozialisationspraktiken des Aufziehens, Ärgerns und Irritierens sowie zu den 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*²) nicht als eine Erziehungsmethode im engeren Sinn auf, da Kinder im späten Säuglings-

1 Es besteht eine Korrelation zwischen dem Bildungsgrad von Tao-Eltern und ihren Einstellungen gegenüber dem »Klapsen«: Wenn Eltern in Taiwan eine höhere Bildungseinrichtung besucht haben, »klapsen« sie ihre Kinder entweder gar nicht oder 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.

2 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 Begriff des »Ärgers«/der »Wut« (*somozi*), der ebenfalls stark verallgemeinernd gebraucht wird und es nicht ermöglicht, feinere Nuancen des Verhaltens auf der linguistischen Ebene widerzuspiegeln.

alter 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 Kapitel 14–16). Der Wechsel vom Bedrohen/Ängstigen und »Klapsen« hin zum beschämenden Verhalten markiert somit den Übergang von der Säuglings- in die Kleinkindphase.

Beim Übergang zum Kleinkindalter haben Tao-Kinder für gewöhnlich gelernt, das »Klapsen« ihrer Bezugspersonen zu antizipieren. In Stressmomenten 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, weiterhin »Klapse« auf Hände und Beine auszuführen, ihre bloße Andeutung genügt, um sofortigen kindlichen Gehorsam zu erwirken. Bezugspersonen »drohen« ihren Kindern von nun an vermehrt »Schläge« an, indem sie ihre rechte Hand³ zur Schlaggeste erheben. Die Schlaggeste 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 Schlaggeste 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« (*kanig*) 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. Kapitel 7). Kleinkinder wissen natürlich, dass allzu große Nähe zu ihren Bezugspersonen die Gefahr des »Geklapstwerdens« in sich birgt;

3 Das »Klapsen« ebenso wie die drohend vollzogene Schlaggeste werden ausschließlich mit der rechten Hand ausgeführt, die mit den »Ahnen« (*inapowan*) verbunden ist und für das moralisch »gute« (*apiya*) Prinzip steht. 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 Schlaggeste 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.

sobald sie hierzu in der Lage sind, versuchen sie deshalb, eigene 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 hinzubewegen, 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 fehlverhaltenden Kindern mit der Schlaggeste »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 »Schläge Androhens« haben Auswirkungen auf das Bindungsverhalten älterer Säuglinge und Kleinkinder, die dadurch zu einem möglichst frühen autonomen, aber auch sich distanzierenden Verhalten motiviert werden sollen (siehe Kapitel 17). Der Übergang vom »Klapsen« zur Schlaggeste stellt zugleich den Wechsel von einer proximalen hin zu einer distalen Sozialisationspraxis dar.

Im Folgenden führe ich einige von mir beobachtete Episoden auf, aus denen die Entwicklung vom »Klapsen« hin zur Schlaggeste 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 Iwatas⁴ findet ein Ruderwettbewerb statt, bei dem junge Männer aus den Dörfern Lanyus im *tatala* und *cinedkeran* gegeneinander antreten. Viele Zuschauer sind gekommen. Die meisten sitzen unter den weiter vorne am Strand aufgebauten Zelten. Auch ein Großelternpaar (beide Anfang 50) verfolgt zusammen mit seiner 12 Monate alten Enkelin den Event von einem schattigen Platz in der Nähe der Treppe aus, 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 zehn 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« (*am-lololos*; *valvalakan*). Es »weint« (*amlavi*) ein bisschen, irgendetwas passt ihm nicht. Sofort erhebt der Großvater seine Hand zur Schlaggeste. 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 »Ahhhhh!«

4 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.

von sich. Er droht dem kleinen Mädchen mit den Worten: »Ich werde dich schlagen!« (»我會打妳!« »Wo hui da ni!«).⁵

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.

Beobachtungsprotokoll 36; aufgezeichnet am 13.08.2011.

Normalerweise werden Tao-Kinder im Säuglingsalter nicht mit an die Küste genommen. In Iranmeylek 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 Inseldörfern unbedingt beiwohnen wollten. Der Aufenthalt des kleinen Mädchens an der *vanwa* von Iwatas setzte 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 Seele bestehen. Um größeren Schaden von seiner Enkelin abzuwenden, sah sich der Großvater deshalb gezwungen, deren Weinen – 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, machte er von der Schlaggeste Gebrauch, die in diesem Alter jedoch allein noch nicht genügt, um eine Verhaltensänderung herbeizuführen; es bedurfte eines (wenn auch leichten) »Klapses«, um das kleine Mädchen »ruhigzustellen«. Der Aufbruch der Großeltern war nicht notwendigerweise zu diesem Zeitpunkt geplant; er wurde vielmehr erforderlich, weil das kleine Mädchen durch sein Weinen Anzeichen von »Schwäche« (*maomei*; *jimoyat*) zeigte und deshalb aus der Gefahrenzone entfernt und ins sichere Zuhause gebracht werden musste.

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, 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, seiner Hand zu entgleiten, und fallen zu Boden. Das Mädchen ist satt und möchte nicht mehr essen. Es nimmt die Tüte und schüttet den Inhalt auf den Boden. Als die Mutter, die sich ebenfalls im Laden befindet, dies mitbekommt, »blafft« sie das Mädchen »an« (*ioya*) und »schlägt«

5 Der Spruch »Ich werde dich schlagen!« ist bei den Tao im Umgang mit älteren Säuglingen und Kleinkindern häufig zu vernehmen.

(*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« (*am-lavi*). 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 Schlaggeste 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 moin*) aufgesetzt. Als das kleine Mädchen die sich »drohend« (*anianniahin*) 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. **Beobachtungsprotokoll 37**; aufgezeichnet am 16.05.2011.

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 hatte, erfolgte eine prompte Sanktionierung durch die Mutter, die ihm auf die festgehaltene Hand »schlug«. Als das kleine Mädchen aufgrund der Bestrafung laut zu weinen anfang, erhob die Mutter ihre rechte Hand eindrucksvoll zur Schlaggeste. Sie wollte 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 »Schläge Androhen« die Grenze zwischen einer Lektionen erteilenden Erziehungsmethode und einer »Angst« (*maniahey*) induzierenden Sozialisationspraktik. Die Mutter will ihre Tochter beim Schlag auf die Hand nicht bloß »erschrecken«, um sie auf diese Weise »einzuschüchtern« (*anianniahin*), 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 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 Schlaggeste »droht«, kommt eine auf »Einschüchterung« basierende Sozialisationspraktik zum Einsatz, bei der nicht die Einsicht des kleinen Mädchens im Vordergrund steht, sondern eine möglichst sofortige Pazifizierung seiner in »Aufruhr« (*mazagzag*) geratenen Seele.

Ab dem Alter von etwa 2 Jahren besteht vermehrt die Gefahr, dass Tao-Kinder aufgrund ihrer wachsenden Autonomie und ihres Explorationsdrangs den ihnen zugestanden Aktionsradius überschreiten (vgl. Kapitel 7). Bezugspersonen geben ihren Kindern durch »Klappen« zu verstehen, dass sie dergleichen Grenzüberschreitungen nicht tolerieren:

Junge (2 Jahre)

In den Sommermonaten haben die Bewohner von Iranmeylek auf dem Parkplatz gegenüber der vanwa einen Nachtmarkt errichtet, auf dem in den Abendstunden ein reges Treiben herrscht und viele Touristen, aber auch Dorfbewohner zusammengekommen sind. Der 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 dort 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.

Beobachtungsprotokoll 38; aufgezeichnet am 22.07.2011.

Junge (2 Jahre, 3 Monate)

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 Schlaggeste. 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.⁶

Beobachtungsprotokoll 39; aufgezeichnet am 28.07.2011.

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 Schlaggeste, 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 Worten beim nächsten Mal nicht »gehören« (*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« basierenden Sozialisationspraktiken allmählich in Erziehungsstrategien umwandeln.

6 Auf diese Episode bin ich bereits bei der Besprechung der sukzessiven Erweiterung des kleinkindlichen Aktionsradius eingegangen (vgl. Kapitel 7).

Aufgrund ihrer wachsenden Sprachbeherrschung sind sie nun besser in der Lage, den Sinn der ihnen erteilten Lektionen zu begreifen. Das Erwachen ihres Verstandes – und somit der Beginn einer im *nakenakem* lokalisierten normativen Denk- und Fühlweise – macht es immer weniger erforderlich, ihnen auf bedrohliche und irritierende Weise zu begegnen. Es reicht nun aus, die Schlaggeste 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.

Abbildung 20: Diese acht Stills aus einem vom Autor aufgenommenen Video zeigen den Ablauf einer Emotionsepisode, in der von diversen Sozialisationsstrategien (Zwicken, Schläge androhen, Auslachen) Gebrauch gemacht wird:



1. Ein 1,5-jähriger Junge sitzt während einer Bootseinweihung zusammen mit zwei älteren Männern aus seiner Verwandtschaftsgruppe im neu gefertigten Boot. Er wird vom Mann rechts gehalten. Der Mann links erlaubt sich einen Spaß und kneift lachend in die Hand des kleinen Jungen.



2. Dem Jungen gelingt es, die Hand zurückzuziehen. Er weint kurz.



3. Der Mann links blickt ihn an und lacht.



4. Der Mann links holt auf einmal zur Schlaggeste aus, woraufhin sich der kleine Junge verstört abwendet und erneut zu weinen anfängt.



5. Die beiden Männer lachen. Sie amüsieren sich über die unwisende kindliche Reaktion, die von ihnen als »niedlich« (可愛 ke'ai) empfunden wird.



6. Der kleine Junge will sich der Situation entziehen. Der Mann rechts achtet vorsichtig darauf, dass er nicht das Gleichgewicht verliert.



7. Der Mann links breitet die Arme aus und signalisiert dem Jungen, dass er zu ihm herüberkommen soll. Doch der Junge zögert.



8. Der Mann links sagt lachend: »Komm, schlag auf mein Bein!«

14 Beschämung durch auslachen

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. 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 andauernden Prozess, der mit dem allmählichen 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 vorkamen, 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. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch*).

Im soziokulturellen Kontext der Tao ist es von größter Wichtigkeit, dass Personen auf aktive Weise auftreten und Kontrolle über ihr Verhalten ausüben. Eine Person, die »Verlegenheit«/»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, um sich in diversen Situationen auf vorausschauende und sozial-normative 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.

Es ist wichtig darauf hinzuweisen, dass die Internalisierung¹ der »Scham« nicht vollständig erfolgt, da sie an eine sozial-relationale sowie auch sozialräumliche Auffassung von Moral gebunden ist. In Kapitel 6 habe ich bereits darauf hingewiesen, dass bestimmte situationsspezifische Zusammenhänge wie gutes Wetter und die Anwesenheit vieler Dorfbewohner sich positiv auf die »moralische Rechtschaffenheit« (*apiya so nakenakem*) der Tao auswirken. Denn ohne die Präsenz mitwissender anderer stellt sich das für den Zusammenhalt der sozialen Gemeinschaft so wichtige »Scham«-Gefühl nur unzureichend ein, es kommt an den Rändern des Dorfes vermehrt zu »rücksichtslosem Verhalten« (*jyasnesnekan*), bei dem sich einflussreiche Personen(gruppen) Vorteile gegenüber schwächeren anderen verschaffen.

»Scham« (*masnek*) erfährt im kulturellen Kontext der Tao eine andere Ausprägung als in euroamerikanischen Kulturen, da sie mit »Angst« (*maniahey*) und nicht mit »Schuld« verbunden ist (für die ich kein eigenständiges Emotionswort im *ciriciring no tao* ausmachen konnte). 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 biophysilogischer Ebene mit einer Aktivierung des Muskelsystems einhergeht (vgl. Kapitel 6, Abschnitt *Ärger-Regulation*). »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.² 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« 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. In euroamerikanischen Kulturen führt die Verstrickung von »Scham« und »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 Europäern und Amerikanern – führen aufgrund des jeweils anders gelagerten Personenverständnisses zu kulturspezifisch unterschiedlichen emotionalen Prozessen und affektiven Dynamiken.

1 Der Begriff der Internalisierung ist problematisch, da er auf psycho-emotionale Prozesse verweist, die einem euroamerikanischen Modell der Emotionsregulation entspringen, das nicht ohne Weiteres auf die Tao übertragen werden kann.

2 »Scham« wird erst dann zu einem dauerhaften Zustand, wenn eine Person aufgrund ihres körperlichen Unvermögens (bzw. ihres Lebenswandels) weder zum eigenen noch zum Lebenserhalt anderer beitragen kann und deshalb massive soziale Ausgrenzung erfährt.

Generell gilt, dass bei den Tao jegliche Abweichung von den sozialen Normen negativ markiert werden muss, um menschliches Verhalten vom verwerflichen Tun der *anito* abzugrenzen. Für gewöhnlich geschieht dies durch diverse Formen der Beschämung, unter denen das »Lachen« oder »Auslachen« (*maznga*) am prominentesten vertreten ist.³ 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 Protagonisten auftreten.

Zu den in diesem Kapitel behandelten Verstößen gegen die normative Werteordnung gehört die Missachtung zentraler kultureller Werte, Unstimmigkeiten bei sprachlichen Äußerungen, die Verletzung lokaler Gefühlsregeln sowie mangelnde Körperbeherrschung, zu der körperliche Fehlleistungen aller Art wie z. B. stolpern gerechnet werden. Damit die »Scham« induzierende Sozialisationspraktik des »Auslachens« besser verständlich wird, 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 Perspektive heraus betrachtet das »Lachen« der Bezugspersonen nicht in allen spezifischen Kontexten als Beschämung angesehen werden kann.

Ein spezieller Grund für das »Auslachen« oder für »Lachen« liegt vor, wenn Tao-Kinder ohne kulturell akzeptablen Grund weinen oder »wütend« (*somozi*) werden. Aufgrund ihrer zentralen Bedeutung für die Sozialisation von Emotionen bei den Tao behandle ich die Marginalisierung von »Traurigkeit« (*marahet so onowned*) und die »Hervorlockung des Ärgers« (*pasoji*) bei jüngeren Kindern in den beiden folgenden Kapiteln ausführlich und verfolge sie an dieser Stelle nicht weiter.

Bei der Behandlung beschämenden Verhaltens bei den Tao ist es wichtig, nicht ausschließlich auf die Sozialisationsphase zu referieren, da sich die im Kleinkindalter anzutreffenden sozialen Praktiken über die Lebensphase hinweg je nach Art der sozialen Relation verändern. Wie ich im Abschnitt *Sozial-relationale vs. autonome Orientierung* in Kapitel 6 beschrieben habe, betrachten sich die Mitglieder der diversen Altersgruppen 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 innerhalb der Vergleichsgruppe zu diversen Formen der Beschämung, die den einzelnen Personen dazu dienen, sich von ihren Konkurrenten abzuheben. Dieses Verhalten ist bereits in den sich zu Beginn der Kindheitsphase herausbildenden Peergruppen festzustellen.

In den hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppen ist beschämendes Verhalten hingegen nur selten anzutreffen; es ist vornehmlich im Umgang mit älteren Säuglingen und Kleinkindern zu beobachten und tritt in späteren Altersphasen kaum noch auf. Die sozialen Relationen innerhalb der Verwandtschaftsgruppe zeichnen sich dadurch aus, dass Fehlverhalten durch physische Strafen sanktioniert wird (die auch

3 Weitere Formen der Beschämung umfassen das »Wegblicken«/»Nichtbeachten« (*jiozayan*) sowie demonstrative »Verachtung« (*ikaoya*), die oftmals mit beleidigenden Worten einhergeht.

den Entzug anzestralen Segens miteinbeziehen). Das in den hierarchisch organisierten Gruppen induzierte moralische Gefühl ist »Angst« (*maniahey*) vor der Vernichtung des »körperlichen Selbst« (*kataotao*); das in der Dorfföfentlichkeit induzierte moralische Gefühl hingegen »Scham« (*masnek*), die man auch als eine Form der *Sozialangst* begreifen kann, da sie mit der »Angst« einer Exklusion aus überlebenswichtigen sozialen Gruppen und Netzwerken einhergeht.

Die Existenz des »Klapses« (*kabagbag*) in den hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppen 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 Peergruppen 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.

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 soziokulturelle Ordnung. Ich will dies anhand von zwei Beispielen illustrieren: 1. Als ich einmal schnellen Schrittes durch Yayo ging, um gerade noch rechtzeitig zu einer Veranstaltung in der dortigen Mittelschule zu gelangen, »lachten« 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 zu bewahren, stellte mein Stechschritt ein abnormes Verhalten dar, das mich und andere aufgrund meiner zu schnellen und somit unbedachten Handlung in Gefahr bringen konnte. 2. 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 Esstäbchen reichten, fingen sie an mitzuessen.⁴

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*)

4 Die Tao-Mädchen trauten sich, meine Frau und mich als ältere Personen »auszulachen«, weil wir ihnen (so wie wir es als Angehörige der deutschen Mittelschicht 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« und »Scham« zu evozieren, um ein an lokale Verhaltensstandards angepasstes »höfliches« (*anig*) kindliches Verhalten herbeizuführen.

und des »Respekts« (*ikaglow*) im Umgang mit respektablen älteren Personen aus der hierarchisch organisierten erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe: Kinder (und jüngere Erwachsene) sollten zuhören und schweigen, anstatt zu reden, keine Widerworte geben, Verwandte zuerst grüßen und warten, bis ihnen Nahrung zugeteilt wird (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Altershierarchie*). Ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt ist die unbedingte Einhaltung der anzestralen Tabus, 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 noch Dinge zu berühren, die einem nicht gehören, und auch keine »dreckige Sprache« zu verwenden.

Des Weiteren müssen Tao-Kinder lernen, soziale Grenzziehungen zwischen Verwandten und Nichtverwandten (bzw. zwischen Personen der Ingroup und der Outgroup) vorzunehmen. Wie ich im Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch* in Kapitel 4 beschrieben habe, wird die Zugehörigkeit zu einer Gruppe durch den fortlaufenden Austausch von Nahrung markiert. Für jüngere Tao-Kinder ist es von großer Wichtigkeit, über das Geben und Empfangen von Nahrung nicht nur mit den *Zipos*-Angehörigen soziale Beziehungen aufzubauen, sondern auch zu den gleichaltrigen Peers, die in ihrem zukünftigen Leben als potenzielle Kooperationspartner von Bedeutung sein werden. Kinder im Säuglings- und frühen Kleinkindalter werden deshalb häufig von ihren Bezugspersonen dazu aufgefordert, ihre Snacks 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. Sie 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 aufgegessen 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 5 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.

Beobachtungsprotokoll 40; aufgezeichnet am 10.12.2010.

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. Kapitel 9, Abschnitt *Internalisierung des Anito-Glaubens*).

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 Snacks von sich aus mit den Altersgenossen zu teilen.

Sprachliche Anomalien

Sprachliche Äußerungen müssen nach den kulturellen Vorstellungen der Tao mit größter Bedachtheit 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, um zu verhindern, dass die diversen spirituellen Wesen des Tao-Kosmos die ontologische Realität an die von ihnen mittels ihres auditiven Sinns erfasste sprachliche Realität anpassen. Fehlerhafte Aussprache wird für gewöhnlich mit den böartigen *Anito*-Geistwesen in Verbindung gebracht. Nach Auffassung der Tao kann man böartige Geistwesen daran erkennen, dass sie nicht auf korrekte menschliche Weise zu sprechen vermögen.

Meine Familie und ich waren während unseres Aufenthaltes auf Lanyu permanent dem »Nachäffen« und »Verspotten« (嘲笑 *chaoxiao*) durch Tao-Kinder ausgesetzt.⁵ 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

5 Das »Nachäffen« und »Verspotten« durch Erwachsene fand vergleichsweise weniger häufig statt, weil viele Erwachsene uns als »Gäste« (客人 *keren*) betrachteten, denen man eine zuvorkommende Behandlung erweisen musste.

sprachliche Anomalien, wie Johannis gelegentliches Stottern, wurden von den Kindern als eine »geistartige Verhaltensweise« durch »Lachen« (*maznga*) beschämt:⁶

Johann (5 Jahre, 5 Monate)

Johann spielt zusammen mit der Enkelin unseres Vermieters (10 Jahre) und deren gleichaltriger Freundin das Kartenspiel Uno. Immer wenn er eine Zahl auf Chinesisch sagt, wird er von den beiden Mädchen aufgrund seiner geringfügig falschen Aussprache »nachgeäfft« und »ausgelacht« (*maznga*).

Beobachtungsprotokoll 41; aufgezeichnet am 22.02.2011.

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 [auf Deutsch] »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 »Eehh!«-Laut von sich. Sofort »lachen« (*maznga*) alle drei Kinder und machen nun »nachäffend« ebenfalls »Eehh!«. 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.

Feldtagebucheintrag 16; geschrieben am 17.11.2010.

Theo (19 Monate)

Als Theo beim Betreten des Ladens in Iranmeylek im Fernsehen⁷ einen Schwarm Haifische sieht, macht er ein erstauntes Geräusch: »Oii! Oii!« Eine alte Frau um die 70 »äfft« ihn daraufhin »nach«.

Feldtagebucheintrag 17; geschrieben am 28.11.2010.

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

6 Das »Nachäffen«/»Verspotten« von Johann wurde auch von den Erzieherinnen der GYB als ein großes Problem angesehen. Sie appellierten in einem Brief an die Erziehungsberechtigten der GYB-Schüler, dass diese ihren Einfluss geltend machen sollten, um zukünftiges »Verspotten« oder »Hänseln« zu unterbinden, da Johann sich ansonsten »aus der Gruppe ausgeschlossen und traurig fühlen würde«.

7 Der Laden verfügte über einen Fernseher, der den ganzen Tag über lief.

ggf. lieber zu schweigen, kommt es in ihrem Redeverhalten nur selten zu sprachlichen Anomalien, die durch andere beschämt werden.⁸

Mein Vermieter (56 Jahre)

Die jüngere Schwester meines Vermieters »öffnet« diesen dreimal »nach«, als er betrunken ist und undeutlich redet. Das »Nachhaffen« wird von den Anwesenden als ein »Spaß« (*yapiya piyalalamen*) aufgefasst, alle »lachen« (*maznga*) viel.

Feldtagebucheintrag 18; geschrieben am 26.11.2010.

Das »Nachhaffen« 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«. Auf keinen Fall dürfen sie auf das »Nachhaffen« »gereizt« (*mindok*) reagieren, da dies als ein Ausdruck unzulässigen »Ärgers« (*somozi*) gedeutet werden würde. Die Möglichkeit zur Beschämung älterer Personen durch jüngere ist eines der vergleichsweise wenigen Ventile, um die eigenen im »tiefsten Inneren angestauten Ärger-Gefühle« (*somozi do onowned*) auf sozial adäquate Weise im Beisein anderer freizusetzen.

Bisweilen kann »Nachhaffen« bewusst dazu instrumentalisiert werden, Statushierarchien zu erzeugen bzw. zu bestätigen:

Zwei Männer (ca. 60 Jahre)

Etwa 40 Personen, fast ausschließlich Männer im Alter zwischen 40 und 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 nahestehende 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

8 Meine Beobachtungen zum »Nachhaffen« und »Verspotten« sprachlicher Äußerungen stimmen mich pessimistisch bezüglich des Spracherhalts des *ciriciring 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« und »nachhaffen« beschämt werden. Personen um die 30 Jahre in Iranmeylek beherrschen die Sprache ihrer Eltern nur noch passiv und kommunizieren ausschließlich auf Chinesisch. Kinder im GYB-Alter kennen häufig noch nicht einmal zentrale Begriffe ihrer Kultur, wie z. B. »Süßkartoffel« (*wakey*) oder »Taro« (*sol*), die ihnen durch den Unterricht der chinesischen Erzieherinnen, jedoch nicht durch ihre Eltern oder Großeltern vermittelt werden. Das in der 1960er- und 1970er-Jahren von der taiwanesischen Regierung verhängte Sprechverbot indigener Sprachen in den staatlichen Schulen war ausreichend, um das natürliche Erlernen des *ciriciring no tao* nachhaltig zu stören. Denn Tao-Kinder reden hauptsächlich mit Gleichaltrigen und in einem viel geringeren Maße mit den Angehörigen älterer Generationen. Nachdem sich eine Generation von Tao aufgrund ihres ganztägigen Schulbesuchs erst einmal an das Chinesischsprechen gewöhnt hatte, konnte sich das Sprachsystem der Tao nicht mehr von diesem Eingriff erholen.

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 Zuschauern zu gesellen.

Beobachtungsprotokoll 42; aufgezeichnet am 19.12.2010.

In der 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.

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 staunender 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 mehrmals unter Gelächter 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.

Verletzung lokaler Gefühlsregeln

In der Tao-Gesellschaft müssen Individuen ihr äußerlich sichtbares Verhalten in einem vergleichsweise hohen Maße an die lokalen Gefühlsregeln anpassen. Idiosynkratische Abweichungen von den sozial-normativen Standards des Fühlens und Verhaltens werden nur in geringem 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. Kapitel 6, Abschnitt *Soziale Emotionen, idiosynkratische Affekte und moralische Gefühle*).

Die Gefühlsregeln der Tao orientieren sich am gesunden und körperlich leistungsstarken Erwachsenen. Auf den schwächeren 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 bei normabweichendem Verhalten von den anwesenden Personen »ausgelacht« (*maznga*) werden:

Nachbarstochter (7 Jahre)

Ein betrunkenen 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*).

Beobachtungsprotokoll 43; aufgezeichnet am 27.12.2010.

Junge (6 Jahre)

Zur Abschlussfeier der DQGX haben sich viele Personen in der Aula der Schule versammelt, darunter Eltern, Schüler, Lehrer sowie auch einige Lokalpolitiker, die als Redner auftreten. Hinten in der Aula stehen die Absolventen 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 den Erzieherinnen 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 verkrampft sich am ganzen Körper und vermeidet es, den Mann »anzublicken« (*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 Tanzaufführung 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 auf der Bühne stehende Schulleiter beugt sich schließlich 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.

Beobachtungsprotokoll 44; aufgezeichnet am 21.06.2011.

Im ersten Beispiel zeigte die Nachbarstochter durch ihr schnelles Weglaufen vor dem pöbelnden betrunkenen Mann Anzeichen unkontrollierter »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. Kapitel 9, Abschnitt *Internalisierung des Anito-Glaubens*). Der Junge nahm dabei eine körperliche Haltung ein, die durch die »Angst« und »Scham« induzierenden frühkindlichen Sozialisationspraktiken der Tao hervorgerufen wurde: Er spannte seine Muskeln 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 – großes Unbehagen. Seine altersuntypische »Schüchternheit« führte dazu, dass die anwesenden Erwachsenen ihn »auslachten« und Witze über sein Verhalten rissen. Wie auch schon in der Episode mit dem 15 Monate alten Kind, das seinen Keks an Theo abgeben sollte (vgl. Beobachtungsprotokoll 40, S. 365), fällt auf, dass die Mutter des Jungen nicht ins »Auslachen« der anderen einstimmte. 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 (idealerweise) in eigenständiger Leistung von ihnen sukzessiv überwunden werden kann.

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. Körperliche Handlungen werden idealerweise durch das Denk- und Fühlorgan *nakenakem*, in dem kulturelles Wissen akkumuliert ist, gelenkt und geleitet. Bedürfnisse wie Hunger oder Durst müssen ggf. aufgeschoben werden, Emotionen dürfen nicht so stark werden, dass sie den Körper beherrschen, und sämtliche motorischen Prozesse bedürfen einer volitionalen Regulierung. Unachtsamkeit entsteht durch mangelnde Fokussierung auf die von einer Person ausgeübte Tätigkeit. Sie wird

von den Tao als eine Form der »Schwäche« (*maomei*; *jimoyat*) angesehen, die von böserartigen Geistwesen ausgenutzt werden kann. Wer gedanklich abschweift, wer nicht überlegt, wohin er beim Gehen als nächstes den Fuß setzt, der macht sich angreifbar. Die *anito* setzen alles daran, das »körperliche Selbst« der Tao zu zerstören, weil sie dann ihrem Ziel einer Beherrschung der menschlichen Seele näherkommen.

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 Dorfförmlichkeit stolpert, beim Hinsetzen den Stuhl verfehlt oder sich sonst wie körperlich ungeschickt verhält, sind ihr die Lacher der anwesenden Dorfbewohner gewiss. Das »Lachen« stellt eine quasiautomatisierte Reaktion auf körperliches Fehlverhalten dar, das aufgrund seiner Regelmäßigkeit als eine kulturelle Darbietungsregel angesehen werden muss.⁹

Die unten aufgeführte Episode handelt vom Sturz eines 18 Monate alten Jungen und gehört zu den frühesten Beispielen einer Beschämung mangelnder Körperbeherrschung durch »Lachen«, die ich während meiner Forschung beobachten konnte:

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 zwei bis drei Sekunden nach dem Sturz des kleinen Jungen ein, als dieser sich bereits wieder aufgerichtet hat und weiterläuft.

Beobachtungsprotokoll 45; aufgezeichnet am 22.01.2011.

Das verzögerte Einsetzen des »Lachens« lässt sich auch dadurch erklären, dass die beiden betreuenden Kinder nach einem anfänglichen »Erschrecken« (*maogto*) Erleichterung empfanden, dass der kleine Junge den Sturz unbeschadet überstanden hatte. Offensichtlich war es den *anito* nicht gelungen, seiner (Knie-)Seele habhaft zu werden, denn er brach nicht in Weinen 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. 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.

9 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 Iranmylek übersetzt »verbranntes Gesäß«, weil einer ihrer Vorfahren ohne achtzugeben neben dem Feuer einschlief (siehe Kapitel 16).

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.

Feldtagebucheintrag 19; geschrieben am 20.11.2010.

Die mangelnde Körperkontrolle und Tollpatschigkeit älterer Säuglinge und jüngerer Kleinkinder wird von den Tao als »niedlich« (*ke'ai*) empfunden und geht zugleich mit einem amüsanten Staunen über deren eklatante Unwissenheit einher (vgl. Kapitel 11).

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, 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 Empfindungen von »Stolz« (*mazwey*) bei den Tao immer an körperliche Leistungen gekoppelt, an sichtbare Resultate, die von anderen im Stillen »bewundert« (*azwazwain*) oder »beneidet« (*ikyananahet*) 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 5 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 schmerzverzerrt. 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.

Beobachtungsprotokoll 46; aufgezeichnet am 30.12.2010.

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 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« (*maznga*). Die beiden Jungen »beachten sie nicht weiter« (*jiozayan*).

Beobachtungsprotokoll 47; aufgezeichnet am 12.01.2011.

Das kleine Mädchen in dieser Episode war wegen seiner mangelnden Körperbeherrschung »verlegen« (*manig*). Es war ihm »peinlich«, dass die beiden Jungen sein körperliches Missgeschick mitangesehen hatten. Dies wird dadurch ersichtlich, dass es sich unmittelbar nach seinem Sturz nach ihnen umsah.

Anders als in den übrigen aufgeführten Episoden wurde 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 wurde, mit dem sie sich hinsichtlich ihrer körperlichen Leistung und Geschicklichkeit vergleichen müssen. Innerhalb der Peergruppen dienen physische Merkmale und körperliche Performanz als Statusmarker, die an der Herausbildung einer informellen Hierarchie beteiligt sind. Auch Geschwister, die aufgrund ihres Alters derselben Peergruppe 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 dem 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.

Beobachtungsprotokoll 48; aufgezeichnet am 30.11.2010.

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*).

Beobachtungsprotokoll 49; aufgezeichnet am 02.01.2011.

Mann (über 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 stürzt beinahe. 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*).

Beobachtungsprotokoll 50; aufgezeichnet am 03.01.2011.

Das »Auslachen« 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 fühlte 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 unterschwellige Feindschaftsbeziehung bestand. Als »unnütze« (*abo so angangayan*) Person, die keiner Arbeitstätigkeit nachging, verfügte der 30-Jährige im Dorf über einen marginalen sozialen Status. Die mangelnde Körperbeherrschung des alten Mannes war 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 und 10 Jahren versammelt. Ebenfalls vor Ort sind fünf 35- bis 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 bisschen ins Schauspielerische ableitend ein Geräusch von sich, das wie »Uuuuh!« klingt. Die im Raum versammelten Personen fangen alle an zu »grinsen«, aber keiner »lacht laut auf« (*maznga*). Alle bleiben 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.

Beobachtungsprotokoll 51; aufgezeichnet am 04.04.2011.

Frau (56 Jahre)

Mein Vermieter, seine Frau, ihr 8-jähriger Enkel, meine Assistentin Ying-Zhen, ihre jüngere Schwester und ich essen zusammen vor dem *makarang* meines Vermieters den Rogen 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. Ying-Zhen 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 Schlaggeste 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.

Beobachtungsprotokoll 52; aufgezeichnet am 14.05.2011.

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« verkniiffen, weil evident war, dass sich die Frau auf schlimme Weise verletzt hatte. 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.

Der erhöhte Muskeltonus versetzte 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.¹⁰ 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 Schlaggeste) geschieht. Interessanterweise entlud sich der »Scham-Ärger« der Großmutter gegen ihren Enkel, bei dem es sich um die jüngste und statusniedrigste Person bei der Tischgesellschaft handelte. Gegen die übrigen Personen durfte er sich nicht richten, weil es sich um geladene Gäste handelte, die einer bevorzugten Behandlung bedürfen.

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 zugefügt hat. Blutige Verletzungen gelten als »ernsthafte« (*makdeng*) Angelegenheiten, 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 und 6 Jahren) laufen bei Ebbe auf dem Korallengestein am Meer entlang in Richtung »Höhle der Liebenden« (情人洞 *Qingren dong*).¹¹ Einer der Jungen rutscht aus und fällt hin. Die anderen Kinder fangen daraufhin sofort an zu »lachen« (*maznga*). Doch als sie sehen, dass er am Knie blutet, verstummen sie. Der verletzte Junge wendet sich von ihnen ab und geht allein ins Dorf zurück.

Feldtagebucheintrag 20; geschrieben am 04.06.2011.

Nach den traditionellen Vorstellungen der Tao ist das Sich-Zufügen einer blutenden Wunde eine supranatürliche Sanktion für vorheriges Fehlverhalten entweder des Jungen selbst oder aber eines seiner direkten Vorfahren. Wenn den Tao »schlechte Dinge« widerfahren, empfinden sie deshalb ein stark ausgeprägtes »Angst«-Gefühl, das mit »Scham« 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, die durch das Spenden oder den Entzug von Lebensenergie über Leben und Tod richten; »Scham« stellt sich ein, weil wichtige andere mitbekommen haben, dass man sich selbst (bzw. ein mit dem eigenen »Selbst« in Verbindung stehender Vorfahre) moralisch fehlerhaft verhalten hat. 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.

¹⁰ Es ist deshalb sowohl zulässig zu sagen, dass »Ärger«-Empfindungen zu angespannten Muskeln führen als auch dass angespannte Muskeln zu »Ärger«-Empfindungen führen.

¹¹ Die Felsformationen Lanyus sind von den Han-Taiwanesen nach deren Vorstellungen umbenannt worden.

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 Ingroup 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 umstehenden 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 8 Meter hohen Baums, dessen Stamm einen Durchmesser von ca. 20 cm hat. Der besagte Baum fällt die Böschung herunter.¹² 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.

Beobachtungsprotokoll 53; aufgezeichnet am 17.02.2011.

Der Mann, der im letzten Moment dem herabfallenden Baumstamm auswich, erwies sich als besonders besonnen und somit »wissend« (*mataneng*). Er vermochte genau zu berechnen, wie der Baum fällt, und empfand deshalb auch keine »Angst«. Er stellte auf eindrucksvolle Weise seine körperliche Kontrolle über die Gesamtsituation unter Beweis, wofür ihm die anderen Männer durch ihr »Lachen« und In-die-Hände-Klatschen Anerkennung zollten.

Interessanterweise erfuhr der Mann die Anerkennung der anderen Männer ebenso wie beim Beschämen mangelnder körperlicher Performanz durch »lachen« (*maznga*). Der Begriff *maznga* ist wertfrei. Er beschreibt das »Lachen« mit einem geöffneten Mund, gibt aber nicht an, welche Bedeutung dem »Lachen« in einer spezifischen Situation zukommt oder welcher Anlass dazu geführt hat. Der Mann weiß, dass er eine

12 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.

hervorragende Körperperformanz abgegeben hat, er kann das »Lachen« der anderen richtig einschätzen und als eine Form der Bestätigung interpretieren. Durch das Indie-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).

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« oder »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*.

Emotionale Geschichte 13; erzählt von Mann (37 Jahre).

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 und Schlechtes abwechseln (vgl. Kapitel 5).

»Lächeln« und »Lachen« stellt bei den Tao ein ähnlich polymorphes Verhalten dar wie die mit dem *Jiozayan*-Komplex verbundenen Verhaltensweisen (vgl. Kapitel 11, Abschnitt *Nichtbeachten*). Die Bedeutung eines »Lächelns«/»Lachens« ist 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 auf deren emotionales und affektives Empfinden ermöglicht.

Tao-Bezugspersonen haben in den von mir durchgeführten Interviews jedoch immer wieder betont, dass sie ihre Kinder nicht durch »auslachen« (*maznga*) beschämen würden. Sie gaben an, dass ihr »Lachen« stattdessen dazu dient, irritierte und frustrierte Kinder in einen »glücklichen« (*masarey*; *apiya so onowend*) Zustand zurückzusetzen, in dem die empfindliche Kindesseele am »körperlichen Selbst« verankert ist.

Im folgenden Abschnitt gehe ich der Frage nach, wie sich der Kontrast zwischen der Perspektive einer westlich geprägten Psychologie und der hiervon abweichenden 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.

Zurückdrängen negativer Einflüsse 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 gegenüber antagonistischen anderen.

Wenn jemand ernsthaft »wütend« (*somozi*) wird, ist es z. B. für alle anwesenden Personen unbedingt erforderlich, geschlossen gegen das »asoziale Verhalten« (*marahetso iyaney*) dieser Person vorzugehen. In der Regel geschieht dies durch kollektives »Lächeln« oder »Lachen«. 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 nur der sich fehlerverhaltenden Person, sondern vor allem den *anito*, von denen diese momentan besessen ist. Durch kollektives »Lachen« gelingt es der moralisch rechtschaffenen 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 noch »wütend« werden dürfen. Wann immer ein Kind aus der Peergruppe sich zu einer dieser Verhaltensweisen 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 fehlerverhaltenden Kindes, sondern seine temporär durch Besessenheit bestehende Verunreinigung.

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 beachteten« (*jiozayan*) und stattdessen mit einem »Lächeln« 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 sich ihn 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 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 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« (*mazwey*) und »Freude« über die eigene moralische Rechtschaffenheit gepaart und besonders häufig bei *meynakem a tao* anzutreffen, die aufgrund ihres materiellen Reichtums, den sie beständig mit ihrer Gefolgschaft teilen, von den Dorfbewohnern als »moralisch gut« angesehen werden.

»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«. Von klein auf verstehen sie, dass »lächelnde« und sich »ruhig« (*mahanang*) verhaltende Personen sich in einer moralisch überlegenen Position befinden. Wenn eines der Kinder aus ihrer Altersgruppe Schwäche zeigt und z. B. aus nichtigem Anlass zu schimpfen beginnt, empfinden manche Kinder ein »inneres Frohlocken« (*masarey so onowned*), weil sie durch ihr eigenes »Ruhigbleiben« und »Nicht-wütend-Werden« (vorübergehend) einen sozialen Statuszuwachs erfahren.

Wohlwollendes Lachen

Mangelnde Körperbeherrschung wird bei älteren Säuglingen und Kleinkindern mit Unwissenheit und Unachtsamkeit in Zusammenhang gebracht. Die Kontrolle über das motorische System ist eine der zentralen Funktionen des *nakenakem*, aus dessen Fundus an Wissen die richtigen Verhaltensweisen ausgewählt werden müssen, um die auf die verschiedenen Gelenke verteilten Seelenaspekte am oder im »körperlichen Selbst« zu fixieren. Da die Implementierung kulturellen Wissens im *nakenakem* einen länger andauernden Prozess darstellt, der erst im Erwachsenenalter zum vorläufigen Abschluss gelangt, 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« 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 des Kindes auf die Intervention übelwollender Geistwesen zurück, die sich in seine Nähe begeben haben, um »durch Tricks seine Aufmerksamkeit zu erregen« (*manivet so anito*). Die *anito* 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. 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 »ruhig« (*mahanang*) verhält und über ein »Sicherheitsgefühl« (*mahanang so onowned*) verfügt. Dies ist wichtig, um die durch ihre Frustrationserfahrung ins Schweben geratene Kindesseele wieder an das »körperliche Selbst« anzubinden. Durch das »Lachen« 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, seine Bedeutung ergibt sich aus dem spezifischen sozialen 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 potenziell Bedrohliches aufgefasst wird. Ihr »ruhiges Verharren« (das von den 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«. 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.

Tes mori!

Eine bestimmte Art des »Lachens«, die mich zu Beginn meiner Feldforschung regelmäßig verstörte, war das »Auslachen« auf *Tes mori!*-Weise. *Tes mori!*-Lachen erfolgt, wenn jemand 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.¹³ Wenn die verunglückte Person nach Hause zurückkommt, sagen diejenigen, die sie zuvor »ermahnt« oder ihr einen 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 stürzte beim Klettern

13 Gelegentlich erteilen auch Peers Ratschläge, die bei Missachtung zu *Tes mori!*-Verhalten führen können.

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 eine Weile später ins Krankenhaus nach Imorod gefahren.¹⁴

»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 divergierenden 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 der eigenen Verwandtschaftsgruppe. Er steht im Widerspruch zu den anzestralen Taburegelungen und richtet sich somit gegen eine als heilig empfundene Ordnung. Die Ahnen reagieren auf filialen Ungehorsam mit »Zorn« (*somozi*) und »Abscheu« (*jyakian*). 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. Kapitel 5, Abschnitt *Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen*).

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 dazu, dass ihr »körperliches Selbst« den bössartigen Kräften des Universums schutzlos ausgeliefert ist.

Das »Auslachen« auf *Tes mori!*-Weise ist aus emischer Perspektive mehr als eine bloße Beschämung der sich fehlverhaltenden Kinder, da es neben »Scham« (*masnek*) auch noch den Aspekt der »Angst« (*maniahey*) beinhaltet. Aus westlicher Perspektive wird aufgrund der andersartigen Konzeption von »Person« und des wissenschaftlich-aufgeklärten Weltbildes der Aspekt der »Angst« übersehen. Aus dieser Sicht mutet *Tes mori!*-Lachen ausschließlich wie eine 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.

14 Ein auf Tahiti bezogenes ähnliches beschämendes Verhalten – auch im Zusammenhang mit einem Jungen, der von einem Baum gestürzt ist – findet sich bei Levy (1973).

Freude über die eigene Wirkungsmächtigkeit

Obwohl die »Freude« (*masarey*) über die eigene »Wirkungsmächtigkeit« (*moyat*) an die Individuation gebunden ist, darf sie bei den Tao in bestimmten Situationen durch »Lächeln« 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 von persönlicher »Kraft« und »Stärke« (*moyat*), guter Körperbeherrschung, »Mut« (*mavohwos*) bzw. »Furchtlosigkeit« (*jimaniahey*) sowie eines »ruhigen und gefestigten Inneren« (*mahanang so onowned / 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« (*pasozi*) jüngerer und schwächerer Kinder beteiligen. All das, was 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 Peergruppen übertragen und erzeugen dort ein Klima der »Angst« und »Scham«, das mit dem Buhlen um Macht und Einfluss einhergeht (vgl. Kapitel 8 und 9).

Im besonderen Maße werden sich Tao-Kinder ihrer Wirkungsmächtigkeit bewusst, wenn sie aufgrund ihres »furchteinflößenden« (*masozi*) Auftretens dazu in der Lage sind, in anderen Personen »Angst« auszulösen. In Abschnitt *Bedrohen und ängstigen* in Kapitel 12 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 traute sich als Einziger von ihnen, die Giftschlange anzufassen, weil er wusste, dass sie ihn in dieser Position nicht beißen kann. Er nutzte das von ihm erworbene kulturelle Wissen, um die eigene »Angst« zu besiegen. Seine Wirkungsmächtigkeit wurde ihm vollends bewusst, als er sah, wie die jüngeren Kinder vor ihm und der Schlange »davonliefen« (*miyoyohyo*). Er erlebte sich zudem als statushöher, was ein »angenehmes Gefühl« (*apiya so onowned*) der »Freude« (*masarey*) und des »Stolzes« (*mazwey*) in ihm hervorrief.

Der Wunsch, »furchteinflößend« und »schrecklich« (*masozi*) zu sein, ist vor allem ein männliches Bedürfnis (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Genderrelationen*). Tao-Männer stoßen im Alter auf das Problem, dass es immer weniger Personen gibt, die sie aufgrund ihrer abnehmenden Körperkraft beeindrucken können. Um sich selbst weiterhin als »furchteinflößend« zu erleben – und auf diese Weise ihre eigene Wirkungsmächtigkeit zu spüren –, richten sie ihre vitale Aggressivität nun zunehmend gegen jüngere Kinder, die ihnen wehrlos ausgesetzt sind (vgl. Kapitel 9 und 12):

Kind (ca. 2 Jahre)

Na pasoji 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.

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 jipasoji 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.

Emotionale Geschichte 14; erzählt von Frau (38 Jahre).

Das »ununterbrochene Lachen« (*todazngan*¹⁵) des alten Mannes in der oben stehenden Episode deutet darauf hin, dass dieser in diesem Moment »Freude« (*masarey*) über die eigene Wirkungsmächtigkeit empfand.

15 *Tod-aznga-n* ist eine grammatikalische Form von *maznga*, die eine länger andauernde Handlung beschreibt.

15 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. Kapitel 6, Abschnitt *Das Bauchorgan onowned*).

Wenn ältere Säuglinge und Kleinkinder »weinen« (*amlavi*), werden sie in der Regel von ihren Bezugspersonen durch Klapsen oder Androhen von Schlägen »ruhig« (*mahanang*) gestellt (vgl. Kapitel 13). Zum Ende der Kleinkindphase hin kommen weitere auf Beschämung basierende Sozialisationsstrategien wie das Auslachen (vgl. Kapitel 14) und das »Ignorieren«/»Nichtbeachten« (*jiozayan*) hinzu, um kindliches »Weinen« zu unterbinden. Auch beim Spielen in der Peergruppe ist später ein beschämendes Verhalten jüngerer Kinder durch ältere hinsichtlich des »Weinens« zu beobachten. Hierbei ist anzumerken, dass meine Interpretation des Beschämens, wie im vorangegangenen Kapitel herausgestellt, aus ethischer Perspektive erfolgt und dass entsprechende Verhaltensweisen von den Tao durchaus anders intendiert sind (z. B. als eine kollektive Zurückweisung der *anito*).

»Weinende« Kinder werden nicht selten von anderen Dorfbewohnern durch Kommentare beschämt, die das »Weinen« ins Lächerliche ziehen oder als eine nicht altersgemäße Handlung bewerten. 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!« (»喔, 他在哭了!«) »Wo, ta zai ku le!«).

Beobachtungsprotokoll 54; aufgezeichnet am 11.02.2011.

Johann (5 Jahre, 2 Monate)

Ich bin mit Johann zum ersten Mal eine Stunde lang in der CYB 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.

Beobachtungsprotokoll 55; aufgezeichnet am 02.11.2010.

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 dazu beitragen, dass sich Theo und Johann wieder beruhigen. Wäre ihnen das Schicksal unserer Kinder egal gewesen, hätten sie deren »Weinen« »nicht weiter beachtet« (*jiozayan*).

Wenn Tao-Kleinkinder nicht wollen, dass die eigene Mutter (oder Großmutter) aufs Feld geht, kommt es bisweilen vor, dass sie ihren Bezugspersonen laut »weinend« hinterherlaufen. Dieses Verhalten wird von den Dorfbewohnern abschätzig als *malavilavien* bezeichnet, was man mit »zu weinen lieben« (oder etwas freier als »Heulsuse«) übersetzen kann. Die Anwesenden amüsieren sich über den Unverstand der Kleinkinder, welche die sozialen Zusammenhänge und Notwendigkeiten noch nicht durchschaut haben. Was sollen Kinder denn essen, wenn ihre Mütter nicht auf die Felder gehen? Gleichzeitig versuchen die Verwandten und manchmal auch andere Dorfbewohner, den »Disstress der kleinen Kinder zu lindern, indem sie ihnen etwas zu essen geben« (*ipowring*) – in der Regel Süßigkeiten (vgl. Kapitel 10).

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 *ciriciring 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*) und »Neid« (*ikeynanahet*) verwendet wird.¹

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 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.

Angst vor Seelenverlust

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 bis 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 hierbei um die »Angst vor einem Seelenverlust« (*maniahey so pahahd*), der dadurch begründet wird, dass andauernde affektive Erregung die empfindliche Einheit von Freiseele und »körperlichem Selbst« gefährdet. Personen, die sich allzu sehr einem bestimmten Gefühlszustand hingeben, verfügen nicht mehr über genügend Achtsamkeit und Vorsicht, um aufkommende Gefahren für Leib und Seele rechtzeitig zu erkennen.

»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 und den üblen Machenschaften der *anito* somit schutzlos ausgeliefert sind. Wer sich der »Traurigkeit« allzu lange hingibt, riskiert auf fatale Weise, »von den böartigen Geistwesen schikaniert zu werden« (被魔鬼欺負 *bei mogui qifu*). Länger andauernde Besessenheit führt zu Krankheit und schließlich zum Tod (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Körperseele*).

1 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.

Reizen und necken in den kindlichen Peergruppen

Bezugspersonen ebenso wie später die Peers »reizen« und »neckern« (*pasoz*) jüngere Kinder, weil deren unreifes Verhalten auf sie »babyhaft und niedlich« (*ke'ai*) wirkt und außerdem zur allgemeinen Belustigung 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 Kapitel 16).

Das ständige »Aufziehen« führt zu intensiven Empfindungen von »Traurigkeit« sowie auch von »Ärger«/»Wut« bei den betroffenen Tao-Kindern. Sobald diese jedoch angefangen haben zu »weinen« oder Ausdruckszeichen von »Ärger« zeigen, wird deren selbstbezogenes und somit idiosynkratisches Verhalten von allen anwesenden Personen durch Auslachen 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 sie 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 Kindern an. Die Neckereien älterer Kinder (und auch mancher Jugendlichen) gegenüber jüngeren Kindern sind in der Regel viel derber als die vergleichsweise milde ausfallenden Späße der Bezugspersonen.

Junge (2 Jahre, 1 Monat)

Ein 25 Monate alter Junge ist auf dem Nachtmarkt von Iranmeylek in ein dort aufgestelltes *tatala* geklettert. Der im 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.

Beobachtungsprotokoll 56; aufgezeichnet am 24.07.2011.

Wenn es meinen Kindern während der Feldforschung nicht gut ging und sie »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 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* – 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 seine 3-jährige Schwester betreut. Die beiden Schwestern gehören zu einer marginalisierten Familie und werden von den meisten Dorfbewohnern 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 um 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.

Beobachtungsprotokoll 57; aufgezeichnet am 12.12.2010.

Die Mädchen in der oben aufgeführten Episode gaben Theos »Weinen« überhaupt keinen Raum, sie setzten 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 Verschiedenes motiviert wurde. Zum einen war Theos lange andauerndes »Weinen« aus ihrer Sicht etwas sehr Ungewöhnliches, da sich kein Tao-Kind in seinem Alter so verhalten hätte. Das »Lachen« der Mädchen kann zudem als eine Abwehrhaltung gegenüber »schlechten Einflüssen« aufgefasst werden. Denn durch ihr »Lachen« demonstrierten sie nach außen hin Stärke und trugen somit aktiv dazu bei, ihre eigenen Seelen zu festigen und vor den Machenschaften der *anito* zu schützen. Die Mädchen amüsierten sich ferner über Theos babyhaftes Verhalten, das aus ihrer Sicht mit eklatanter Schwäche und Unwissenheit einherging. Die Enkelin unseres Vermieters betonte, dass sie den »weinenden« Theo besonders »niedlich« (*ke'ai*) findet (vgl. Kapitel 11). Die »schlechten Dinge«, die von Theo vorübergehend Besitz ergriffen hatten, wurden auf diese Weise als etwas Harmloses dargestellt, das den Mädchen nichts anhaben konnte.²

2 Ob die Mädchen in diesem Augenblick tatsächlich die böartigen Geistwesen im Sinn hatten, muss jedoch fraglich bleiben. Ich nehme an, dass ihr »Lachen« unbewusst ablief und dass sie sich auf eine Art und Weise verhielten, die sie zuvor von ihrer sozialen Umgebung abgeschaut hatten.

Falsches Weinen

Eine Besonderheit stellt das Nachäffen »weinender« Kinder dar. Bezugspersonen imitieren manchmal das »Weinen« ihrer Kinder, indem sie die Ausdruckszeichen übersteigern, übertrieben laut schluchzen 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 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 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.

Beobachtungsprotokoll 58; aufgezeichnet am 27.12.2010.

In der oben beschriebenen Episode wird neben dem »falschen Weinen« auch von der Sozialisationspraktik des »Bedrohens« (*aniannahin*) 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 zugrunde liegende Botschaft scheint zu sein, dass Emotionen keine verlässlichen Informationsquellen darstellen und dass sie für die Berechnung menschlichen Verhaltens ungeeignet sind (vgl. Briggs 1970, 1982).

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 durch Erheben der rechten Hand zur Schlaggeste äußert (vgl. Kapitel 13). Eine weitere, noch nicht besprochene Handlungsreaktion auf kindliches »Weinen« und »Wütendwerden« besteht in der »Nichtbeachtung« (*jiozayan*)

»herumlärmender« Kinder. Ab einem Alter von 1,5 Jahren an wird grundlos »weinen« 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 »Nichtbeachtung« 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 »Nichtbeachtung« durch ihre Bezugspersonen als eine negative Evaluation ihres eigenen Verhaltens zu begreifen. Die Erziehungsmethode des »Ignorierens« wird nicht nur bei mangelnder emotionaler Kontrolle angewandt, sie kommt auch bei normativem Fehlverhalten jeglicher Art zum Einsatz (z.B. wenn Kinder ihre Eltern in ungeeigneten Momenten etwas fragen³). »Ignorieren« ist ein erzieherisches Mittel, um »Unzufriedenheit« (*ni kayan; mindok*) mit dem Verhalten eines Kindes auszudrücken.

Schwestern (3 und 5 Jahre)

Eine 31-jährige Mutter von vier Kindern (darunter zwei Töchter im Alter von 3 und 5 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.

Feldtagebucheintrag 21; geschrieben am 06.08.2011.

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 ihm hin, alle »beachten es nicht weiter« (*jiozayan*).

Beobachtungsprotokoll 59; aufgezeichnet am 27.12.2010.

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.⁴

3 Kinder müssen schweigen, 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 vieler Alltagshandlungen in supranatürliche Kontexte erfordert es, dass sich die Tao entsprechend kontrolliert und beherrscht verhalten.

4 Früher, als es in den Häusern der Tao noch keine Toiletten gab, wurde von Kindern erwartet, dass sie während eines Taifuns bis zu zwei Tage lang im Inneren des Hauses verblieben und nicht urinierten.

Die Sozialisationspraktik des »Nichtbeachtens« und die Erziehungsmethode des vermeintlichen »Ignorierens« können auf der Ebene der Ausdruckszeichen kaum voneinander unterschieden werden, da beide in einer relativen Nichtbeachtung kindlichen Verhaltens durch die Bezugspersonen bestehen. Das entscheidende Kriterium ihrer Differenzierung ist vielmehr an die kognitive und emotionale Kindesentwicklung gekoppelt: Mit etwa 3 Jahren haben Tao-Kinder in der Regel so viel kulturelles Wissen in ihrem *nakenakem* akkumuliert, dass sie befähigt sind, ihr eigenes Verhalten an den sozialen Normen des *iwawalam so tao* auszurichten (wobei sie weiterhin der Unterstützung ihrer Bezugspersonen bedürfen). In affektiver Hinsicht wird der Prozess der normativen Anbindung durch die wachsende »Scham«-Sensibilität (*masnek*) der Kinder gefördert, die es ihnen erlaubt, erzieherische Inhalte in sich aufzunehmen. Denn das vermehrte und differenzierte Empfinden von »Scham« ist neben der kognitiven Reifung eine weitere Voraussetzung für eine über »Belehrung« (*nanaon*) erfolgende Erziehung.

Da ältere Säuglinge und Kleinkinder unter 3 Jahren noch nicht »belehrt« werden können, zeigen die Bezugspersonen bei kindlichem Fehlverhalten in diesen Entwicklungsphasen grundsätzlich mehr Nachsicht. Ihre »Nichtbeachtung« ist weniger absolut, da sie nach wie vor auf proaktive Weise bestrebt sind, intensiven und länger andauernden Distress von ihren Kindern fernzuhalten. Die in diesem Alter zur Anwendung kommenden Sozialisationspraktiken des »Nichtbeachtens« (*jiozayan*), »Bedrohens«/»Ängstigens« (*anianniahin*) und »Klapsens« (*kabagbag*) zielen allesamt darauf ab, in Tao-Kindern eine diffuse »Angst« (*maniahey*) sowie »Hemmung« (*kanig*) und »Verlegenheit« (*manig*) als Vorläuferformen der »Scham« zu evozieren. Hierbei handelt es sich um ein Prädispositionales Priming, das später erfolgende Erziehungsmethoden wie »Schimpfen« (*mangavey*) und »Ignorieren« (*jiozayan*) in ihrer Effektivität vorzubereiten hilft.

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 kulturkonformem Fühlen fähig 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 andersherum.

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*)⁵ unter einer Decke.

Die konsequente Beschämung sozial inakzeptablen »Weinens« durch gleichaltrige Peers erzeugt in Distress-Situationen ein Bedürfnis nach sozialem Rückzug. Durch

5 »Selbstmitleid« kann außerdem als *karilow so kataotao* oder auch *makarilow so onowned* bezeichnet werden.

das Aufsuchen der Alleinsituationen in Momenten der »Traurigkeit« sowie auch des »Ärgers«/der »Wut« (*somozi*) lernen Tao-Kinder, dass bestimmte sozial verwerfliche Emotionen sowie auch unangenehme Körperzustände 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, in dem die betroffenen Personen den *anito* (bzw. den Angehörigen verfeindeter Verwandtschaftsgruppen) 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« 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 (Holodynski & 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. Kapitel 11–13). 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« 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. Kapitel 7).

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 sozialräumlicher Rückzug durch »weglaufen« (*miyoyohyo*) (vgl. Kapitel 8). Tao-Kinder fliehen in emotionalen Disstress-Situationen vor den Beschämungen ihrer Bezugspersonen und Peers. Sie begeben sich dabei in eine als gefährlich empfundene Alleinsituation, in der sie ihr emotionales Verhalten 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 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 ausschließlich durch Vermeidungsstrategien kontrolliert werden kann. Die diffusen »Angst«-Objekte werden von ihnen vorübergehend durch »wegblicken« (*jiozayan*) zum Verschwinden gebracht. Da sie jedoch im weiteren Verlauf ihres Lebens immer wieder mit den »Geistern ihrer Kindheit« – also mit dem von ihnen unterdrückten/verdrängten »Unangenehmen« und »Angsteinflößenden« (*marahet*) – konfrontiert werden, ist ihnen ein vollständiges Verschwindenlassen nicht möglich. Jüngere Tao-Kinder projizieren das von ihnen als bedrohlich Empfundene in die ihnen bekannte soziokulturelle 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. Nichterfüllung) 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 hohem Maße von der »Milde« und »Güte« (*apiya*) sowie dem »Mitleid«/»Mitgefühl« (*mangasi*; *makarilow*) ihrer Bezugspersonen (zu denen letztlich auch die Ahnen zählen) anhängig.

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 – die Tao befähigt sie zu einem besseren Überleben in ihrer naturräumlichen und soziokulturellen Umgebung.

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, 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 darf nach

außen hin nicht gezeigt werden, weil sie die Vulnerabilität des eigenen »körperlichen Selbst« gegenüber böswilligen Geistwesen erhöht.

Bereits Kleinkinder haben aufgrund des harschen unidirektionalen und erwachsenenorientierten Sozialisations- und Erziehungsstils 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 es große Schmerzen haben muss, »weint« (*amlavi*) es nur recht leise und verhalten. Ein durchschnittliches deutsches Kind hätte wie am Spieß gebrüllt.

Feldtagebucheintrag 22; geschrieben am 05.11.2010.

Dasselbe Mädchen (5 Jahre)

Dasselbe Mädchen schaut mir in unserer Wohnung beim Kochen zu. Die Kleine möchte den Fisch, den ich mit viel heißem Öl in einem Wok brate, mit dem Pfannenwender umdrehen.⁶ 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*). Es 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 inspiere ihr Auge, zum Glück ist alles gut.

Beobachtungsprotokoll 60; aufgezeichnet am 13.12.2010.

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 Wunden eine Erklärung abzugeben, die darin besteht, dass man kurz schildert, wie es zu dem Vorfall gekommen ist. Dies ist notwendig, um das »allgemeine Gerede« (*ikazyak*) einzudämmen und supranatürliche Vergeltung als Ursache 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*«).

Feldtagebucheintrag 23; geschrieben am 03.12.2010.

⁶ Das Kochen auf einer Gasflamme war für das Mädchen faszinierend, da es bei seinem 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.

Feldtagebucheintrag 24; geschrieben am 03.12.2010.

Die meisten Tao achten sehr auf die körperliche Erscheinung eines Menschen, jeder noch so kleine Kratzer fällt ihnen sofort auf und führt nicht selten zu Spott oder aber gezielten Nachfragen. Verletzungen können als sehr »peinlich« (*manig*) empfunden werden. 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 wirkenden 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 »körperliches Selbst« 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. Ihnen ist bewusst, dass ein »Herumlärmen« als ein Zustand der Besessenheit aufgefasst werden würde, der mit (temporärem) Seelenverlust einhergeht. Sie reagieren bei starken Schmerzen mit emotionaler Kontrolliertheit, weil sie »Angst« (*maniahey*) vor einem (temporären) Seelenverlust empfinden und sich außerdem aufgrund ihrer körperlichen Schwäche vor ihren Bezugspersonen, den Peers und den übrigen Dorfbewohnern »schämen« (*masnek*). Es ist also das Zusammenspiel der beiden moralischen Emotionen »Angst« und »Scham«, das eine möglichst ruhige Form der Emotionsregulation hervorbringt.

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 sein Leiden durch lautes »Weinen« herauszulassen und nicht wie die Tao-Kinder zu unterdrücken:

Johann (5 Jahre, 2 Monate)

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 »in lautes Weinen ausbrechen würde« (大哭起來 *da kuqilai*). Sie sagt, dass sie nur so laut wie Johann »weinen« würde, wenn es wirklich ganz doll wehtue, z. B. als sie vor einigen Jahren mit der Stirn gegen die Kante des Esstisches geknallt sei. Sie zeigt mir eine Narbe an besagter Stelle.

Feldtagebucheintrag 25; geschrieben am 03.12.2010.

Johann (5 Jahre, 3 Monate)

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« (*am-lavi*). 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 kremele 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.

Beobachtungsprotokoll 61; aufgezeichnet am 02.01.2011.

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, war es erforderlich, jegliches »Streiten« (*macigalagalagal*; *macisangasangas*) oder sonstiges aggressives, lautes Auftreten zu unterbinden, um die heiligen Fliegenden Fische 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 2020a).

Tao-Kinder dürfen sich Krankheit und Müdigkeit nicht anmerken lassen. Vor allem sollten 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.⁷ Dies gilt insbesondere für die Bergwälder und Küstenbereiche, an denen böswertige Geistwesen vermehrt anzutreffen sind. Nach einem Sturz müssen sich die Tao möglichst schnell wiederaufrichten oder zumindest in eine sitzende Position begeben, um ihre eigene Widerstandsfähigkeit gegenüber den *anito* zurückzuerlangen.⁸

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

7 Die Tao lassen betrunkenen Personen 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* sicher sind. Aufgrund der Autonomie des Individuums, die einen hohen Wert bei den Tao darstellt, gilt es als problematisch, Betrunkenen irgendwo hinzutragen; sie müssen selbst hierzu in der Lage sein.

8 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 genug, um den *anito* zu trotzen (vgl. Kapitel 7).

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 böartigen 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.⁹ Wenn Kinder krank sind, laufen sie weiterhin auf den Straßen von Iranmeylek herum. 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, sodass gelegentlich Dehydrierungssymptome auftreten.¹⁰ Was aus westlicher Sicht wie eine grobe Form der Vernachlässigung anmutet, 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 bewirkt, dass Tao-Kinder sich gemäß den normativen Richtlinien des *iwawalam so tao* verhalten und einen kontrollierten Umgang mit ihren Emotionen pflegen.

9 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 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.

10 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, in ausreichendem Maße zu trinken. Die taiwanesischen GYB-Erzieherinnen, die das Problem der Dehydrierung erkannt hatten, führten regelmäßiges Wassertrinken als einen festen Unterrichtsbestandteil ein, um auf diese Weise die Lebensgewohnheiten jüngerer Tao-Kinder zu verändern.

16 Aufziehen, ärgern, irritieren

Das »Necken« und »Reizen« (*pasoji*) von Tao-Kindern dient nicht nur dazu, sie zum Weinen 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 anschließenden 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. Kapitel 6, Abschnitt *Das Bauchorgan onowned*).

Tao-Kinder müssen lernen, das »Aufziehen«, »Ärgern« und »Irritieren« (*pasoji*¹) 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 zutage 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.

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.

1 *Pasoji* hat mit *somozi* und *masoji* 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 *pasoji* »wütend machen« lautet.

Kleinkinder dürfen ihren »Ärger« jedoch nicht ausleben, da sie in diesem Fall sofort mit Beschämung und sozialer Ausgrenzung durch ihre gesamte soziale Umwelt konfrontiert werden. Das »Wütendmachen« (*pasozi*) 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.

Meine Auswertung des »Ärger«-Clusters bei der Erhebung des emotionalen Vokabulars des *ciriciring 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.² »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. Selbst 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 vor deren »bösen Gesichtern« (*marahet so moin*) »Angst« (*maniahey*) empfinden (vgl. Kapitel 7 und 10).

Die diffusen Sozialisationspraktiken des »Wütendmachens« werden von den Bezugspersonen häufig zum Zeitvertreib angewandt, wenn mehrere Personen aus der Ingroup gemeinsam kleine Kinder betreuen. »Aufziehen«, »ärgern« und »irritieren« (*pasozi*) 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*) aufseiten 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 älteren Tao-Kindern im Alter zwischen 4 und 10 Jahren »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 Iranmeylek 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«

2 Frühere Ethnografen 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.

(*jyaninnigan*) gewesen wäre. Das ständige »Ärgern« unserer 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 Kapitel 2 beschrieben habe, gehe ich an dieser Stelle nicht nochmals hierauf ein.

Vorbeigehende Personen der Ingroup 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. 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 Ingroup 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 planschen. Die Mutter der Jungen sitzt zusammen mit ihrer Schwester in der Nähe 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 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, das 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 4 Metern bleibt er stehen, dreht sich zu dem kleinen Jungen hin und »lacht« ihn »aus« (*maznga*). Der Junge bleibt während des Gelächters für kurze Zeit bewegungslos in der Badewanne stehen, dann nimmt er sein Spiel wieder auf.

Beobachtungsprotokoll 62; aufgezeichnet am 16.05.2011.

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.³

Ältere Kinder geben manchmal in unbeobachteten Momenten Kleinkindern getrockneten Ziegenkot in die Hand. Mütter haben Angst, dass Kleinkinder aus

3 Die auf die »Wut«-Reaktion des Jungen folgende Beschämung durch auslachen lässt sich bei dieser Episode besonders gut feststellen. Sogar die Mutter des Jungen stimmt in das Gelächter ein – was ungewöhnlich ist.



Abbildung 21: Ein Junge aus der GYB schneidet eine Geisterfratze.

Unwissenheit den Ziegenkot essen könnten; dies ist mit ein Grund dafür, dass sie ihre Kinder nach Möglichkeit ständig im Blick behalten. Im Kleinkindalter gehen viele Gefahren tatsächlich von geringfügig älteren Kindern aus, die sich einen Spaß daraus machen, jüngere Kinder zu »ärgern«. Wie ich in Kapitel 12 bereits dargestellt habe, weist das »Ärgern« unter Kindern bisweilen bedrohliche Züge auf, etwa wenn einem Kleinkind ein Krebs vor das Gesicht gehalten wird, ältere Kinder unangenehm nahe an ein jüngeres heranrücken oder geisterhafte Grimassen schneiden. Eine Besonderheit des »Aufziehens« innerhalb der kindlichen Peergruppen besteht darin, dass sich auf einmal alle Kinder gegen ein einzelnes, zumeist jüngeres und schwächeres Kind wenden (wobei je nach Situation neue Allianzen geschmiedet werden). Wenn Kinder »ruhig« bleiben und ihre Emotionen unter Kontrolle behalten, gehen »Ärger«-Attacken schnell vorüber. Schikane können am effektivsten abgewehrt werden, wenn Kinder trotz der ihnen zugefügten Provokationen »lächeln« (*mamin*) und auf diese Weise in subjektiv als »schlecht« und »unangenehm« (*marahet*) empfundenen Situationen die Oberhand behalten.

Theo wurde besonders häufig ein »Opfer« der Kindergruppen, weil wir ihn nicht wie Tao-Säuglinge und -Kleinkinder innerhalb eines eng definierten Aktionsradius beließen, sondern entsprechend der von uns erlernten kulturellen Vorstellungen und Verhaltensweisen überallhin mitnahmen. 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« (*pasozì*) und zu »ängstigen« (*anianniahin*). In komprimierter Form möchte ich nun einige Episoden aufführen, aus denen das »irritierende« Verhalten der Kindergruppen gegenüber Theo hervorgeht:

Theo (19 Monate)

Theo will einem 5-jährigen Mädchen etwas zeigen, doch dieses stellt sich absichtlich immer zwischen Theo und das, was er ihr zeigen will, um ihn »wütend zu machen« (*pasoji*).

Beobachtungsprotokoll 63; aufgezeichnet am 08.12.2010.

Theo (19 Monate)

Die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre) und ihre gleichaltrige Freundin versperren Theo den Weg mit einem Yogaball.

Beobachtungsprotokoll 64; aufgezeichnet am 11.12.2010.

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.

Beobachtungsprotokoll 65; aufgezeichnet am 16.01.2011.

Theo (21 Monate)

Die Enkelin unseres Vermieters (9 Jahre) säuselt mit hoher Babystimme Theos Namen, ein 8-jähriges Mädchen schneidet derweil die oben erwähnte »Geisterfratze«.

Beobachtungsprotokoll 66; aufgezeichnet am 16.01.2011.

Theo (23 Monate)

Die Kindergruppe macht sich einen Spaß daraus, Theo zu verfolgen. Die Kinder rennen hinter ihm her und versuchen, eine »Ärger«-Reaktion (*somozi*) aus ihm hervorzulocken.

Beobachtungsprotokoll 67; aufgezeichnet am 14.03.2011.

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«.

Die Schwierigkeiten, auf die Johann im Umgang mit den Kindern seiner Altersgruppe traf, möchte ich 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 Jahre, 1 Monat)

Als ich mit Johann nach der Besichtigung der GYB auf dem Sportplatz stehe, beginnen mehrere Jungen und Mädchen, Johann zu »ärgern« (*pasoji*). Sie sind schätzungsweise zwischen 6 und 12 Jahre alt. Z.B. halten sie ihm seinen Fußball vor die Nase und ziehen ihn dann schnell weg, als er ihn greifen will. Außerdem »kichern« und »lachen« (*maznga*) sie über alles, was er tut. Ich bin etwas perplex, wie schnell und komprimiert all diese Foppereien ablaufen. Schließlich wird Johann »wütend« (*somozi*) und schießt den Ball unkontrolliert auf die vor ihm stehenden Kinder. Als

er dies tut, also eine »Ärger«-Reaktion von sich gibt, »lachen« sie noch mehr und provozieren ihn nun erst recht. Wenn er in seiner »Wut« ein Geräusch von sich gibt, äffen sie ihn sofort nach und amüsieren sich darüber.

Feldtagebucheintrag 26; geschrieben am 02.11.2010.

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« (*jyasnesnekan*), 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 »respektvolle« Behandlung zukommen zu lassen. 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.⁴

Wegnehmen

Eine bestimmte Form des »Aufziehens« 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 zu Theo herunterzubücken und mit ausgestreckter Hand seinen Besitz einzufordern:

Theo (21 Monate)

Als Theo, Johann und ich aus dem Laden in Iranmeylek 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!*«).

Beobachtungsprotokoll 68; aufgezeichnet am 20.01.2011.

Theo (21 Monate)

Eine betrunkene Frau mittleren Alters zieht Theo den Schnuller aus dem Mund. 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!« (»我們看他會不會哭!« »*Women kan ta hui bu hui ku!*«).

Beobachtungsprotokoll 69; aufgezeichnet am 22.01.2011.

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

4 Während der oben aufgeführten »Ärger«-Episode waren die han-taiwanesischen Erzieherinnen aus der GYB nicht mit anwesend. Ich bin mir sicher, dass sich die Tao-Kinder in ihrer Anwesenheit nicht getraut hätten, Johann auf diese Weise zu behandeln.



Abbildung 22: Theo wird von einem 5-jährigen Tao-Jungen geärgert.

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 dreimal: »Auf Wiedersehen!« (»再見!« »Zaijian!«). Schließlich reicht sie ihm den Stock wieder und geht »lächelnd« (*mamin*) ihres Weges.⁵

Beobachtungsprotokoll 70; aufgezeichnet am 26.01.2011.

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.

Feldtagebucheintrag 27; geschrieben am 15.03.2011.

⁵ Diese Episode wurde von meiner Frau beobachtet.

In allen geschilderten Fällen war das Wegnehmen inszeniert, es diente 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 weitverbreitete Praxis des Wegnehmens ließ sich darüber hinaus auch in den Interaktionen zwischen älteren Tao-Kindern und Theo beobachten:

Theo (18 Monate)

Ein 8-jähriges Mädchen zieht Theo den Schnuller aus dem Mund, kneift ihm in die Wange und »lacht« (*maznga*).

Beobachtungsprotokoll 71; aufgezeichnet am 29.10.2010.

Theo (18 Monate)

Die Enkelin (9 Jahre) unseres Vermieters, zwei gleichaltrige Freundinnen sowie Johann und Theo spielen bei uns im *ketiŋg*. 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.

Beobachtungsprotokoll 72; aufgezeichnet am 30.10.2010.

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 Speiß mit der Hand und sagt »wütend« (*somozi*): »Nei-nei-nei-nei!« (Nein-nein-nein-nein!). Die Mädchen »lachen laut« (*maznga*), als Theo »wütend« protestiert.

Feldtagebucheintrag 28; geschrieben am 02.11.2010.

Theo (19 Monate)

Theo sitzt im *ketiŋg*. Er 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 eines. Die Geschwister treten nun als Team auf und wiederholen den Vorgang mit dem Yogaball 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.« (»特奥! 你的車子.« »Te'ao! Ni de chezi!«).

Beobachtungsprotokoll 73; aufgezeichnet am 04.12.2010.

Theo (23 Monate)

Theo wird am Internationalen Kindertag im HDZX von zwei Mädchen (ca. 11 bis 12 Jahre) »geärgert« (*pasozi*): Sie versuchen, Theo seine Stoffpuppe wegzunehmen. Dabei »grinsen« sie ihn »an« (*mamin*) und kräuseln deutlich die Nase.⁶

Feldtagebucheintrag 29; geschrieben am 06.04.2011.

In der vorletzten der oben aufgeführten Episoden (Beobachtungsprotokoll 73) erwarteten die beiden Kinder offensichtlich von mir, dass ich das sukzessive Entwenden von Theos Spielzeugautos ebenfalls »lustig« (*yapiya piyalalamen*) finde. Sie hatten beide kein Schuldbewusstsein, sie waren der Auffassung, dass sie nichts Falsches tun. Denn Theos Horten der Autos hatte aus ihrer Sicht etwas Provozierendes. Die Botschaft seines Spiels war: »Das sind alles *meine* Autos.« In der Welt der Tao muss jedoch Besitz geteilt werden. Dieser Normverstoß Theos wurde von den beiden Kindern geahndet.

Festhalten

Eine weitere Strategie im Zusammenhang mit »aufziehen«, »ärgern« und »irritieren« (*pasozi*) ist das Festhalten kleiner Kinder 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:

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 nach vorne. Während sich der Vater mit einem 42-jährigen Mann unterhält, greift ein neben ihnen sitzendender etwa 40-jähriger Mann nach einem Paar Esstäbchen 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

6 Am Internationalen Kindertag fand im HDZX eine von Frauen aus Iranmeylek (darunter meine Assistentinnen) organisierte Veranstaltung statt, der fast alle Kinder des Dorfes beiwohnten.

Finger der rechten Hand des kleinen Mädchens mit den Stäbchen fest. Der Vater »beachtet den Vorfall nicht weiter« (*jiozayan*).

Beobachtungsprotokoll 74; aufgezeichnet am 17.07.2011.

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* versammelt.⁷ 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 zehn Sekunden hat sich der kleine Junge wieder beruhigt.

Beobachtungsprotokoll 75; aufgezeichnet am 02.02.2011.

Während meiner Forschung habe ich mehrmals mitbekommen, dass Personen, die ein jüngeres Kind »aufzogen«, am Ende die Frage »Und was machst du jetzt?« an dieses richteten (wie in Beobachtungsprotokoll 74). Die betreffenden Kinder sollen lernen, wie sie sich in solchen Situationen am besten verhalten, d. h. welche »Handlungsoptionen« (*ahapansya*) sie aus ihrem *nakenakem* »herausgreifen«. Was während dieser Episoden jedoch nicht thematisiert wird, sind die Gefühlswelten der Kinder, die im »tiefsten Inneren« (*onowned*) verbleiben müssen und eine Privatangelegenheit darstellen, die sie mit sich selbst ausmachen müssen.

Beschämung aggressiven Verhaltens

Jüngere Kinder (sowie generell Personen jedweden Alters) werden bei den Tao durch auslachen beschämt, wenn sie auf ungerechtfertigte Weise »wütend« (*somozi*) werden. Dabei ist es völlig unerheblich, ob »Ärger«/»Wut« bewusst in ihnen hervorgelockt wurden oder aber ohne absichtsvolles Einwirken durch andere 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.

⁷ Ich befand mich während dieser Episode im *makarang* meines Vermieters bei einem Festessen. Die geschilderte Episode wurde von meiner Frau beobachtet, die sich zu den anderen Frauen in den *keting* gesellen durfte.

»Er/sie ist wütend geworden!«

Wenn kleine Kinder »wütend« werden, kommt es häufig vor, dass Bezugspersonen oder auch ältere Kinder zusätzlich zum »Lächeln« oder »Auslachen« 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:

Mädchen (3 Jahre)

Meine beiden Assistentinnen und ich interviewen gerade die 31-jährige Mutter eines 3-jährigen Mädchens, das den Kindergarten 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« (*jioza-yan*). 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. Die Muskulatur des kleinen Mädchens ist jetzt wieder entspannt.

Beobachtungsprotokoll 76; aufgezeichnet am 16.06.2011.

Das kleine Mädchen hatte sich anfangs nicht wie gewöhnlich an die Mutter angelehnt, sondern seinen Rücken versteift. Seine mimischen Ausdruckszeichen deuteten auf das Empfinden von »Ärger« hin, da es seine Augenbrauen außen hochgezogen hatte. Hierbei handelt 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 sandte auf diese Weise einen Appell an seine Mutter (bzw. an meine Assistentinnen und mich), dass es sich *marahet so onowned* fühlte. Aufgrund des unidirektionalen, erwachsenenzentrierten Sozialisations- und Erziehungsstils der Tao war 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 *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*).

Feldtagebucheintrag 30; geschrieben am 03.11.2010.

Johann (5 Jahre, 1 Monat)

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?*«).

Feldtagebucheintrag 31; geschrieben am 02.11.2010.

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 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 Dorfbewohnern 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.

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. Sie darf in solchen Momenten keinesfalls »wütend« (*somozi*) werden, idealerweise bleibt sie »ruhig« (*mahanang*) und lächelt. 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 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 Tabubruch 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 Streitigkeiten und – wenn die Lage vollends eskaliert – auch zu Prügeleien. 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. Emotionale Beherrschtheit ist eine der Grundvoraussetzungen für gesellschaftliche Integration; niemand möchte mit einer Person kooperieren, die sich nicht zu beherrschen vermag.⁸

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 Negativbeispiele dienen. Die Existenz marginalisierter und allseits »verachteter« (*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.

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 (Beobachtungsprotokolle 77 und 78) habe ich bereits an anderer Stelle in meiner Arbeit besprochen, dabei jedoch auf andere Aspekte (unvermittelte Berührungen von hinten; mangelnde Körperbeherrschung) referiert (vgl. Beobachtungsprotokoll 32 in Kapitel 12, Abschnitt *Abhärtung und Fixierung der Seele am »körperlichen Selbst«*, S. 347, und Beobachtungsprotokoll 45 in Kapitel 14, Abschnitt *Mangelnde Körperbeherrschung*, S. 372). 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 von der bei den Tao sehr

8 Eine ähnliche Situation besteht auf den Färöer-Inseln, wo sich die Mitglieder von Fischerkuttern ebenfalls beständig aufziehen, um ihre emotionalen Reaktionen zu testen. Wer auf die Witzeleien der anderen mit Aggression reagiert, wird aus der Gruppe ausgeschlossen und zum Dorftrottel abgestempelt, der nun ständige Hänseleien über sich ergehen lassen muss. In auf Fischerei basierenden lokalen Ökonomien ist es von besonderer Wichtigkeit, dass Crewmitglieder auch in Stresssituationen als eingespieltes Team agieren und die kollektive Tätigkeit nicht durch individuelle Differenzen gefährden (Gaffin 1995).

verbreiteten Schlaggeste 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 betraut ist. Ansonsten ist 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 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 beobachtet haben, »lachen«.

Beobachtungsprotokoll 77; aufgezeichnet am 22.01.2011.

Derselbe Junge (18 Monate)

Während des Chinesischen Neujahrsfestes haben sich einige Frauen und Kinder im *keting* 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 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« (*pasoji*) des kleinen Jungen trägt ganz offensichtlich zur »allgemeinen Belustigung« (*yapiya piyalalamen*) bei. Der kleine Junge flüchtet aufs Sofa, wo ein etwa 13-jähriges Mädchen sitzt, und entzieht sich 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*), dasselbe tun 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.⁹

Beobachtungsprotokoll 78; aufgezeichnet am 02.02.2011.

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 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 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 Neujahrsfestes 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. Als der kleine Junge seine Tante sieht, läuft er ein Stück auf sie zu und bleibt dann oben auf der ca. 1 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.

Beobachtungsprotokoll 79; aufgezeichnet am 02.04.2011.

⁹ Diese Episode wurde von meiner Frau beobachtet.

In allen Episoden beschämen die anwesenden Personen das aus ihrer Sicht ungerechtfertigte aggressive Verhalten des kleinen Jungen durch »auslachen« (*maznga*). 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 Schlaggeste ausführt, tut er dies spontan und schnell, so als ob er verhindern will, dass ihm viele Personen dabei zuschauen.

Zweimal richtet sich die Aggression des kleinen Jungen gegen Theo, der zuvor seinerseits als Aggressor auftritt, weil er das Spielzeugauto des kleinen Jungen 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 Ingroup zugefügten Ängstigungen 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 »Trotzreaktionen« (*masosolien*) oder »Widerworte« (*patonggalen*) erlaubt sind. Aus diesem Grund bleibt ihm letztlich nur Theo, um seine angestaute »Wut« 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.¹⁰ Auch jüngere Geschwisterkinder werden gelegentlich von ihren älteren Brüdern oder Schwestern in der Abwesenheit der Eltern geschlagen.¹¹

In der dritten und letzten Episode richtet sich die Schlaggeste des kleinen Jungen gegen dessen Tante, die ihn in der zweiten Episode »geärgert« (*pasosi*) hat und mit der er anscheinend wiederholt schlechte Erfahrungen gemacht hat. Die auf der Tribüne versammelten Dorfbewohner geben ihm durch ihr kollektives »Lachen« (*maznga*) – in dem auch »Empörung« (*somozi*) mitschwingt – zu verstehen, dass er sich grob

10 Man muss sich vergegenwärtigen, dass soziale Beziehungen bei den Tao früher aufgrund der Anordnung der Siedlungsflächen im Dorf immer auch eine sozialräumliche Komponente aufwiesen (vgl. Kapitel 3). 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 sozialräumlicher Grenzziehung bei den Tao ermöglichte somit eine Externalisierung negativer Emotionalität. Diese konnte jedoch niemals völlig zum Verschwinden gebracht werden, da sie als etwas von jeher 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.

11 Jüngere Geschwister behalten diese Vorfälle in der Regel für sich, da die älteren Geschwister ihnen weitere Schläge androhen, wenn sie zu den Eltern hingehen und petzen. Wie ich weiter oben aufgeführt habe, dürfen Brüder ihre Schwestern nicht schlagen (d.h. jüngere Schwestern werden ausschließlich von älteren Schwestern geschlagen).

fehlverhalten hat. Denn gemäß den Regeln des *iwawalam so tao* muss der Junge die Beziehung zu seiner Tante anerkennen und sich ihr gegenüber auf »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.

Ambivalente und diffuse Praktiken

Im Folgenden möchte ich einige Beispiele für die Ambivalenz und Diffusität der auf »aufziehen«, »ärgern« und »irritieren« (*pasoji*) 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 Grimassenschneiden und 4. die Scherze älterer Personen gegenüber jüngeren Kindern.

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 noch zu kalt gekleidet sind. Bisweilen erfüllen sie ihnen geduldig ihre Wünsche, vor allem wenn es sich hierbei um einen »Herzenswunsch« (*inawey*) handelt. Doch immer wieder geraten jüngere Tao-Kinder in Situationen, in denen die Personen der Ingroup sich gegen sie wenden und sie ohne für sie ersichtlichen Grund »aufziehen« und »ärgern«. 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«.

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, wie sie sich gemäß den sozialen Normen zu verhalten haben. Sie werden oftmals aufgrund ihres *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 und sich zwischen Theo und der Enkelin unseres Vermieters ereignet haben, illustrieren:

Theo (18 Monate)

Die Mädchen aus der dritten Klassenstufe der DQGX verhalten sich Theo gegenüber auf unberechenbare Weise: Einerseits sind sie sehr nett zu ihm, andererseits »ärgern« (*pasoji*) 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 von ihr angefertigten 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.

Feldtagebucheintrag 32; geschrieben am 31.10.2010.

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 wieder aufzurichten.

Feldtagebucheintrag 33; geschrieben am 17.11.2010.

Aus Feldtagebucheintrag 33 wird ersichtlich, dass babyhafte Handlungen nicht nur als Auslöser von »Ärger«-Episoden fungieren, sondern auch fürsorgliches Verhalten einleiten können. (Theo wird von der Enkelin wieder aufgerichtet.) 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 hat zur Folge, dass sich nicht nur eine spezifische emotionale Erregung im Kind einstellt, sondern mehrere, die zum Teil auf diffuse Weise miteinander verschmelzen (vgl. Kapitel 6, Abschnitt *Das Bauchorgan onowned*). 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. Kapitel 6, Abschnitt *Das Brustorgan nakenakem*). Die in der obigen Episode von der Enkelin unseres Vermieters und dem Mann, der dem 11 Monate alten Mädchen mit Essstäbchen in die Finger zwickt (vgl. Beobachtungsprotokoll 74, S. 409–410), in Babystimme vorgetragene Frage »Und was machst du jetzt?« (bzw.: »Oh, was machen wir 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 zugrunde liegenden 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. Hieran hat sich trotz eines seit einigen Jahrzehnten andauernden gravierenden soziokulturellen Wandels auf Lanyu bis heute im Wesentlichen nichts geändert.

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 (Ingroup) und nicht die »Zuneigung« (*ikakey*) oder »Abneigung« (*jyakian*), die ein Kind gegenüber dieser Person empfindet. Sobald ein älterer Säugling oder ein Kleinkind dagegen protestiert, dass es von einer ihm aus soziozentrischer Sicht nahestehenden Person auf den Arm genommen wird, »lachen« (*maznga*) alle Umherstehenden, weil das unwissende 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.

Beobachtungsprotokoll 80; aufgezeichnet am 02.03.2011.

Tao-Kinder müssen mithilfe ihres Kontrollorgans *nakenakem* erlernen, die unerwünschten Gefühlsregungen ihres *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 bleiben. Für gewöhnlich ist in dieser Situation eine Versteifung ihrer Muskeln und ein »Abschweifen ihres Blickes ins Nichts« (*jiozayan*) zu beobachten, was auf ein Gefühl der »Hemmung« (*kanig*) hindeutet. Manche entfernt verwandte oder auch fremde Personen fragen die sich auf ihrem Arm befindlichen Kinder spaßeshalber, ob sie nicht fortan bei ihnen zu Hause leben wollen. Die entsprechende Frage lautet: »Komm, wir gehen zu mir nach Hause, was denkst du?« (»我們去我家, 好不好?« »*Women qu wo jia, hao bu hao?*«). An dieser Stelle besteht eine interessante Parallele zu den »moralischen Spielen«, denen das 3-jährige 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 infrage 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. Ich interpretiere die dem Verhalten des alten Mannes innewohnende Botschaft als einen weiteren Hinweis auf die prinzipielle Austauschbarkeit sozialer Beziehungen: 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 Beziehungen auf systematische Weise infrage gestellt werden. Die Gründe für dieses Verhalten können aus der noch nicht so fernen Vergangenheit abgeleitet werden, in der die 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).

Grimassen schneiden

Eine weitere recht häufig zu beobachtende Sozialisationspraktik im Umgang mit älteren Säuglingen und Kleinkindern ist das Grimassenschneiden. Vor allem Männer neigen dazu, vor den Gesichtern jüngerer Kinder Fratzen 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 Männer 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« (*ma-rahēt so moin*) auf, bei der sich Furchen zwischen den auf »zornige« (*somozi*) Weise verzogenen Augenbrauen bilden.

Feldtagebucheintrag 34; geschrieben am 24.11.2010.

In anderen Episoden des Grimassenschneidens 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 »ruhig« (*mahanang*), ihrem Ausdrucksverhalten war nicht zu entnehmen, dass sie die wechselnden Grimassen als einen amüsanten Spaß auffassten.

Das Grimassenschneiden kann als eine weitere Sozialisationspraktik angesehen werden, die an der Herausbildung der frühkindlichen affektiven »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) beteiligt ist, da die auf diese Weise behandelten Säuglinge ein Andauern der entsprechenden Episoden durch »ruhiges Verharren« und »Blickabwendung« (*jiozayan*) zu verhindern suchen. Letzteres gelingt ihnen jedoch nicht, da die fratzenziehenden Männer durch extrem nahes Heranrücken an die kindlichen Gesichter ein Standhalten des Blickes erzwingen. Ich fasse den fingierten »bösen Blick« (*marahet so moin*) ebenso wie das unter Tao-Kindern verbreitete »falsche Weinen« (假哭 *jiaku*) (vgl. Kapitel 15) als ein emotionales Verwirrspiel auf, das dazu dient, emotionales Empfinden zu diskreditieren. Durch das Fratzenschneiden 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. Auch soll das Grimassenziehen dazu dienen, dass Kinder im weiteren Verlauf der Sozialisation »Hemmung« (*kanig*) empfinden, respektablen älteren Personen direkt in die Augen zu blicken. 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 (*emotionale Erregung*) der von Quinn (2005) postulierten Universalien der Kindererziehung einer Relativierung bedürfen, sondern auch die vierte (*Billigung / Missbilligung*) (vgl. Kapitel 1, Abschnitt *Universelle Aspekte der Kindererziehung*).

Scherze respektabler älterer Personen gegenüber Kindern

Die Beziehungen zwischen jüngeren Kindern und respektablen älteren Personen besitzen häufig eine ambivalente Note, weil die Alten – wohl wissend, dass sie von Kindern als potenziell »Angst« (*maniahey*) einflößende Personen wahrgenommen werden – in vielen Situationen Drohgebärden auf spielerische Weise einsetzen. Die Überzeichnung von »Ärger«/»Wut«-Demonstrationen (*somozi*) ist für jüngere Kinder oftmals nicht auf Anheb zu erkennen. Manchmal verstehen sie erst, wenn die Alten zum Lachen ansetzen, dass es sich bei ihrem harschen Auftreten um einen Scherz gehandelt haben muss:

Junge (8 Jahre)

Als ich zu meinem Vermieter in die Wohnung gehe, um ein Internetkabel mit der Hilfe eines Lehrers der DQGX zu installieren, sitzen dort mein Vermieter, seine Frau, ihr 8-jähriger Enkel und ein sehr alter Mann, den ich zuvor noch nie gesehen habe, im *keting* 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

hellte sich seine Miene jedoch auf und er und der Junge fangen an, spaßeshalber zu boxen. Dabei »lachen« (*maznga*) sie beide.

Feldtagebucheintrag 35; geschrieben am 15.11.2010.

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 besteht¹², nimmt der Bestrafung aber zugleich ihren Stachel, indem er diese ins Groteske abgleiten lässt.

Gesellschaftliche Statuszuschreibungen verhindern, dass respektable ältere Personen ihr eigenes Verhalten gegenüber Kindern frei wählen können. Kinder empfinden nicht selten »Angst« vor den »kontaminierenden Einflüssen« (*matuying*), die von den alten Leuten ausgehen (vgl. Kapitel 4 und 5) und sind in ihrer Gegenwart für gewöhnlich »schüchtern« und »gehemmt« (*kanig*):

Mädchen (4 Jahre)

Die han-taiwanesischen Erzieherinnen aus der GYB haben mit den Vorschulkindern Besuche in den Haushalten »hochbetagter alter Personen« (*varakeh*) in Iranmeylek organisiert, um der jüngsten Tao-Generation dabei zu helfen, ihre große »Angst« (*maniahey*) vor »Personen im Greisenalter« zu überwinden.¹³ Bei den als Exkursion durchgeführten Hausbesuchen setzen sich die Kinder 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 aus irgendeinem Grund einem »alten Mann«¹⁴ nähert, holt dieser zu einer spaßhaften Schlagbewegung aus.

Feldtagebucheintrag 36; geschrieben am 11.12.2010.

Die durch Meidungsverhalten hervorgerufene Distanz zwischen jüngeren Kindern und hochbetagten Alten 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.

12 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 Kindern gegenüber immer mehr nach Art der Tao zu verhalten, glich unsere Beziehung zunehmend der von »Neffe« und »Onkel«, d. h. sie wurde von mehr Distanz geprägt.

13 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« vor den von den hochbetagten alten Leuten ausgehenden kontaminierenden Einflüssen untersagt hatten.

14 Der betreffende alte Mann wurde von allen 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.

TEIL V: BINDUNG

17 Bindungsverhalten und emotionale Wärme

Die Tao als ein Problem für die Bindungsforschung

Die vom britischen Kinderpsychiater John Bowlby (1958, 1969) begründete und von der US-amerikanisch-kanadischen Psychologin Mary Ainsworth und anderen (Ainsworth 1969; Ainsworth et al. 1974; Ainsworth et al. 1978) weiterentwickelte Bindungstheorie (*attachment theory*) ist auch mehr als 60 Jahre nach ihrer Entstehung in vielen Wissenschaftsdisziplinen (z. B. Entwicklungspsychologie, Pädiatrie, Pädagogik) und angewandten Bereichen (z. B. Familientherapie, Kita-Betreuung, Entwicklungshilfe) eine wichtige theoretische Grundlage, um adäquates elterliches Verhalten zu definieren, durch das kindliches Wohl gefördert wird. Weltweit versuchen Regierungs- und Nichtregierungsorganisationen, auf der Basis der Bindungstheorie traditionelle Eltern-Kind-Interaktionsmuster durch Aufklärungsarbeit zu modifizieren (Lee et al. 2014; Rosabal-Coto et al. 2017).

Die Bindungstheorie geht im Wesentlichen davon aus, dass Menschen unabhängig davon, wo sie zur Welt kamen, ein angeborenes Bedürfnis haben, enge und von intensiven Gefühlen geprägte Beziehungen zu bestimmten Bezugspersonen, insbesondere zur Mutter, aufzubauen. Eine seit ihrer Entstehung kaum hinterfragte zentrale Prämisse der Bindungsforschung besteht in der Ableitung menschlichen Bindungsverhaltens aus den Umgangsweisen der Bezugsperson bei der Regulierung negativer kindlicher Emotionalität (vor allem Angst und Furcht). Die Bindungstheorie geht davon aus, dass Säuglinge und Kleinkinder »sicher gebunden sind«, wenn Eltern – in der Regel Mütter – auf sensitive und responsive Weise auf kindliche Distress-Signale wie z. B. Weinen reagieren. »Sicher gebundene« Kinder suchen bei drohender Gefahr ihre Bezugspersonen auf, die ihnen als »sichere Zufluchtsorte« (*secure base*) Schutz gewähren. Nicht sensitives Verhalten der Bezugspersonen führt hingegen dazu, dass sich Kinder in Distress-Situationen von ihren Eltern abwenden (»unsicher-vermeidend«) bzw. zwischen Nähe suchendem und distanzierendem Verhalten alternieren (»unsicher-ambivalent«).

In den vergangenen drei Jahrzehnten haben sich Kulturpsychologen und Sozial- und Kulturanthropologen vermehrt kritisch zur Bindungstheorie geäußert und dargestellt, dass es sich hierbei um ein Konstrukt handelt, das im Wesentlichen auf den kulturellen Modellen euroamerikanischer Mittelschichten basiert (Van der Horst 2011; Vicedo 2013, 2017; LeVine 2014; Keller 2019), der weniger als zehn Prozent der Weltbevölkerung angehören. Interkulturelle (Crittenden & Claussen 2000; Weisner 2005; Quinn & Mageo 2013; Otto & Keller 2014; Morelli et al. 2017) und intrakulturelle

(Kusserow 2004) Vergleichsstudien deuten daraufhin, dass die in der Bindungstheorie postulierte »sichere« Mutter-Kind-Bindung weltweit nicht als Normalfall betrachtet werden kann. 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 Länder bestehen zum Teil größere Unterschiede im Bindungsverhalten von Kindern, wie etwa die Studie von LeVine und Norman (2008 [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 hier- von ableitend Verhaltenspathologien in anderen kulturellen Settings zu definieren, da auf diese Weise nur die eigene Weltanschauung und Werteordnung reproduziert wird. Ethnografisches Material zeigt deutlich, dass eine dyadische und exklusive Mutter-Kind-Beziehung sowie ein auf psychisch-emotionales Erleben ausgerichteter responsiver und sensitiver mütterlicher Interaktionsstil ein kulturspezifisch westliches Verhalten darstellt, das weltweit nur in relativ wenigen Kulturen anzutreffen ist (vgl. die Studie von Henrich et al. 2010, in der Angehörige westlicher Kulturen als *weirdest people in the world* beschrieben werden).

Das bei Tao-Kindern anzutreffende Bindungsverhalten erscheint aus einer westlich-psychologischen Perspektive heraus in mehrerlei 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.¹ In den folgenden Abschnitten fasse ich einige Ergebnisse dieser Arbeit zusammen, um die einzelnen Facetten des Bindungsverhaltens bei den Tao überblicksartig zu präsentieren.

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. Ich vertrete die Auffassung, dass das auf Allop parenting basierende kulturspezifische Bindungsverhalten der Tao (zumindest in der traditionellen Lebensweise) eine optimale Anpassung an die soziokulturellen, historisch-politischen und naturräumlichen Umweltbedingungen Lanyus darstellt(e)². Intensive Bindungen an nur eine bzw. sehr wenige Personen wären schon allein aufgrund der hohen Sterblichkeit bis in die 1970er-Jahre

1 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 nicht zuließen. 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.

2 Die Wahl der richtigen Zeitform gestaltet sich schwierig, weil sich die Tao-Gesellschaft im 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 für gewöhnlich bei Entscheidungen das letzte Wort haben.

hinein von entscheidendem Nachteil gewesen. Bei Interviews mit älteren Personen (65 Jahre und älter) wurde deutlich, dass in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg und währenddessen die Vollständigkeit einer Familie bzw. eines Haushaltes nicht unbedingt als normal angesehen werden konnte, denn von insgesamt zehn Interviewpartnern hatten vier bereits im Kindesalter ihre Mutter verloren (vgl. Kapitel 7). Um unter diesen Umständen das physische Überleben der Kinder zu sichern, war es wichtig, zu möglichst vielen Personen reziproke Sozialbeziehungen zu unterhalten.

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 ihren Feldern arbeiteten. Tao-Kinder werden von ihren Müttern (und Großmüttern) auch heute nicht mit aufs Feld genommen, weil ihre Seelen noch zu fragil sind und in der Halbwildnis der Felder und Obstgärten von den bössartigen *Anito*-Geistwesen schikaniert werden könnten. Für gewöhnlich stehlen sich Mütter und Großmütter heimlich davon, um auf diese Weise zu verhindern, dass ihnen die Kindeseele auf Feld folgen (vgl. Kapitel 5 und 10). Das plötzliche Verschwinden der Mutter (oder einer sonstigen, dem Kind nahestehenden Bezugsperson) löst in den zurückgelassenen Kindern »diffuse negative Gefühle« (*marahet so onowned*) aus, die sich durch »intensives Weinen« (*malavilavien*)³ und »Wutanfälle« (*masosolien*) bemerkbar machen. Die Aggressionen, 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 legen manche Kinder deshalb autoaggressive Verhaltensweisen an den Tag, die u. a. darin bestehen, sich die Haare zu raufen. Um weinende Kinder, die ihre Mutter vermissen, zu besänftigen, werden diese von den *Zipos*-Angehörigen durch Umarmungen getröstet. Besänftigen und Trösten sind wichtig, weil sie der in Aufruhr versetzten kindlichen Seele Halt geben. In den allermeisten Fällen erhalten zurückgelassene Kinder von den Bezugspersonen etwas zu essen.

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, das in ihrem *nakenakem* konzentriert ist. Wenn Kinder realisiert haben, dass es bei ihnen zu Hause nur dann Knollenfrüchte zu essen geben kann, wenn die Mutter sie vorübergehend verlässt, um auf dem Feld Nahrung zu beschaffen, erfolgt durch eben diese Einsicht eine Regulation »negativer Emotionalität«: Kinder protestieren nun nicht mehr, wenn sie verlassen werden.

Früher wurden die ersten beiden Kinder eines jungen Paares innerhalb der Verwandtschaftsgruppe verteilt, da man zunächst sichergehen wollte, dass es sich bei der Paargemeinschaft um eine stabile Beziehung handelte. Demografische Ungleichgewichte in verwandten Haushalten wurden auf diese Weise ausgeglichen. Heute sind die einstmals sehr verbreiteten adoptiven Praktiken zum Erliegen gekommen, da staatliche Administration und die Einbindung in das Schulsystem eine derartige Lebensweise unterbinden (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Das Haus als Fokus auf Verwandtschaft*).

Die im 4. 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 bis 10 Jahren in der Lage waren, selbst

3 Von den insgesamt 22 Emotionsgeschichten, die ich für das Wort »Weinen« (*amlavi*; *lavian*) erhoben habe, handeln immerhin sieben von dieser Problematik.

Nahrung zu produzieren, konnten sie sich ggf. entschließen, in einen anderen Haushalt umzuziehen, wo sie fortan lebten und zu dessen Ressourcengenerierung sie beitrugen (Del Re 1951: 30).⁴

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. Kapitel 10, Abschnitt *Distale Sozialisationsstrategien*).

Die kulturellen Unterschiede in den Sozialisationsstrategien gegenwärtiger westlicher Mittelschichten und bei den Tao lassen sich durch verschiedenartige Kernidentitäten erklären, die sich aus den jeweiligen Menschenbildern dieser 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 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. Kapitel 5 und 10). 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

4 Während unseres Aufenthaltes auf Lanyu wollten ein 6-jähriges Mädchen und ihr 4-jähriger Bruder allen Ernstes bei uns einziehen. Am 13. Dezember 2010 schrieb ich in mein Feldtagebuch: »Das 6-jährige Mädchen aus der GYB formuliert nach dem Abendessen den Wunsch, mit uns zusammenzuleben. Es steht in der Küche und sagt immer wieder zu meiner Frau und mir: »Ich wohne jetzt bei euch!« (我要住你們家! »Wo yao zhu nimen 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.«) (Feldtagebucheintrag vom 13.12.2010). 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 erzo-gen und gelegentlich sogar mit einem Eisenstab schlugen.

es nicht notwendig, das Kind mit Spielzeug zu fördern oder ohne konkreten Grund mit ihm zu sprechen; es bedarf aber einer regelmäßigen 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 ihrer 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 über innere Gefühlswelten 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 ihrer Kinder so gut wie möglich wachsen und gedeihen zu lassen. Denn genau dies ist es, was die Hersteller zu ihren Produkten versprechen. Die psychisch-emotionale Nähe, die durch das Stillen entsteht, wird von den Müttern hingegen nicht als ein Wert an sich angesehen. Die Herausbildung mentalistischer Welten, das Hegen eigener Wünsche und die Entwicklung persönlicher Präferenzen findet bei Tao-Kindern in einem weitaus geringeren 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.

Die Funktion der Nahrung ist vergleichbar mit der eines Teddybären, mit dem Bezugspersonen in westlichen Mittelklasse-Gesellschaften 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 während die im westlichen Kontext verwendeten Puppen und Stofftiere als quasibelebte Objekte auftreten, als Fantasiewesen, die über Münder, 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 Sprachsystem 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.⁵

5 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).

Induzierung von Angst und Scham

Die frühkindlichen Sozialisationspraktiken der Tao muten aus westlicher Perspektive sehr harsch an, da sie mit Anblaffen, Klapsen, Ängstigen und dem Androhen von Schlägen verbunden sind (vgl. Kapitel 11–13). Auch die nachfolgend einsetzenden Beschämungen durch Auslachen sowie das permanente Aufziehen und Ärgern von Kleinkindern (vgl. Kapitel 14–16) 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 nach laienhaftem 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 (1958, 1969) und Ainsworth 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. Sie sagte, 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 beitragen. Dabei solle man den Kindern »keinen Druck machen« (不要給壓力 *buyao gei yali*), sie sollten in einer »freudvollen« (快樂 *kuale*) Atmosphäre lernen. Diesem Vortrag ist zu entnehmen, dass die Lehrerschaft der DQGX an die Bindungsforschung angelehnte pädagogische Theorien 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; Keller 2019).

Während in westlichen Mittelschichten die Kindheit als 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 ihre eigene »Kindheit« (*no kanakan*) als eine Phase andauernder Entbehrungen (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Erlebte Mangelzustände von Kindern und jungen Erwachsenen*). Kinder genießen bei den Tao noch keinen Status als vollständige Personen, dieser stellt sich erst in den mittleren Erwachsenenjahren ein, wenn ein Ehepaar eigene Kinder bekommen und 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.⁶

6 Die unterschiedlichen kulturspezifischen Konzeptionen von »Kindheit« in westlichen Mittelschichtsgesellschaften und bei den Tao führen dazu, dass Angehörige westlicher 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.

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. Kapitel 11). Der harsche unidirektionale, erwachsenenzentrierte Sozialisations- und Erziehungsstil der Bezugspersonen und ihre strikte Ablehnung kindlicher Äußerungen von »Ärger«/»Wut« (*somozi*) 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. Kapitel 15, Abschnitt *Frühzeitiges Erlernen der intrapersonalen Emotionsregulation*). Tao-Kindern ist es generell nicht erlaubt, ihre Eltern (oder allgemein ihre Bezugspersonen) »mit einem direkten, fordernden Blick anzuschauen« (*vezezngen*). Das Erlernen eines über Blickkontakt verlaufenden kindlichen Appellverhaltens wird 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 Keller 2007, 2011, 2019), trennen sich die emotionalen Entwicklungspfade von westlich geprägt aufwachsenden Kindern und Tao-Kindern von einem frühen Zeitpunkt an.

Wenn ältere Tao-Säuglinge Disstress empfinden, senden sie normalerweise keine direkten Appelle an ihre Mütter oder sonstige Bezugspersonen. Insbesondere »Herumlärmen« ist ihnen untersagt. 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 empfundenen Zustand schweigend erdulden (vgl. Kapitel 7).

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. Die Bezugspersonen »belehren« (*nanaon*) sie mit ruhiger Stimme und erzählen ihnen, wieso sie etwas nicht tun dürfen und was sie das nächste Mal besser machen können (vgl. Kapitel 15, Abschnitt *Frühzeitiges Erlernen der intrapersonalen Emotionsregulation*).

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« in ihrem *onowned* verbergen.

»Geschwister«-Bindungen

Zu Beginn der Kleinkindphase werden Tao-Kinder zunächst von ihren Bezugspersonen und dann später auch den Peers durch auslachen beschämt, wenn sie weinen, auf nicht gerechtfertigte Weise »wütend« (*somozi*) werden oder sich bei einem Sturz verletzen (vgl. Kapitel 14–16). Da das Personenkonzept der Tao mit einem animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmen verbunden ist, bedarf es einer genauen Analyse der spezifischen Aspekte des fragmentierten Selbst, die von sozialer Ausgrenzung

betroffen sind. Die Beschämungen durch die Bezugspersonen und Altersgenossen gelten nicht der Gesamtperson, sondern erstens ihrer namentlich nicht hervorgehobenen Körperseele, die mit den *anito* assoziiert wird und dazu tendiert, (selbst)zerstörerisches Verhalten in unachtsamen Momenten auszulösen, und zweitens den Unachtsamkeit und Schwäche ausnutzenden böartigen Geistwesen, die in das »körperliche Selbst« eindringen und die Position(en) der temporär abwesenden Freiseele einnehmen (vgl. Kapitel 5; Abschnitt *Körperseele*).

In der Kindheitsphase fällt es Tao-Kindern zunehmend schwerer, »ruhig« (*mahanang*) neben ihren Eltern zu sitzen; das Ausleben des kindlichen Bewegungsdrangs verträgt sich schlicht und einfach nicht mit den Benimmregeln der hierarchisch geprägten Verwandtschaftsordnung und der durch das *iwawalam so tao* vorgegebenen soziozentrischen Orientierung. Um den aus kindlicher Sicht unangenehmen 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 zu ihren Peers hin, mit denen sie abseits der Erwachsenenwelten hemmungslos spielen können, ohne von ihren Bezugspersonen gemäßregelt zu werden. Die Praxis des Anblaffens in Verbindung mit der drohend zur Schlaggeste erhobenen rechten Hand bewirkt, dass Kinder Reißaus nehmen und vor ihren »wütenden« Bezugspersonen davonlaufen. Sie verbringen nun einen Großteil des Tages mit ihren Peers, mit denen zusammen sie durch das Dorf und seine nähere Umgebung streifen (vgl. Kapitel 8).

Spiele, »voneinander lernen« (*miyahahap*) und die Welt entdecken sind allesamt Tätigkeiten, die Kinder zusammen mit den Peers erleben – jedoch nicht mit den Bezugspersonen. Dies drückt sich auch in emotionaler und affektiver Hinsicht aus: Die mit den Peers empfundene »Freude« (*magaga*) ist oft überschwänglicher Natur, wohingegen das im Beisammensein mit den Angehörigen der hierarchisch geprägten Verwandtschaftsgruppe empfundene Glück eher verhalten geäußert und größtenteils still im *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 Freunden eine besondere Rolle zukommt. Aus der Gruppe der gleichaltrigen gleichgeschlechtlichen Peers werden Gefährten rekrutiert, die einen idealerweise das ganze Leben lang begleiten. 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 Geschwisterbeziehungen in der Bindungsforschung spiegelt die Situation in den westlichen Mittelschichten wider, aus denen Akademiker 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 in einer 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 (Keller 2019).

Tao-Kinder lernen hingegen beim Herumstreifen in den Peergruppen früh, ihre Angelegenheiten selbst und ohne Intervention der Erwachsenen zu klären; die-

se schreiten in der Regel nur ein, wenn Kinder sich aufgrund ihrer Unwissenheit in Gefahrensituationen begeben. In der traditionellen Lebensweise war es für Tao-Kinder kaum möglich, ungefragt das Wort an die Bezugspersonen zu 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 weiterdelegieren).

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. Kapitel 5, Abschnitt *Kosmologische Vorstellungen*). Die anders gelagerten ontologischen Vorannahmen der Tao ermöglichen weitaus komplexere Formen des Bindungsverhaltens als in westlichen Mittelschichtsfamilien.⁷

Hochbetagte Alte neigen dazu, ihre in der letzten Lebensphase kontinuierlich schrumpfenden menschlichen Sozialbeziehungen durch emotional aufgeladene Bindungen an Geistwesen – in der Regel die eigenen »Ahnen« (*inapowan*) – zu kompensieren. In der Alleinsituation führen sie Zwiegespräche mit bereits verstorbenen Mitgliedern ihrer Verwandtschaftsgruppe. Bei den supranatürlichen Gesprächspartnern handelt es sich um die Ahnengeister nahestehender Verwandter (z. B. demjenigen der Mutter oder eines frühzeitig verstorbenen Kindes), 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 uneigennützte Weise haben die Ahnen die Kulturlandschaft Lanyus für ihre Nachkommen gestaltet; sie haben Felder angelegt und Bäume gepflanzt, von denen sich die »lebenden Menschen« ernähren. Unter Einsatz ihres Lebens haben sie kulturelles Wissen erworben, dessen Anwendung jüngeren Generationen zugutekommt. Die Taten der Ahnen erwecken in den Tao Gefühle der »Freude« (*masarey*) und tiefen »Dankbarkeit« (*isarey*; *somarey*) (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Gutartige bzw. ambivalente Geistwesen*). Auch Häuser 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 deutlich, dass in Gesellschaften mit animistisch geprägten Denk- und Fühlrahmen nicht notwendigerweise strikte

7 Wie Scheidecker (2019) in seiner Abhandlung über den *Attachment*-Begriff herausstellt, haben in den vergangenen 15 Jahren viele Sozial- und Kulturwissenschaftler das Bindungsverhalten zu nicht menschlichen Akteuren oder Entitäten untersucht, darunter zu Sportmannschaften, materiellen Besitztümern, Markennamen, Haustieren, bestimmten Landschaften sowie Göttern und anderen spirituellen Wesen.

Differenzierungen zwischen »Dingen« und »Personen« bestehen und ggf. auch Angelruten bindungsrelevanten Personenstatus erlangen können.

Emotionale Wärme durch das Geben und Empfangen von Nahrung

Die in Kapitel 10 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 erstens um geteilte oder ungeteilte Aufmerksamkeit (*shared or exclusive attention*)⁸, zweitens um Reaktionsgeschwindigkeit (*promptness of reactivity*)⁹ und drittens um emotionale Wärme (*emotional warmth*). Wie ich dargestellt habe, ist geteilte Aufmerksamkeit bei den Tao die Norm. Im Säuglings- und Kleinkindalter erfüllen Tao-Bezugspersonen die körperlich-physischen Bedürfnisse ihrer Kinder in der Regel prompt. Wenn jüngere Tao-Kinder sozial unerwünschte Emotionen auf unkontrollierte Weise freisetzen, ist die Reaktionsgeschwindigkeit der Bezugspersonen entweder sehr schnell (z. B. beim Klapsen, Anblaffen und den Beschämungen durch Auslachen) oder es kommt zu überhaupt keiner Reaktion (z. B. beim Nichtbeachten). Durch die harschen Reaktionsweisen der Bezugspersonen auf kindliches »Wütendwerden« (*somozi*) oder Weinen 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

8 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. Demgegenüber 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 Kindes-signale im Vordergrund.

9 Bei der Reaktionsgeschwindigkeit bestehen u. a. Parallelen zum Sensitivitätsrating von Ainsworth et al. (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 Kontingenzerwartungen bestätigt werden. In diesen Fällen erleben sich Säuglinge als aktive Verursacher elterlicher Reaktionen und somit als Akteure, die bereits Kontrolle ausüben.

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 hinauswill, 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 den kontinuierlichen Austausch von Nahrung erzeugt wird.

Das Konzept von emotionaler Wärme als etwas durch das Geben und Empfangen von Nahrung Hervorgerufenes ist keine kulturelle Besonderheit der Tao, sondern vielmehr in der gesamten ost- und südostasiatischen Region verbreitet. Ich möchte dies anhand einiger Beispiele illustrieren, die ich der chinesischen bzw. taiwanesischen Kultur entnehme: Bei Begrüßungen ist es in China und 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 südostasiatischen Region allgemein verbreiteten soziozentrischen Orientierung keinen oder nur einen bedeutend geringeren Aufmerksamkeitsfokus erfährt. Trifft man in China und Taiwan einen Bekannten auf der Straße, fragt man »Hast du schon gegessen?« (你吃飯了嗎? »Ni chi fan le ma?«), um 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 und Taiwan richtet sich dieses »Mitleid« (可憐 *kelian*) hingegen auf die Erfüllung eines menschlichen Grundbedürfnisses – im Fokus steht die Frage, ob man sich satt essen konnte.¹⁰

Den han-taiwanesischen Lehrern 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 zweite Portion ein, die

10 Es handelt sich hierbei um kulturspezifische 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. In diesem Zusammenhang sind die Urlaubsfotos chinesischer/taiwanesischer Touristen 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.

er mit nach Hause nehmen konnte. Auch andere Lehrer steckten ihm immer wieder kleine Snacks¹¹ zu; dies war ihre Art, sich fürsorglich 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 Erzieherinnen vor allem Wert auf die Erfüllung der physischen Bedürfnisse der Kinder legten. »Händewaschen« (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 entweder auf physische Bedürfnisse (trinken, essen, auf die Toilette gehen, Zähneputzen) oder auf das Gemeinwohl (Geschirr abwaschen, den 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.¹²

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 behandle ich einige Gefühle, die im kulturellen Kontext der Tao »Sicherheit« und »Geborgenheit« (*mahanang so onowned*) generieren und somit an der Entstehung und Kontinuität affektiver Bindung beteiligt sind.¹³ Außerdem behandle ich das Sich-satt-essen-Können als eine wichtige Motivation im Leben vieler Tao. Als Letztes zeige ich auf, dass Menge, Qualität und Reihenfolge bei der Vergabe von Nahrung als unmittelbare Statusmarker fungieren.

Mit dem Geben und Empfangen von Nahrung verbundene Gefühle

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

11 Bei diesen Snacks handelte es sich z. B. um »gedämpfte Brötchen« (饅頭 *mantou*), Chicken Nuggets oder Schokolade.

12 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 Erstklässlern die sanitären Einrichtungen zu zeigen. Als ich Theo das erste Mal abholte, musste er ganz dringend auf die Toilette und wusste nicht, wo sie sich befand. 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 als weniger wichtig erachtet als ihre psychisch-emotionalen Befindlichkeiten. Im Hort und in der Schule wurde hingegen ein besonderer Wert auf emotionale Kompetenz, Gender-Diversität und die Akzeptanz persönlicher Grenzen gelegt.

13 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 Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch* besprochen habe.

der »Freude« (*masarey; apiya so onowned*) hervor. Tao-Kinder »freuten sich«, wenn alte Leute sie »segneten« (*azwazwain*) und ihnen ein langes Leben voraussagten. Der Segen war für Kinder damals Motivation genug, den Alten bei der Arbeit zu helfen und ihnen die Feldfrüchte nach Hause zu tragen. Bisweilen wurden sie für ihre Hilfe mit Süßkartoffeln belohnt, die sie von den Alten zum 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 Nahrungsversorgern ihrer Haushaltsgruppe bedanken, indem sie »*Ayoy!*« (»Danke!«) sagen.¹⁴ Da alle Tao aufgrund der rigiden Altershierarchie und des unidirektionalen *flow of life* zeit ihres Lebens »Kinder« (*kanakan*) bleiben, erstreckt sich die von ihnen empfundene »Dankbarkeit« auch auf die Gruppe der Ahnen, von deren Güte und Segen alle »lebenden Menschen« abhängig sind.



Abbildung 23: Traditionelles Essen, bestehend aus Schweinefleisch, Taro und Fisch

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 habe, 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. Diese Funktion übernehmen vielmehr durch sie selbst hervorgebrachte Landmarkierungen, die zugleich Manifestationen ihrer konkreten Taten sind. Nicht die Nachkommen schaffen diese Orte der Erinnerung, sondern die Ahnen selbst, die

14 Auf die früher üblichen Verbeugungen wird heute allerdings nicht mehr so viel Wert gelegt.

noch zu Lebzeiten vorausschauend zum Wohle der Nachkommen gehandelt haben.¹⁵ Die Tatsache, dass wir bequem im Schatten der Bäume sitzen konnten, war in der mit-täglichen Sommerhitze ein Segen, da sich die »angenehme« (*apiya*) Kühle gut für unse-re »Körper« (*kataotao*) anfühlte. Ahnen, die während ihrer Zeit als »lebende Menschen« Maßnahmen zum körperlichen Wohl ihrer Nachkommen ergriffen haben, 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, ohne die ein Fangen der Fliegenden Fische 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 egoisti-schen und individualistischen Regungen des *onowned* erfolgreich überwindet.

Mit »Dankbarkeit« (*isarey*; *somarey*) unmittelbar in Verbindung stehend ist »Mitleid« (*mangasi*; *ikasi*; *makarilow*). »Mitleid« ist bei den Tao eine Emotion der Statushöhe-ren, die sich Bedürftigen gegenüber erkenntlich erweisen, indem sie diesen Nahrung, Kleidung und andere Güter zukommen lassen. »Mitleid« und »Freude«/»Dankbarkeit« sind durch einen emotionalen Nexus miteinander verbunden, sie konstituieren eine Beziehung zwischen statusungleichen Personen(gruppen). Ein in körperlicher Hin-sicht gesunder Vater, der »nirgendwohin geht, um zu arbeiten« (*abo so angangayan*), wird von den Tao sozial ausgegrenzt und aufgrund seiner Faulheit »verachtet« (*ikaoya*). Doch seine Hunger leidenden Kinder, die sich noch nicht selbst ernähren können, er-regen allgemein großes »Mitleid« (*mangasi*). Die Motivation der Verwandten, diesem Haushalt weiterhin Nahrung zukommen zu lassen, besteht vor allem darin, dass die Kinder sich satt essen können.

Die traditionelle Arbeitsorganisation der Tao brachte es mit sich, dass ältere Kin-der einen Großteil des Tages allein verbrachten, weil ihre Bezugspersonen Subsistenz-tätigkeiten nachgingen. Spätestens am Nachmittag empfanden Tao-Kinder deshalb Hunger, der erst am Abend gestillt werden konnte, wenn die einzige vollwertige Mahl-zeit des Tages nach getaner Arbeit im Familienverbund eingenommen wurde. Das Hungergefühl besaß eine wichtige sozialpsychologische Funktion, da es die den Nah-rungsmitteln zugemessene Bedeutung intensivierte. Soziale Bindungen, die über das

15 Die Frage, wer eine Grabstätte oder einen Ort der Erinnerung geschaffen hat, ist zentral, da sie un-mittelbar mit dem Machtaspekt verbunden ist. Die Lebenden können die Toten kontrollieren, wenn sie es selbst sind, die das Grabmal errichten und pflegen (oder den Bestattungs- und Verwesungs-prozess 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 Ort der Erinnerung, der von den Hinterbliebenen aufgesucht werden kann (vgl. Kapitel 5, Abschnitt *Freiseele*). 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, kön-nen die Toten auch nicht durch Rituale an ihre Grabstätten gebunden werden. Die Tao sind ihren Ah-nen vergleichsweise ausgeliefert und können nur versuchen, diese durch Achtsamkeit und Vorsicht auf Distanz zu halten. Dadurch, dass die zu Ahnen gewordenen Alten von ihrer Macht auch nach dem Tod nichts eingebüßt haben, bestätigt sich die kulturelle Logik eines unidirektionalen Segensflusses von den Toten zu den Lebenden.

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« an unverschuldetes körperlich-physisches Leiden und allem voran an das Empfinden von Hunger gekoppelt sind, kann mangelnde Bedürfnisbefriedigung gleich welcher Art am effektivsten in dem Idiom des Essens bzw. 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« (*makcin*) 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, 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 bzw. der Nahrung übertragen: Die zurückgelassenen Kinder sind zu »bemitleiden« (*mangasi*), weil niemand da ist, der ihnen etwas zu essen geben kann.¹⁶

Beziehungen sind häufig von einem respektvollen Umgang geprägt, bei dem »Liebe« und »Zuneigung« (*ikakey*) durch Versorgungsleistungen wie das Geben von Nahrung artikuliert werden. Die »Liebe« der Ehepartner 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. 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 Iranmylek anfreundete, betonte dieser, dass ich bei ihm immer zu essen bekommen könnte und dass ich mich an ihn wenden könne, wenn ich ein Problem hätte. Interessant war, dass er das Essen an erster Stelle nannte. Er verstand die Versorgung mit Nahrung, die er mir beim Schließen unserer Freundschaft zusagte, in einem durchaus umfassenden Sinn: Zunächst bedeutete die Versorgung mit Nahrung für ihn, dass ich immer zu ihm kommen konnte, wenn ich Hunger hatte und zu Hause keine Lebensmittel mehr

16 Als ich nach acht Monaten Feldforschung allein auf Lanyu zurückblieb, weil meine Familie nach Berlin zurückkehrte, wurde mir von vielen Dorfbewohnern immer wieder im Vorbeigehen zugerufen: »Allein ist es langweilig.« (»一個人很無聊.« »*Yi ge ren hen wuliao.*«). Die Emotion »Langeweile« (*yamangaotok*) diene als eine hinreichende Beschreibung für eine aus meiner westlichen Sicht weit aus komplexere Gefühlslage, die neben besagter »Langeweile« bisweilen auch »Einsamkeit« und »Niedergeschlagenheit« umfasste. Letztere Emotionen sind jedoch aufgrund des mit ihnen verbundenen Zustands der Schwäche 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.

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. 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 eigener Seele, das eine direkte Verbindung zu den Ahnen aufweist.

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. Kapitel 11–16). Sie rufen auf diese Weise eine »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) in ihren Kindern hervor, die dazu führt, dass diese ein 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 Sozialisationserfahrungen traumatisiert. Bereits subtile Ausdruckszeichen genügen, um die traumatischen Erfahrungen der frühen Kindheit auf einer vorbewussten affektiven Ebene zu reaktivieren.

Die mit Ängstigung 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« oder »haben will« (*kakzeben*; *kakdain*). Ebenso wie »Ärger«/»Wut« (*somozi*) bei den Tao eine hohe Intensität erreichen kann, so kann auch das »Begehren«/»Habenwollen« durchaus heftig ausfallen. *Kakzeben* empfindende Personen stellen sich selbst als bedürftig dar, um das »Mitleid« (*mangasi*) besser situierter und statushöherer Dorfbewohner zu erheischen. Ich bin auf die »Herzenswünsche« (*kakzeben*) jüngerer Kinder bereits bei meinen Ausführungen zum Geben und Empfangen von Nahrung in Kapitel 10, Abschnitt *Distale Sozialisationsstrategien* 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« zu gewährleisten. In diesem Abschnitt geht es mir darum, aufzuzeigen, dass durch das Geben und Empfangen (sowie bisweilen auch vehemente Einfordern) von Nahrung 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 bekommen; als sie von dieser keine Fische erhält, ist sie »verärgert« (*mindok*). 2. Ein Mann »hofft« (*kakzeben*), dass er bei der Schlachtung, die sein älterer Bruder durchführt, »rituelles

Schweinefleisch« (*viney*) erhält; als er leer ausgeht, ist er »enttäuscht«/»verbittert« (*ni kayan*) und erzählt anderen Leuten, wie »geizig« (*mabayo; yatey miraratenen*) sein älterer Bruder sei. 3. Ein Mann »begehrt« (*kakzeben*) *viney*, erhält aber wider Erwarten nichts. Er fühlt sich nun »in seinem Inneren unwohl« (*marahet so onowned*) 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*) nach der Frucht. Sie sagt zu den anderen: »Ihr habt aber eine große Wassermelone!«, woraufhin diese »Mitleid« (*ipangasi*¹⁷) mit der alten Frau empfinden und ihr ein Stück Melone abgeben.¹⁸

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 Ingroup sowie auch zufällig anwesende andere Personen etwas davon abbekommen. Da sehr junge und schwache alte Personen in der Tao-Gesellschaft über keinen oder nur sehr wenig Einfluss verfügen, ist ihre soziale Stellung in den Tauschnetzwerken prekär. Aus Sicht eines *meynakem a tao*, der Fische oder *viney* verteilt, handelt es sich bei diesen Personengruppen um »nutzlose« (*iyapsepsek*) Randfiguren ohne »Funktionswert« (*moayat*), vor denen man keine »Angst« (*maniahay*) 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) »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. 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.

Oftmals entsteht kindliche »Enttäuschung« (*ni kayan*), weil die Eltern die »sehnlichen Wünsche« 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 Verzweiflungstatsen, wie das unüberlegte »Weglaufen« (*miyoyohyo*) in die Bergwälder oder an unwirtliche Küstenabschnitte, zu verhindern.¹⁹

17 Die grammatikalische Form *ipangasi* wird verwendet, wenn der mit dem »Mitleid«/»Mitgefühl« verbundene Akt des Gebens (von Nahrung) betont werden soll.

18 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 rechtschaffenen Gesinnung« (*apiya so nakenakem*) der eigenen Kinder und Haushaltsangehörigen.

19 Mütter (oder Großmütter) bringen ihren Kindern (bzw. Enkeln) in der Regel von ihren Besuchen in der Provinzhauptstadt Taidong von diesen »begehrte« (*kakzeben*) Leibspeisen mit, die auf Lanyu nicht

Wann immer jemand im Dorf über einen Süßigkeitenvorrat 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- bis 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 – schlägt man »Herzenswünsche« ebenfalls nur ungern ab, weil von diesen im Gegensatz zu unwissenden jüngeren Personen eine Gefahr für Leib und Seele ausgeht. Denn hochbetagte Alte sind aufgrund des im Laufe ihres Lebens erworbenen »kulturellen Wissens« in der Lage, andere zu »verfluchen« (*mangazyazit*). Vor allem Alte, die über einen schlechten Charakter verfügen, neigen dazu, die in ihrem *onowned* angesammelte »Enttäuschung« und »Verärgerung« »auf andere Personen zu übertragen« (*paningtan do kadwan tao*). Das »Mitleid« (*mangasi*), das viele Tao mit hochbetagten Alten empfinden, ist mit »Angst« (*maniahey*) vor supranatürlicher Vergeltung gepaart – auch wenn dies normalerweise nicht zugegeben werden darf. Sozialpsychologisch betrachtet ist die Induktion von »Angst« eine Strategie mittelloser und bedürftiger alter Menschen, um von besser situierten Personen Nahrung einzufordern.²⁰

Der Wunsch, über bestimmte Nahrungsmittel zu verfügen, wird im Verlauf der Entwicklung in das Status- und Prestigesystem der Tao eingebunden. Die emsige Arbeitsweise der Tao wird dadurch motiviert, dass Personen, die viel produzieren, auch viel verteilen können. Durch die Erweiterung des sozialen Netzwerks gewinnen Personen (bzw. Haushalte) an Ansehen. Ökonomische Stärke ist im traditionellen System gleichbedeutend mit der Schaffung einer großen Gruppe an Gefolgsleuten, die sich im Konfliktfall oder in Krisenzeiten auf die eigene Seite schlagen würden (vgl. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch*).

Der Gabentausch und die ganzheitliche Ausrichtung der Arbeit haben bei den Tao ein System hervorgebracht, in dem Nahrungsmittelproduktion 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

erhältlich sind. Einer der wenigen Anlässe, bei denen ich beobachten konnte, dass kindliches Weinen von den Bezugspersonen geduldet wurde, hatte den Auslöser, dass eine Großmutter ihrem 9-jährigen Enkel nicht wie versprochen die von ihm geliebte Muschelsorte aus Taiwan mitbringen konnte.

20 Das vorliegende Beispiel zeigt, wie sehr das moralische »Angst«-Gefühl in das emotionale Erleben der Tao eingeflochten ist und dass praktisch keine emotionale Qualität isoliert von diesem existenziellen Gefühl empfunden werden kann.

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 zugrunde liegende 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.

Sich satt essen können

Mit dem »Begehren« (*kakzeben*) von Nahrung verbunden ist die Motivation, sich »satt essen« (*mabsoy*) zu können. Die Jahrhunderte währende Bedrohung durch Hunger 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. Kapitel 3, Abschnitt *Krisenzeiten vs. normale Zeiten*). Immer 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*) versuch(t)en die Tao, »bei ihren Ahnen Mitleid zu erwecken« (*mapasyasi*), damit diese ihnen zur Hilfe kommen. Durch die Meidung gefährlicher Orte und konzentriertes, schweigendes Arbeiten sollen Unfälle vermieden werden. Kranke Personen werden für gewöhnlich isoliert, um Ansteckungen zu vermeiden.

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 Zeitgenossen 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.²¹

21 Die Tao hingegen verbringen ihre Freizeit ausschließlich im Dorf: Sie sitzen zusammen auf dem *tagaka* oder ruhen sich zu Hause aus. Körperlicher Aktionismus aus anderen Beweggründen als der

Die Überlebensbedingungen auf Lanyu brachten es 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. 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 eine ständige Bewirtschaftung erfordern.

Die Konsumption 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 leibhaftig spüren, wie die in der Nahrung enthaltene Energie vom eigenen »Körper« (*kataotao*) aufgenommen wurde. Das wohlige Wärmegefühl beim Verzehr von Schweine-, Ziegen- und Hühnerfleisch sowie von bestimmten Fischen war ein Hinweis auf die Beseelttheit dieser Körper, deren Lebensenergie durch den Verzehr auf die Menschen überging.²² 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.²³

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 Weise verteilt werden; immer sind die Regeln der Altershierarchie sowie die sozialen Grenzziehungen zwischen Ingroup und Outgroup zu beachten. 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 der »Fliegenden Fische« (*alibangbang*) konsumieren durfte: Die Großeltern erhielten die Fischköpfe, die Eltern die vorderen Mittelstücke, die älteren Geschwister die hinteren Mittelstücke und die jüngeren Geschwister die Fischschwänze.

Nahrungsbeschaffung oder des Gelderwerbs ist ihnen fremd. Der Körper soll nach Möglichkeit nicht unnütz in Gefahr gebracht werden.

22 Ein Wärmegefühl stellt sich auch beim Kauen von Betelnüssen ein.

23 Ich verwende in den beiden letzten Absätzen die Vergangenheitsform, da heute die allermeisten Tao ausreichend zu essen haben und nicht mehr an Hunger leiden. Auch wenn sich die Rahmenbedingungen auf Lanyu in den vergangenen Jahrzehnten gravierend verändert haben, sind die mit der Nahrungsaufnahme verbundenen kulturellen Vorstellungen noch nicht zum Erliegen gekommen. Die mit körperlichen Prozessen einhergehenden affektiv-phänomenologischen Empfindungen erfahren nach wie vor eine besondere Aufmerksamkeit. Bestimmte weltanschauliche Überzeugungen halten anscheinend dem soziokulturellen Wandel länger Stand als andere. Hierzu gehören z. B. der Ahnenglaube, der Glaube an die Existenz bössartiger Geistwesen und das lokale Personenkonzept (aus dem sich kulturspezifische Vorstellungen der Kinderpflege und -erziehung ableiten).

Da heute mit modernen Motorbooten wesentlich mehr Fliegende Fische gefangen werden können als noch in den 1970er-Jahren, wird die oben beschriebene Aufteilung der Fische in den meisten Familien nicht mehr praktiziert.

Die Ausgabe des Essens erfolgt nach dem Senioritätsprinzip. Wenn Taro oder Süßkartoffeln aus einer gemeinsamen Schüssel gegessen werden, langen immer zuerst die Alten 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. 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*).

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 beim Essen ihre »Unzufriedenheit«, indem sie ihre Schüssel beiseiteschieben und demonstrativ von ihren Bezugspersonen »wegblicken« (*jiozayan*). Soweit möglich, versuchen Mütter und Großmütter, in ihrem Selbstverständnis als Ernährerinnen der Kinder auf deren »Wünsche« (*kakzenben; kakedain*) einzugehen.

Die Tao vergleichen für gewöhnlich sehr genau, wer wie viel von einer Speise erhält. Innerhalb der egalitär ausgerichteten Altersgruppe besteht die Erwartungshaltung, dass alle Personen gleichbehandelt werden. Ein Kind, das bei der Essenszuteilung 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 Fischeschwanzes ein hinteres Mittelstück der Fliegenden Fische zugeteilt bekam, empfand neben »Freude« und »Dankbarkeit« auch heimlichen »Stolz« (*mazwey*) über den eigenen Statuszuwachs. Eine bevorzugte Behandlung bei der Essensausgabe erfolgte, wenn Kinder sich erstmals an der Nahrungsmittelproduktion auf den Feldern beteiligt hatten. Die Aussicht auf eine größere Essensportion – bzw. überhaupt die Möglichkeit, sich satt essen 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 Nahrungstauschbeziehungen unterhält. Der Erhalt des 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 berücksichtigenden 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« (*rarakēh*) aus der erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe 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.

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 vermittelnder Alter« untergliedert. In den ersten beiden Lebensabschnitten wird Nahrung an unwissende Kinder verabreicht, sei es durch das Stillen mit der Brust oder durch das Verabreichen fester Nahrung. Im darauffolgenden Lebensabschnitt fungieren erwachsene Personen als Nahrungsgeber: Sie produzieren Nahrung und verteilen diese an die Angehörigen der Ingroup. Im letzten Lebensabschnitt teilen respektable Alte das im Laufe ihres Lebens erworbene Wissen mit ihren gleichgeschlechtlichen Nachkommen und »erklären« (*nanaon*) diesen, wie sie auch unter widrigen Umständen genügend Nahrung produzieren können, um auf Lanyu zu überleben.²⁴

Vom umsorgten Säugling zum Nahrung empfangenden Kleinkind

Bei der Behandlung der sozialisationsrelevanten Interaktionsmuster habe ich dargestellt, wie sich in sozialräumlicher 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 halten sich Kinder in unmittelbarer Nähe zu ihren Bezugspersonen auf, in der Kleinkindphase verbleiben sie in Sichtweite zu diesen und in der Kindheitsphase durchstreifen sie bereits in relativer Unabhängigkeit das Dorf und seine nähere Umgebung (vgl. Kapitel 7–8).

Bezugspersonen sind in der Regel nur so lange bereit, körperliche Versorgungsfunktionen für ihre Kinder auszuführen, wie diese hierzu noch nicht selber in der Lage sind. Das Selbstmachen wird zu einem möglichst frühen Zeitpunkt von den Tao gefördert, weil in der traditionellen Zeit körperliche Funktionalität für das Überleben der Kinder entscheidend war und die Arbeitslasten der produktiven Haushaltsmitglieder keine übermäßig langen Betreuungszeiten erlaubten. Auf das kindliche Bedürfnis nach körperlicher Nähe, vor allem nach dem Getragenwerden, kann zum Ende der Kleinkindphase von den Bezugspersonen nicht mehr eingegangen werden,

24 Interviews mit respektablen Alten sind oft schwierig durchzuführen, da diese zögern, das für die eigenen Nachkommen bestimmte Wissen an kulturell Außenstehende weiterzugeben. Eine Möglichkeit, das Wissen der Alten zu erwerben, eröffnet sich durch das Überreichen einer (materiellen) Gegengabe.

weil die nachrückenden jüngeren Geschwister einer intensiven Primären Pflege sowie des Körperkontakts bedürfen. Der genaue Zeitpunkt der körperlichen Abnabelung variiert je nach Geburtenfolge und Umfang des Betreuungsnetzes. Anstelle des direkten Körperkontakts tritt nun mehr und mehr das Geben und Empfangen von Nahrung als eine reifere Form der emotionalen Wärme (vgl. Kapitel 10, Abschnitt *Distale Sozialisationsstrategien*).

Ebenso wie Körper und Nahrung in einem Verhältnis zueinander existieren – der Körper bedarf ständiger 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 Zusammenhänge zu verstehen. Der Übergang vom Körperkontakt-System hin zu einem auf der Allokation von Nahrung basierenden System wird von elterlichen »Instruktionen« (*nanaon*) begleitet.

Vom kindlichen Nahrungsempfänger zum jugendlichen Nahrungsversorger

Die Tao in Iranmeylek nehmen heute allgemein an, dass die Seelen 12-jähriger Kinder soweit gefestigt sind, dass sie auch unter Stress in der Alleinsituation am »körperlichen Selbst« verhaftet bleiben. Mütter nehmen von diesem Alter an ihre Töchter 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 andere mitversorgen wird.

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. Kapitel 4, Abschnitt *Lebenslaufperspektive*). Im Erwachsenenalter übernimmt das von den »respektablen Alten« (*rarakeh*) 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. Das »kulturelle Wissen« stellt im fortgeschrittenen Alter das Medium dar, durch welches der Bund mit den Ahnen 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 der Ahnen, das von den Lebenden nicht erwidert werden kann.

Die Alten nehmen eine Vermittlerposition zwischen den Ahnen und ihren Nachkommen ein, sie achten darauf, dass die anzestralen Tabus eingehalten werden. Anzestrales »Wissen« besitzt sowohl eine praktische als auch rituelle Komponente, es umfasst den Bau der Boote und Häuser, die Kultivierung des Taros, aber auch die Anfertigung von Werkzeugen, Ritualwaffen und Kleidung. Althergebrachtes »Wissen« ist heilig, weil es den Tao ermöglicht, die Kräfte des Universums zu ihrem Vorteil zu nutzen. »Kulturelles Wissen« und überlieferte anzestrale Tabus ermöglichen es den »lebenden Menschen«, die Landschaft nach ihren Bedürfnissen zu gestalten. Ein wichtiger Faktor hierbei ist die Bewässerung der Tarofelder und 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; beide zusammen bringen sicht- und tastbare Früchte hervor, also neue Körper, die man essen kann. Die Transformation des Unsichtbaren in Sichtbares kann jedoch nur gelingen, wenn der Bund mit den Ahnen ungestört ist.

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. Kapitel 4, Abschnitt *Kommensalität und Nahrungstausch*).

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 *onowned* befindet sich in einem »ruhigen« (*mahanang*) Zustand, weil für das »körperliche Selbst« genügend Nahrung vorhanden ist, um sich satt zu essen. Die ständige Interaktion mit den Personen der Ingroup suggeriert, dass »immer jemand da sein wird, der einen mit Nahrung versorgt«.

»Zusammen essen« und »nicht zusammen essen« sind auf fundamentale Weise Ausdruck sozialer Beziehungen. Diejenigen, die zusammen dieselbe 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 zur Outgroup. Während »Fremde« (*kadwan tao*) ggf. durch Aufnahme von Tauschbeziehungen in die Ingroup aufgenommen werden können, ist dies bei »Feinden« (*ikavosoyan*) unmöglich. Niemals würden die Tao mit ihren Feinden zusammen Nahrung teilen, geschweige denn konsumieren.

Wenn die Tao 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 Metasprache des Gabentausches gelingt es nicht, eine »angenehme Stimmung« zu erzeugen, in der sich alle »wohl fühlen« (*apiya so onowned*). Durch das Medium Sprache allein ist dies nicht möglich.

Die Tao wollen, können und dürfen traditionelle Nahrungsmittel, die sie selbst produziert haben, nicht verkaufen, da dies – wie sie selbst zum Zeitpunkt meiner Feldforschung noch klar erkannten – zu einem Zusammenbruch ihrer sozialen Ordnung führen würde, die auf dem Gabentausch basiert.²⁵ Das Tabu, traditionelle Nahrung als eine Ware zu behandeln, ist einer der Gründe, weshalb Tao-Kinder auch heute noch bei ihrer Schulspeisung aus Taiwan importiertes Essen (und nicht traditionelle Nahrungsmittel) erhalten – was wiederum zu ihrer fortschreitenden Sinisierung beiträgt.²⁶

Sichtbarwerden der Gefolgschaft

An wichtigen Feiertagen laden sich Verwandte und Freunde gegenseitig zu Festessen ein, bei denen große Mengen an Nahrung zur Schau gestellt werden. Ein Haushalt kann auf diese Weise gegenüber den Mitgliedern der Ingroup seinen sozioökonomischen Status demonstrieren. Menge und Qualität der Speisen verweisen auf die »Fähigkeit« (*moyat*) eines Haushaltes, all diese verschiedenen Nahrungsmittel zu organisieren. Ein vollständiges Speisenangebot kann nur präsentiert werden, wenn ein Haushalt über eine ausgewogene demografische 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 Ingroup anhand der Menge und Qualität der in den diversen Haushalten zur Schau gestellten Nahrung die Statuspositionen der Haushalte (inklusive ihres eigenen) bestimmen. Soziale Beziehungen und somit die Größe der Gefolgschaft eines Haushaltes können durch die Metasprache der Nahrung sichtbar gemacht werden.

Die Größe einer Gefolgschaft wird ebenfalls sichtbar, wenn sich ein Todesfall ereignet. Wenn in Iranmeylek jemand gestorben ist, versammeln sich abends die

25 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 in Taiwan hätte bezahlen müssen.

26 Bei meinem Lanyu-Besuch im Jahr 2019 musste ich jedoch feststellen, dass sich einige Tao nicht mehr an dieses heilige Gebot hielten und damit begonnen hatten, die von ihnen produzierte Nahrung an andere Dorfbewohner zu verkaufen. Der soziale Wandel auf Lanyu vollzieht sich teilweise so schnell, dass wenige Jahre ausreichen, um getroffene Aussagen revidieren zu müssen.

Verwandten und Freunde des Verstorbenen vor dessen Wohnhaus, um gemeinsam zu trauern und die Hinterbliebenen zu trösten (vgl. meine Ausführungen zu Menschenansammlungen in Kapitel 10, Abschnitt *Wechsel von proximalen zu distalen Sozialisationsstrategien*). Da sich die Haushaltsangehörigen des Verstorbenen ins Innere der *vahey* zurückziehen, um die Bestattung vorzubereiten, und da von ihnen und ihrem Haushalt eine starke Verunreinigung 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. Die bei einem Todesfall zusammenkommende Gefolgschaft setzt sich aus all denjenigen Haushalten zusammen, mit denen die Hinterbliebenen Nahrungsausschüttungen unterhalten.

Vitaler Ärger erzeugt Nahrung

Bereits bei der Besprechung des *apiya so onowned* in Kapitel 6 habe ich auf den Zusammenhang zwischen »Ärger«-Regulation und traditionaler Subsistenzwirtschaft verwiesen. Der »im Inneren zurückbelassene Ärger« (*somozi do onowned*), der innerhalb des Dorfes aufgrund der Regeln der Altershierarchie und der sozial-relationalen Orientierung der Tao 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 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, 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 Anlegen neuer Felder²⁷ und das Rudern der Boote erfordern den gezielten Einsatz großer Körperkräfte, der in der traditionellen Lebensweise – die nach wie vor von vielen Tao praktiziert wird – dadurch belohnt wurde, dass die Tao Taros und Fische erhielten. Die Einweihung eines »großen Bootes« (*cinedkeran*) ist ein Anlass, bei dem vitaler »Ärger« (*masozi; somozi*) demonstriert und zugleich ein Überangebot an Nahrung präsentiert wird. Wenn sich die am Einweihungsritual teilnehmenden Männer beim »Fäusteschütteln« (*manwawey*) »wütend in die Augen starren« (*vezeznngen*), fachen sie ihren »inneren Ärger« (*somozi do onowned*) an, bis dieser sich in einem Moment der Katharsis 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 die am Ritual

27 Beim Anlegen neuer Felder müssen größere Steine und Felsbrocken aus dem Erdreich entfernt werden. Es handelt sich hierbei um eine kräftezehrende männliche Arbeitstätigkeit.

teilnehmenden Haushalte verteilt. Für gewöhnlich schlachtet die Verwandtschaftsgruppe mehrere Dutzend Schweine, sodass an diesem Tag für alle Nahrung im Überfluss vorhanden ist. Aufgrund der weitverzweigten Verwandtschaftsbeziehungen nimmt bei größeren Ereignissen eine Mehrheit der Haushalte eines Dorfes auf direkte oder indirekte Weise an den rituellen Aktivitäten teil; zumindest an diesem Tag gelingt es der ansonsten vielfach zerstrittenen Dorfgemeinschaft, eine friedliche Gemeinschaft zu bilden. Das Bootseinweihungsritual hat eine reinigende Wirkung, weil die an ihm beteiligten Männer den »in ihrem Inneren angesammelten Groll« durch geballte Kraftanstrengung in etwas »Erhabenes« und »Gutes« (*apiya*) transformieren. Durch kollektive Demonstration von »Stärke« (*moyat*) gelingt es ihnen, die *anito* zu vertreiben, sodass dem neu eingeweihten Boot nunmehr keine »dreckigen Dinge« mehr anhaften.²⁸

Ein Zusammenhang zwischen »Ärger«-Regulation und dem Geben und Empfangen von Nahrung besteht bereits vom frühen Kindesalter an, wenn weinende 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« (*pasosi*), weil sie dann dazu neigen, als junge Erwachsene besonders emsig 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.

Probleme heutiger junger Tao bei der Überwindung von Angst und Scham

In der traditionellen Lebensweise beschritten heranwachsende Tao einen kulturellen Entwicklungspfad, der in gewisser Weise alternativlos war: Der Hunger trieb sie auf die Felder, wo sie die »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) ihrer frühen Kindheit überwinden 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 »Angst« (*maniahey*) und »Scham« (*masnek*) nicht mehr durch harte körperliche Arbeit überwinden können, besteht in ihrem Eingebundensein in das moderne taiwanische 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.

Da es heutigen jüngeren Tao nicht mehr ohne Weiteres möglich ist, aus eigener Kraft am System des Nahrungsaustauschs 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«

28 In der traditionellen Zeit waren die Tao während der Fischerei-Saison bei der Versorgung der Haushalte mit den überlebenswichtigen Fliegenden Fischen auf die »großen Boote« angewiesen. Seitdem in den 1980er-Jahren moderne Motorboote auf Lanyu aufkamen, können innerhalb weniger Tage so viele Fliegende Fische gefangen werden, wie damals in der traditionellen Lebensweise während der gesamten dreimonatigen Fischerei-Saison (vgl. Yu 1991). Heute kommt den traditionellen Booten weiterhin eine rituelle Bedeutung zu. Auch werden sie zunehmend im Tourismusgeschäft eingesetzt.

(*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 Heranwachsende sowohl an einem geringen »Selbstbewusstsein« als auch an einem schwachen »Selbstwertgefühl« (自信 *zixin*) leiden. Psychische Angststörungen²⁹ 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 Suiziden unter Angehörigen dieser Altersgruppe.³⁰ 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.

29 Hierbei handelt es sich um Diagnosen westlich geschulter taiwanesischer Psychologen. Aus Sicht der Tao lässt sich die übersteigerte »Angst« (*maniahey*) der betreffenden Personen durch Kontakte mit *Anito*-Geistwesen erklären.

30 Ich habe keine Suizidstatistiken vorliegen und berufe mich ausschließlich auf die gelegentlichen Hinweise betrunkenen Personen über den Freitod naher Angehöriger. Suizide sind demnach ein Phänomen, das insbesondere junge Männer betrifft, die sich im volltrunkenen Zustand von bestimmten Klippen aus ins Meer stürzen.

Schlussbetrachtung

Im Folgenden fasse ich die wichtigsten Ergebnisse meiner Studie zusammen und zeige auf, welche Bedeutung ihnen für die Theoriebildung in der Sozial- und Kultur-anthropologie, der interkulturell arbeitenden Entwicklungs- und Kulturpsychologie sowie darüber hinaus (z. B. in der Bindungsforschung) zukommt. Dabei konzentriere ich mich auf die folgenden drei Themenfelder: 1. Forschungsergebnisse zum lokalen soziokulturellen Kontext, die zugleich auch einen Beitrag zur Ethnografie Südostasiens (bzw. Ostasiens) darstellen; 2. Erkenntnisse zur Sozialisation von Emotionen hinsichtlich der lokalen Interaktionsmuster, Sozialisationspraktiken und der hieraus resultierenden Bindungsform; 3. die hierdurch hervorgebrachten sozialisierenden bzw. moralischen Gefühle, die in ihrem Zusammenspiel eine kulturspezifische Ordnung des Affektiven und Emotionalen erzeugen.

Danach reflektiere ich meine methodische Herangehensweise, die zugleich auch mit ethischen Fragestellungen verbunden ist, und stelle die Bedeutung des Kulturvergleichs für Forschungen zur Emotionssozialisation heraus. Abschließend stelle ich Überlegungen an, wie die schwierige Situation, in der sich viele jüngere Tao heute befinden, verbessert werden könnte.

Soziokultureller Kontext

Für ein Verständnis der gegenwärtigen Tao-Kultur ist eine Beschäftigung mit der japanischen Kolonialzeit (1895¹–1945) 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 von äußeren Einflüssen abgeschirmt war. Die künstliche Isolation führte dazu, dass die bis heute andauernden Transformationsprozesse die Tao seit den 1960er-Jahren mit voller Wucht trafen. Der japanischen Abschottungspolitik ist es aber auch zu verdanken, dass heute auf Lanyu Formen »kulturellen Wissens« (*katentengan*) fortbestehen, die anderenorts in der Pazifikregion nicht mehr zu finden sind.

Es ist schwierig, dem soziokulturellen Wandel auf Lanyu in allgemeinen Aussagen gerecht zu werden, da sich die Lebenswelten jüngerer und älterer Tao zum Teil auf gravierende Weise voneinander unterscheiden. Die meisten Alten betreiben nach wie vor Subsistenzwirtschaft und führen jahreszyklische Rituale durch. Jüngere Tao sehen es hingegen nicht mehr als erstrebenswert an, täglich auf den Feldern zu arbeiten,

1 Je nach Auslegung begann die japanische Kolonialzeit 1895, 1896 oder 1897. Eine De-facto-Kontrolle über die Insel Lanyu bestand spätestens im Jahr 1897.

und suchen stattdessen ein Erwerbseinkommen im florierenden Tourismusgeschäft. Der soziokulturelle Transformationsprozess vollzieht sich nicht in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens mit derselben Geschwindigkeit, denn in allen Angelegenheiten, welche die Verwandtschaftsgruppe betreffen, haben nach wie vor die Alten das Sagen. Hierzu zählen auch die Pflege und Erziehung der Kinder, die nach wie vor von traditionellen Ideen und Praktiken durchdrungen sind. Eine Beschreibung der kindlichen Entwicklungsnische bei den Tao kann deshalb nicht ausschließlich in der Gegenwart ansetzen; sie muss auch auf eine »traditionelle Lebensweise« (傳統生活 *chuantong shenghuo*) Bezug nehmen, da diese in den Köpfen und Herzen der Menschen weiterhin eine Rolle spielt.

Zu Beginn meiner Feldforschung fiel mir auf, dass viele Hinweise in der ethnografischen Literatur zu den Tao nicht mit meiner Wahrnehmung des lokalen soziokulturellen Kontextes übereinstimmten. So werden die Tao in taiwanesischen sozial- und kulturanthropologischen Publikationen immer noch als eine patrilineare Gesellschaft dargestellt, da sich die Nachwuchswissenschaftler aufgrund der verkrusteten Strukturen im akademischen Betrieb nicht trauen, die auf dem Lineage-Paradigma basierenden theoretischen Ansätze von Wei und Liu (1962) kritisch zu hinterfragen. Es gibt sowohl in westlichen als auch in ostasiatischen Sprachen kaum Forschungsberichte, in denen auf weibliche oder kindliche Lebenswelten eingegangen wird; zudem wurde bislang das Personenkonzept der Tao nur unzureichend dargestellt – von Emotionen ganz zu schweigen. In Ermangelung an Studien, die ich bei meiner Forschung hätte zurate ziehen können, sah ich mich gezwungen, zunächst einmal ethnologische Grundlagenforschung zu betreiben, um auf diese Weise die Basis für eine Beschreibung der kindlichen Entwicklungsnische bei den Tao zu legen.

In meiner Darstellung des soziokulturellen Kontextes versuche ich neben den sozialen Strukturen auch prozessuale Dynamiken und alltägliche Praktiken miteinzubeziehen, indem ich einige vielversprechende Ansätze aus den *New Kinship Studies* auf die Tao übertrage (z. B. Carsten 2000): Ich beschreibe das »Haus« (*vahey*) der Tao als einen Fokus auf »Verwandtschaft«, betrachte Kommensalität und Nahrungsaustausch als Praktiken sozialer Grenzziehung, referiere auf die Lebenslaufperspektive und analysiere die Altershierarchie sowie die Geschlechterbeziehungen bei den Tao auf der Basis sozialräumlicher Interaktionsmuster. Bei der Analyse der lokalen Konzeptionen von »Person«, »Emotion« und »Entwicklung« habe ich mich von Studien aus der Psychologischen Anthropologie inspirieren lassen (z. B. Mageo 1989; Smith 1981). Die von mir vorgenommene Neuinterpretation der sozialen Organisation ist – ebenso wie meine erweiterte Analyse der kosmologischen Vorstellungen und kulturellen Praktiken sowie meine Beschreibung der Ethnopsychologie der Gefühlsregulation – ein Beitrag zur Ethnografie Südasiens und zugleich notwendige Voraussetzung für die Erforschung der emotionalen Sozialisation bei den Tao.

Wie ich dargestellt habe, verfügen die Tao über eine komplexe Form der sozialen Organisation, die hierarchische, egalitäre und antagonistische Gruppen umfasst. Die Gefühlsbildungsprozesse können in ihrer Gesamtheit nur nachvollzogen werden, wenn alle drei sozialen Relationen in ihrem wechselseitigen Zusammenspiel erfasst werden. In den hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppen werden die sozialen Positionen durch *Alter* und *Geschlecht* markiert. Die »Abstammungsgruppe« (*asa so inawan*) ist eine mit den Männern assoziierte Gruppe, die sich ins Jenseits hinein erstreckt und

auch die »Ahnen« (*inapowan*) mit umfasst. Die »erweiterte bilaterale Verwandtschaftsgruppe« (*zipos*) entsteht hingegen durch die Ausheirat der Frauen und zeichnet sich durch eine diesseitige Orientierung aus, die primär mit einer wechselseitigen Versorgung mit Nahrung einhergeht. Die zu Beginn des Lebens eingenommene Perspektive ist auf die *zipos* ausgerichtet, deren Mitglieder – vor allem die mütterlichen Schwestern – sich um das leibliche Wohl der Kinder kümmern. Erst mit zunehmendem Erwerb »kulturellen Wissens« gewinnt die *asa so inawan* allmählich an Bedeutung.

Die Mitglieder einer *asa so inawan* empfinden bei Tabubrüchen und unvorhergesehenen Ereignissen, die den Haushalt betreffen, ein moralisches Gefühl der »Angst« (*maniahey*). Dieses ist dadurch begründet, dass die Ahnen und Götter aufgrund des Fehlverhaltens ihrer Nachkommen »empört« (*somozi*) und voller »Abscheu« (*iyakian*) sind, was dazu führt, dass sie sich von den Tao »abwenden« (*jiozayan*). Da der »Fluss des Lebens« (Fox 1980) innerhalb der Verwandtschaftsgruppe auf unidirektionale Weise verläuft, sind alle Mitglieder vom Segen ihrer statushöheren Vorfahren abhängig. Dies betrifft nicht nur jüngere, sondern auch ältere Personen, die aufgrund des Ahnenglaubens zeit ihres Lebens (aber auch darüber hinaus) als »Kinder« in Filialbeziehungen eingebunden bleiben. Tao-Kinder empfinden »Angst/Respekt vor ihren Eltern« (*ikaniahey so inapowan*), weil sie bei der Erfüllung ihrer Bedürfnisse auf deren »Milde«/»Güte« (*apiya*) angewiesen sind. Auch müssen sie den »Anweisungen« (*nanaon*) respektabler älterer Personen Folge leisten, da diese bereits zu Lebzeiten stellvertretend für die Ahnen als Tabuwächter agieren. Wer sich über die Worte der Alten hinwegsetzt, riskiert ernsthafte Gefahren für die eigene körperliche Unversehrtheit. Denn ohne den schützenden Einfluss der Vorfahren (»lebender Menschen« ebenso wie Ahnen) sind die Tao dem boshaften Treiben der *anito* ausgeliefert, die danach trachten, ihre Seelen zu stehlen und dem »körperlichen Selbst« Schaden zuzufügen.

Die *zipos* stellt hingegen ein soziales Umfeld dar, in dem neben »Angst« auch »Scham« (*masnek*) als ein moralisches Gefühl empfunden wird. Anders als die vertikal ausgerichtete *asa so inawan*, deren Mitglieder durch gleichgeschlechtliche Filiationsbeziehungen miteinander verbunden sind, verfügt die *zipos* sowohl über eine vertikale als auch horizontale Struktur. Letztere wird von den gleichaltrigen Mitgliedern der erweiterten bilateralen Verwandtschaftsgruppe gebildet, die als Cousins/Cousins und Schwägerinnen/Schwager in einem »Geschwister«-Verhältnis zueinander stehen. Die unter Altersgenossen bestehende Egalität und persönliche Autonomie bildet ein psychologisch-emotional wichtiges Gegengewicht zu den Abhängigkeitsverhältnissen in den hierarchisch organisierten Verwandtschaftsgruppen. Unter Angehörigen derselben Altersgruppe ist es undenkbar, einen anderen »wie ein Kind herumzukommandieren« (*pakamotdeh*), da die Aufforderung, etwas Bestimmtes zu tun, bereits ein hierarchisches Verhältnis impliziert. Die Ausdifferenzierung von Status erfolgt bei den Gleichaltrigen nicht über *Alter* (was keinen Sinn ergeben würde), sondern durch die fortlaufende Akkumulation sicht- und tastbarer »kultureller Reichtümer« (*meynakem*). Aus den Besitzverhältnissen der einzelnen Haushalte ergibt sich ein System der Statusevaluierung, das über den Erwerb von *Prestige* verläuft und auf der moralischen Ebene durch »Scham« reguliert wird. Altersgenossen vergleichen ständig ihre individuellen und kollektiven Leistungen, indem sie beobachten oder kommentieren, wer wie viele Fische gefangen hat und wessen Taro besonders gut gedeiht. Wohlhabende Haushalte, die durch den Gabentausch eine größere Gefolgschaft hinter sich vereinen

können, »verachten« (*ikaoya*) »faule Personen« (*malama a tao*), die »nirgendwohin gehen [um zu arbeiten]« (*abo so angangayan*).

Die oben beschriebene Ausdifferenzierung des Affektiven und Emotionalen nimmt bereits im 4. Lebensjahr ihren Anfang, wenn Tao-Kinder sich aufgrund des harsch anmutenden Sozialisations- und Erziehungsstils ihrer Bezugspersonen vermehrt den Peers zuwenden und fortan einen Großteil des Tages mit diesen verbringen. Die in der Interaktion mit den Bezugspersonen zu beobachtende »Schüchternheit« und »Hemmung« (*kanig*) ist wie weggeblasen: Sie sind ausgelassen und bisweilen sogar übermütig, unternehmen Streifzüge durch das Dorf und seine nähere Umgebung und wetteifern um Statuspositionen innerhalb der Peergruppe. Die Übertragung der ambivalenten Sozialisationspraktiken der Bezugspersonen auf die Peers führt dazu, dass diese sich unter Ausnutzung jedweder Form der Schwäche gegenseitig »ärgern« und »aufziehen« (*pasozi*), daneben aber auch immer wieder fürsorgliche Verhaltensweisen zeigen, die z. B. darin bestehen, dass sie sich gegenseitig trösten und ihren Besitz miteinander teilen. Auch bewirkt das distanzierende Verhalten der Bezugspersonen, dass sich das Körperkontakt-System in der Kindheitsphase auf die Peers verlagert. Hieraus folgt, dass die Emotionalität innerhalb der Peergruppe sich sowohl durch intensive positive als auch negative Gefühlsempfindungen auszeichnet.

Allerdings ist es notwendig, die Peerbeziehungen differenzierter zu betrachten, da sich je nach dem Grad verwandtschaftlicher oder nachbarschaftlicher Nähe vermehrt prosoziale Verhaltensweisen beobachten lassen. Des Weiteren bestehen deutliche genderspezifische Unterschiede, die etwa dazu führen, dass Schwestern besser zusammenhalten als ihre um knappe Ressourcen konkurrierenden Brüder. Auch haben Kinder aus marginalisierten und stigmatisierten Verwandtschaftsgruppen einen schwierigen Stand, da sie häufiger als andere Kinder von ihren Peers »schikaniert« (*jyasnesnekan*) werden. Das sich während der Kindheitsphase herausbildende Statussystem weist somit komplexe Verflechtungen auf, die jedem Kind innerhalb der Peergruppe eine bestimmte soziale Stellung zuweisen, gegen die es zunächst nur schwerlich angehen kann. Die permanente Aushandlung von Status-»Scham« bewirkt, dass es sowohl Kinder gibt, die ständiger »Verachtung« (*ikaoya*) ausgesetzt sind als auch solche, die aufgrund ihrer Führungsposition innerhalb der Peergruppe »Überheblichkeit« und »Stolz« (*mazwey*) empfinden – den sie allerdings verbal nicht artikulieren dürfen. Das Miteinander und Gegeneinander in den kindlichen Peergruppen führen dazu, dass in jeder Generation aufs Neue bestimmt wird, wo die Grenze zwischen Ingroup und Outgroup verläuft.

Die Unterteilung der Tao-Gesellschaft in eine vertikale und eine horizontale soziale Domäne stellt innerhalb der Anthropologie der Emotionen eine neuartige Sichtweise dar (siehe auch Scheidecker 2017, in Druck). In den klassischen emotionsethnologischen Monografien (z. B. Briggs 1970; Levy 1973; Lutz 1988) werden Peerbeziehungen nicht als ein eigenständiger sozialer Bereich definiert, in dem sich das Affektive und Emotionale grundsätzlich anders entfaltet. Selbiges gilt auch für die sozial- und kulturanthropologische Sozialisations- und Kindheitsforschung sowie die (interkulturell arbeitende) Entwicklungspsychologie und Kulturpsychologie (z. B. Keller 2007), in denen das Augenmerk beinahe ausschließlich auf die Interaktionen zwischen Bezugspersonen und Kindern gerichtet wird. Um Rückschlüsse auf die emotionale Entwicklung (und die Herausbildung kindlicher Bindungsmuster) zu ziehen, ist es notwendig, die kindliche Entwicklungsnische in ihrer Gesamtheit zu

betrachten. Es ist unzulässig, im Vorfeld zu definieren, welche Sozialbeziehungen in einem gegebenen soziokulturellen Setting als primär anzusehen sind.

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 zwischen »lebenden Menschen« (*tao*), die mit einem tast- und sichtbaren »Körper« (*kataotao*) ausgestattet sind, und weitestgehend unsichtbaren und körperlosen Geistwesen, von denen die böartigen *anito* als antagonistische Gegenspieler besonders hervorstechen. Ihre ontologische Andersartigkeit führt dazu, dass sie nach anderen Gesetzmäßigkeiten leben und aufgrund ihrer Körperlosigkeit z. B. nicht befähigt sind, »Scham« (*masnek*) zu empfinden. Die *anito* »neiden« (*ikeynanahet*) den Tao ihre Körper und trachten danach, diese zu zerstören.

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 den Menschen möglich ist. Die oben genannte Zuordnung der Sinne basiert auf dem Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein eines tast- und sichtbaren Körpers. Hören, Riechen und Schmecken sind sinnliche Wahrnehmungen, die nach Auffassung der Tao keines physischen Leibes bedürfen und sich somit auf geistartige Weise vollziehen. So ist es den *anito* möglich, die Konversationen der »lebenden Menschen« auch über weite Distanzen hinweg zu belauschen. Beim Schweineopfer erhalten die Ahnen die Essenz des Schweines, die sich im Geruch der versengten Haare und des gekochten Fleisches manifestiert. Den »lebenden Menschen« bleibt hingegen der Konsum des sicht- und tastbaren Fleisches vorenthalten.²

Das Personenkonzept der Tao ist fragmentiert, es besteht im Wesentlichen aus einem »körperlichen Selbst« (*kataotao*) und einer diesem zugeordneten »Freiseele« (*pahad*). Im »körperlichen Selbst« sind diverse kulturelle Organe enthalten, die ich als »tiefstes Inneres« (*onowned*) und »Sitz des normativen Denkens und Fühlens« (*nake-nakem*) identifiziert habe. Das *onowned* ist der Ort, an den sämtliche Gefühle verbannt werden müssen, die den Zusammenhalt der sozialen Ordnung gefährden – z. B. nicht gerechtfertigter »Ärger« (*somozi*), »Neid« (*ikeynanahet*) und »Traurigkeit« (*marahet so onowned*). In ihm entwickelt sich mit fortlaufender Verunreinigung eine namentlich nicht hervorgehobene Körperseele, die mit den böartigen Machenschaften der *anito* assoziiert wird. Die problematischen Fragmente des Selbst bilden eine abgetrennte Enklave im menschlichen Körper, die durch das im *nakenakem* enthaltene kulturelle Wissen kontrolliert und im Zaum gehalten werden muss. Das *nakenakem* tritt als ein

2 Um genau zu sein, erhalten die *anito* bei Ritualen sowie an Festtagen ebenfalls kleine Fleischbissen, die ihnen von den betroffenen Haushaltsangehörigen in unbeobachteten Momenten und abseits des Geschehens zugeworfen werden. Dieses Ablenkungsmanöver dient dazu, die böartigen Geistwesen auszutricksen und von den Menschenansammlungen fernzuhalten. Es ändert jedoch nichts daran, dass Geistwesen primär an der Essenz des Fleischlichen (Geruch; Seele) interessiert sind und nicht am Fleisch selber.

Kontrollorgan auf, das sich idealerweise durch eine »moralisch rechtschaffene« (*apiya so nakenakem*) Denk- und Fühlweise auszeichnet.

Traditionell gibt es bei den Tao kein Konzept von »Psyche« oder »Emotion«, die entsprechenden Prozesse werden anders aufgefasst. »Ärger« (*somozi*) ist aus lokaler Perspektive eine Wirkungskraft, die den Wesenseinheiten des Kosmos zu eigen ist und sich je nach körperlicher Beschaffenheit auf unterschiedliche Weise artikuliert: Der »Ärger« der Menschen kann durch ihre Sprachmächtigkeit Gestalt annehmen und sich durch »verfluchen« (*mangazyazit*) »auf andere Personen übertragen« (*paningtan do kadwan tao*). Der »Ärger« von Pflanzen äußert sich hingegen bei Berührung derselben durch Juckreiz. »Ärger« kann darüber hinaus an bestimmten Orten in der Umgebung des Dorfes existieren, z. B. dort, wo jemand in der Vergangenheit gewaltsam ums Leben kam. Er wird in diesem Fall mit den *anito* assoziiert.

Das Empfinden von »Angst« (*maniahey*) und »Scham« (*masnek*) ist ferner an situative, zeitliche und sozialräumliche Zusammenhänge gebunden. Die Planung ökonomischer und ritueller Aktivitäten richtet sich nach dem traditionellen Kalender der Tao, in dem »Glück verheißende« (*apiya*) und »Unglück verheißende« (*marahet*) Tage vordefiniert sind. Bei Tageslicht ist es generell weniger wahrscheinlich, auf »schlechte Dinge« (*marahet ta vazvazey*) zu treffen, da diese zumeist in der Dunkelheit aktiv sind. Das Dorf bildet ein zivilisatorisches Zentrum, in dem die Tao vor den *anito* vergleichsweise sicher sind. Doch je tiefer sich die »lebenden Menschen« in die sie umgebende Wildnis vorwagen, desto größer ist auch die Wahrscheinlichkeit, auf bössartige Geistwesen zu stoßen, und somit das Ausmaß der diffusen »Angst«, die sich insbesondere Männer nicht anmerken lassen dürfen.

Wenn sich bei schönem Wetter die Dorfbewohner draußen versammeln und diversen Arbeitstätigkeiten nachgehen oder auch einfach nur beisammensitzen und sich unterhalten, ist »Angst« weitestgehend abwesend. Alle verhalten sich auf vorbildliche Weise, da niemand möchte, dass das eigene Fehlverhalten von der alles im Blick behaltenden Dorfgemeinschaft »öffentlich besprochen« (*ikazyak*) wird. Es sind die schützenden Augen der »Scham«, die das »Gute« (*apiya*) hervorbringen und gleichzeitig verhindern, dass sich »schlechte Dinge« im Dorf und seiner näheren Umgebung ausbreiten.

Ohne mitwissende andere bricht die auf »Scham« basierende moralische Ordnung jedoch in sich zusammen. Wenn sich Angehörige antagonistischer Gruppen abseits des Dorfes begegnen, kommt es vor, dass sie sich »auf schamlose Weise verhalten« (*jyasnesnekan*) und z. B. verbal beleidigen oder beschimpfen. Immer wieder werden heimlich Sabotageakte durchgeführt, die häufig darin bestehen, dass die auf das Feld eines Widersachers führenden Wasserleitungen beschädigt werden. In der Vergangenheit, als die Bewohner Lanyus in unregelmäßigen Abständen unter Nahrungsmittelknappheit litten, ereigneten sich auf den Feldern kriminelle Handlungen, die neben Diebstahl auch Mord umfassten.

Eine früher weit verbreitete Methode des »Rachenehmens« (*patonggalen*) war die Misshandlung von Kindern aus verfeindeten Verwandtschaftsgruppen. Jüngere Kinder, die sich zu weit von zu Hause entfernt hatten, wurden in unbeobachteten Momenten auf diverse Weisen geängstigt und gequält, um eine Loslösung ihrer fragilen Seelen vom »körperlichen Selbst« zu bewirken. Die misshandelten wehrlosen Kinder interpretierten die ihnen widerfahrenen »schlechten Ereignisse« als Begegnungen mit

den *anito* und vermieden es, darüber zu sprechen, um zu verhindern, dass die Geisteswesen erneut auf sie aufmerksam werden. Ihre Peiniger achteten sorgsam darauf, dass sie an den Kindern keine Spuren von Gewaltanwendung hinterließen, da dies zu immer weiteren Blutfehden geführt hätte.

Zwischen hochbetagten Männern und jüngeren Tao-Kindern besteht ein spezielles Verhältnis, das aufseiten der Kinder von »Angst« geprägt ist. Aufgrund der kulturspezifischen Genderrollen ist es für Tao-Männer wichtig, sich regelmäßig als angst-einflößend« (*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 der Körper deutlich leistungsschwächer geworden ist, ergeben sich jedoch kaum noch Situationen, in denen sie das »angenehme Gefühl« (*apiya so onowned*) der eigenen Wirkungsmächtigkeit verspüren können. Einige ältere Männer aus marginalisierten Verwandtschaftsgruppen neigen deshalb dazu, jüngere Kinder – die schwächsten Mitglieder der Gesellschaft – auf schlechte Weise zu behandeln, d. h. zu quälen und in Einzelfällen sogar sexuell zu misshandeln. Dergleichen im Verborgenen durchgeführte Praktiken zeigen auf, dass die Kategorien *tao* und *anito* nicht fein säuberlich voneinander getrennt werden können und in gewissen Situationen eine Schnittmenge bilden (über die aber nicht gesprochen werden darf).

Interaktionsmuster, Sozialisationspraktiken, Bindung

Im späten Säuglingsalter sowie auch während der frühen und mittleren Kleinkindphase wird Tao-Kindern durch diverse Sozialisationspraktiken ihrer Bezugspersonen – darunter Ängstigen/Drohen, Nichtbeachten, Klapsen, Beschämen und Auslachen – 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 Kinder in Distress-Momenten ihren »Blick abwenden« (*jiozayan*) und »ruhig verharren« (*mahanang*).

Tao-Kinder müssen im weiteren Verlauf ihrer Entwicklung die ihnen antrainierte »Angst- und Scham-Disposition« sukzessiv überwinden, indem sie sich gegen ihre Peers durchsetzen und nach außen hin »Furchtlosigkeit« (*jimaniahey*) demonstrieren. Zu Beginn der produktiven Lebensphase ist »Mut« (*mahowhos*) erforderlich, da Individuen zum Zwecke der Nahrungsproduktion in die als gefährlich angesehene Umgebung des Dorfes vordringen müssen. 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 die in der Kindheit erfahrenen Traumata immer wieder aufs Neue aktivieren. 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 Gefühlszustände werden durch »Nichtbeachtung« (*jiozayan*; *naziboan*; *topikabobwa*) ausgeblendet. In Gefahrensituationen verhalten sich die Tao idealerweise ruhig, um nicht in »Panik« (*maniahey so pahad*) zu verfallen.

Eine weitere Methode, in jüngeren 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* (bzw. feindlich gesonnene Personen aus dem Dorf) ansonsten den Säuglingen nähern und deren Seelen stehlen. Im Kleinkindalter müssen sich Kinder in Sichtweite ihrer Bezugspersonen aufhalten. Der proaktive Betreuungsstil bewirkt, dass Kinder innerhalb der ihnen bekannten Umgebung verbleiben und nur selten auf »fremde Personen« (*kadwan tao*) treffen. Sie werden von ihren Bezugspersonen beständig vor »dreckigen Dingen« (*marahet ta vazvazey*) gewarnt, die außerhalb des ihnen zugestanden 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 zugestanden Aktionsradius überschreiten und sich dann bei den quasi zwangsläufig erfolgenden Stürzen blutende Wunden zuziehen. Die Bezugspersonen beschämen die Kinder für ihre Unachtsamkeit und vermitteln ihnen, dass all dies nur geschehen konnte, weil sie sich außerhalb der für sie vordefinierten Schutzzone aufgehalten haben. Auch machen sie die in der Umgebung des Dorfes lauernden *anito* für die erlittenen Verletzungen verantwortlich.

Wenn Tao-Kinder von 3,5 Jahren an zusammen mit den Peers durch das Dorf und seine nähere Umgebung streifen, steht ihnen bereits 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* noch nicht genügend kulturelles Wissen angesammelt haben, um ihre Seelen auch in Distress-Momenten an das »körperliche Selbst« zu binden. Beim Betreten der Bergwildnis sowie weiter vom Dorf entfernter Küstenabschnitte empfinden sie deshalb »Angst«. Überschreitungen des kindlichen Aktionsradius sind darüber hinaus »Scham« auslösend, weil die Dorfbewohner mit Kindern, die sie außerhalb des Dorfes antreffen, schimpfen. Erst nach dem Abschluss der sechsstufigen Grundschule gilt das kindliche *nakenakem* als soweit ausgereift, dass Kinder ohne Gefahr für Leib und Seele in weiter vom Dorf abgelegene Gebiete vordringen können.

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« (*pasozzi*). Immer wieder werden Emotionen ins Lächerliche gezogen – sei es, dass männliche Bezugspersonen gegenüber älteren Säuglingen abwechselnd lachende und weinende Grimassen schneiden oder dass ältere Kinder so tun, als ob sie herzzerreißend weinen würden. Tao-Kinder sollen durch diese Praktiken lernen, ihren eigenen Gefühlswelten und denen der anderen nicht allzu viel Bedeutung beizumessen, da sich idiosynkratische Gefühle nicht als ein verlässliches Instrument bei der Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer Beziehungen erweisen (vgl. Briggs 1970, 1998). Am Beispiel der Tao lässt sich somit ein von Quinn (2005) nicht bedachter Sonderfall aufzeigen, der darin besteht, dass das Sammeln konstanter Erfahrungen auf systematische Weise verhindert wird und Tao-Kinder gerade hierdurch wichtige Botschaften vermittelt bekommen.

Da die Freiseele zu Beginn des Lebens nur lose am »körperlichen Selbst« fixiert ist und in Momenten der Frustration oder des »Erschreckens« (*maogto*) aufgrund der

Unwissenheit des noch nicht voll ausgereiften kindlichen *nakenakem* »panikartig davonfliegt« (*somalap so pahahd*), 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 allen anwesenden Personen ausgelacht. Jüngere Tao-Kinder lernen auf diese Weise in 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.

Meine Studie liefert neue Erkenntnisse zur Erforschung des in Indonesien, Malaysia und auf den Philippinen auftretenden *Latah*-Verhaltens, das in der psychiatrischen Forschung als ein *culture-bound syndrome* beschrieben wurde. *Latah* zeichnet sich dadurch aus, dass bei den Betroffenen dissoziative Anfälle auftreten, die durch heftiges Erschrecken ausgelöst werden (Winzeler 1995; Simons 1996). Bislang wurde bei der Erforschung dieser psychischen Störung übersehen, dass sie sich möglicherweise auf ein systematisches Aufziehen und Erschrecken in der Kindheit zurückführen lässt, das bei einigen Individuen (z. B. marginalisierten Frauen) zu pathologischen Verhaltensweisen im Erwachsenenalter führen kann. Interessanterweise weist meine Interpretation einer seelischen Abhärtungsübung bei den Tao Ähnlichkeiten zu malaiischen Erklärungsmustern auf, wonach von *latah* betroffene Personen über eine schwache »Seele« (*semangat*) verfügen (vgl. Simons 1996).

Tao-Bezugspersonen vermeiden es, ihre Kinder zu »loben« (*azwazwain*), weil dies von den Ahnen und Göttern 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«, durch anblaffen oder durch das Drohen mit der Schlaggeste). Dieses Verhalten führt dazu, dass Tao-Kinder es als angenehm empfinden, 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 proaktivem fürsorglichen Pflegeverhalten und speziell dem Geben und Empfangen von Nahrung verbunden ist. Kindliche Bedürftigkeit gleich welcher Art erregt bei den erwachsenen Personen der Ingroup »Mitleid«/»Mitgefühl« (*mangasi*; *makarilow*), das sich darin äußert, dass sie Kindern in Disstress-Situationen Nahrung – heute zumeist in Form von Süßigkeiten – zukommen lassen.

Vom Kleinkindalter an werden 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 allen anwesenden Personen durch Auslachen beschämt. Die Hervorlockung des »Ärgers« erfolgt, weil Tao-Kinder diese in ihrer Gesellschaft als problematisch angesehene Emotion zunächst einmal aus eigenem

Erleben in all ihren Facetten kennenlernen müssen, um sie dann in einem zweiten Schritt durch fortlaufende Beschämung zu unterdrücken.

Das Verhalten der Bezugspersonen wird in der Kindheitsphase von den Peers übernommen, die nun ihrerseits schwächere und jüngere Kinder so lange »ärgern«, bis diese entweder »wütend« werden oder aber zu weinen beginnen. In den kindlichen Peergruppen haben diejenigen Kinder den besten Stand, die es vermögen, ihre »negativen Gefühle« (*marahet so onowned*) auch unter widrigsten Umständen auf kulturadäquate Weise zu regulieren. Tao-Kinder lernen auf diese Weise, dass sozial verwerfliche Gefühle weder im Beisammensein mit den Bezugspersonen noch mit den Altersgenossen geduldet werden. Es bleibt ihnen nichts anderes übrig, als diese in ihr »tiefstes Inneres« (*onowned*) zu verbannen, wo sie ein teilweise schwer zu kontrollierendes Eigenleben führen.

Die Markierung des Weinens als asozialer Akt 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 eigenständig 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 sozialräumlichen Interaktionsmuster zwischen Kindern und ihren Bezugspersonen führen vom späten Kleinkindalter an dazu, dass Kinder sich zu ihren Bezugspersonen hinbewegen müssen, jedoch nicht umgekehrt, weil dies ansonsten den Regeln der Altershierarchie widersprechen würde.

Da Tao-Kinder im Beisein ihrer Bezugspersonen weder »wütend« (*somozi*) werden noch weinen dürfen, sind ihre Möglichkeiten, Appelle an diese zu senden, beschränkt. In der Vergangenheit war es Tao-Kindern nicht gestattet, ungefragt das Wort an ihre Eltern zu richten. Wenn ältere Säuglinge müde sind, machen sie nicht durch »Herumlärmen« auf ihren Zustand aufmerksam, sondern dadurch, dass sie die körperliche Nähe ihrer Bezugspersonen aufsuchen. Jüngere Tao-Kinder sind bei der Befriedigung ihrer Bedürfnisse im hohen Maße von der Aufmerksamkeit ihrer Bezugspersonen abhängig. Sie müssen unangenehme Körperzustände stumm »erdulden« (*pahekheken o onowned*), bis die Bezugspersonen ihnen lindernd zu Hilfe kommen.

Das durch die Evozierung einer affektiven »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) hervorgerufene »ruhige Verharren« (*mahanang*) und »Wegblicken« (*jiozayan*) bewirkt, dass Tao-Kinder bereits in einem im Vergleich zu westlichen Mittelschichtskindern sehr frühen Alter erlernen, negative affektive Zustände auf intrapersonale Weise zu regulieren. Durch das Richten ihres Blicks ins Nichts gelingt es ihnen, die unangenehme Situation »auszublenden« (*naziboan*) und »vergessen zu machen« (*topikabowba*). Auch die fortlaufende Beschämung kindlicher »Wut« und »Traurigkeit« bewirkt, dass die Tao bereits vom späten Säuglingsalter an negative Gefühle mit sich selbst ausmachen müssen.

Die soziozentrische Orientierung und der erwachsenenzentrierte Sozialisations- und Erziehungsstil der Bezugspersonen führen dazu, dass erwachsene Tao kindliches affektives und emotionales Erleben häufig nicht aus Kinderperspektive reflektieren können (bzw. wollen). In Ermangelung eines westlich inspirierten »Psyche«-Konzeptes werden Episoden kindlicher negativer Emotionalität von den Erwachsenen grundsätzlich anders interpretiert, als dies im euroamerikanischen Kontext der Fall wäre. Das verbreitete »Aufziehen« der Kinder durch die Bezugspersonen führt zur allgemeinen

»Belustigung« (*yapiya piyalalamen*) über deren tollpatschiges und unwissendes Verhalten. Vor allem die Tatsache, dass Kinder im Säuglings- und frühen Kleinkindalter noch nicht über eine vollständig ausgeprägte »Scham«-Sensibilität verfügen, wird von den Dorfbewohnern als »niedlich« (可愛 *ke'ai*) empfunden.

Obwohl die Tao ihre Kinder sehr häufig bei Normverstößen jeglicher Art auslachen, handelt es sich hierbei aus emischer Perspektive nicht um »Beschämung«. 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 temporär die Kontrolle über die betroffenen Kinder erlangt haben. Kollektives Lachen ist in diesen Situationen eine Demonstration von »Stärke« (*moyat*), die dem böartigen Treiben der *anito* Einhalt gebieten soll. Es trägt dazu bei, dass Kinder sich möglichst umgehend wieder beruhigen und auf diese Weise ihre ins Schweben geratenen Seelen am »körperlichen Selbst« fixieren.

In meiner Studie übertrage ich die von Keller und ihrem Team (2007, 2011) verwendeten Analyse Kriterien zur Bestimmung kulturspezifischer Sozialisationsstile auf die Tao. Dabei wird ersichtlich, dass Bezugspersonen im Säuglings- und Kleinkindalter vor allem von proximalen Sozialisationsstilen (Primäre Pflege; Körperkontakt-System) Gebrauch machen. Die von Keller aufgeführten distalen Strategien (Face-to-Face-Kontakt; Objektstimulation³; Sprachsystem) spielen im Sozialisationsprozess hingegen nur eine untergeordnete Rolle. Wie ich dargestellt habe, findet direkter Blickkontakt oftmals nur im Zusammenhang mit negativen Evaluierungen statt. Auch gibt es bei den Tao keine Tradition des *baby talk*. Stattdessen tritt jedoch vom Säuglingsalter an eine von Keller nicht berücksichtigte distale Sozialisationsstrategie auf, die ich als das »Geben und Empfangen von Nahrung« bezeichne. Diese ist aus dem Stillen des Säuglings sowie dem Füttern des noch nicht selbstständigen jüngeren Kindes hervorgegangen und kann folglich als eine distale Erweiterung des ehemals proximalen Stils angesehen werden. Sie ist im weiteren Verlauf der Sozialisation von großer Bedeutung, da sie in der Kindheitsphase die zentrale fürsorgliche Pflegemaßnahme darstellt.

Die von Tao-Bezugspersonen verwendeten Sozialisationsstile weisen ein kulturspezifisches Profil auf, das sich deutlich von den Interaktionsmustern unterscheidet, die von Keller und ihrem Team (2007, 2011) in diversen traditionellen ländlichen und modernen urbanen Gesellschaften nachgewiesen wurden. Es besteht Grund zur Annahme, dass die Sozialisationsstrategie des Gebens und Empfangens von Nahrung keinen kulturspezifischen Einzelfall darstellt, der nur bei den Tao anzutreffen ist, sondern darüber hinaus eine weite überregionale Verbreitung erfährt. Sozial- und kulturanthropologische Studien haben aufgezeigt, dass in diversen soziokulturellen Kontexten in Zentral- und Südafrika (Richards 2004 [1932]), im Amazonas (Brightman et al. 2016; Costa 2017), in Neuguinea (von Poser 2013), auf Sri Lanka (Chapin 2014), in Südostasien (Carsten 1997; Janowski & Kerlogue 2007) sowie in China (Dos Santos 2009)

3 Später, wenn sich im 4. Lebensjahr die Interaktionen auf die Peers verlagern, kommt der Objektstimulation beim »Lernen in den Peergruppen« (*miyahahap*; wörtlich: »[irgendwo] hingehen und nach Dingen greifen«) eine gewichtige Bedeutung zu. In den ersten Lebensjahren, wenn Tao-Kinder überwiegend von Bezugspersonen aus ihren Verwandtschaftsgruppen betreut werden, spielt Objektstimulation nur eine untergeordnete Rolle. Kinder dürfen oftmals nicht nach einem Gegenstand greifen, weil dieser als »gefährlich« (*ikeynanawa*) oder »dreckig« (*marahet*) gilt.

und Taiwan (Stafford 1995) Nahrung an sich eine herausragende soziale und affektive Bedeutung zukommt. In diesen Gesellschaften sind viele Emotionen des Alltags vom Säuglings- und Kleinkindalter an auf den Erhalt bzw. Nichterhalt von Nahrung abgestimmt.

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 in der Eltern-Kind-Kommunikation für gewöhnlich kaum Blickkontakt stattfindet und Eltern und Kinder nur wenig miteinander sprechen. Dabei wird jedoch übersehen, dass sich bei Tao-Kindern ein »Sicherheitsgefühl« (*mahanang so onowned*) einstellt, wenn Bezugspersonen auf die physisch-materiellen Bedürfnisse ihrer Kinder eingehen. Die kulturspezifische Form des Bindungsverhaltens sowie auch der Generierung von emotionaler Wärme bei den Tao basiert im Wesentlichen 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 des Fehlens einer modernen medizinischen Versorgung keine Selbstverständlichkeit, viele Tao starben bereits im Kindesalter.

Das Beispiel der Tao zeigt, dass die westlich geprägte Bindungsforschung bestimmte Vorstellungen von Normativität hochhält, die sich aus euroamerikanischen Wertvorstellungen ergeben, jedoch nicht unhinterfragt auf andere Weltregionen übertragen werden können. Die vorliegende Studie deutet darauf hin, dass innerhalb der Bindungsforschung dem proaktiven fürsorglichen Pflegeverhalten (*caregiving*) bei der Herausbildung sicherer Bindungsmuster mehr Aufmerksamkeit gewidmet werden müsste. Dies betrifft nicht nur das Füttern/Geben und Empfangen von Nahrung, sondern auch die im interkulturellen Vergleich anzutreffenden unterschiedlichen Formen des Miteinander- bzw. Alleine-Schlafens (Shweder et al. 1995).⁴

In der jüngeren Vergangenheit haben einige Autoren explizit auf einen Zusammenhang zwischen dem Geben und Empfangen von Nahrung und der Herausbildung kulturspezifischer Bindungsmuster hingewiesen (Barlow 2013 für Neuguinea; Seymour 2013 für Indonesien; Chaudhary 2004, Kakar 1981 und Seymour 2013 für Indien; Quinn 2013 für Mikronesien; Scheidecker 2017 für Madagaskar; Funk 2020b für Taiwan). Somit besteht Grund zur Annahme, dass das Geben und Empfangen von Nahrung in weiteren lokalen Settings an der Herausbildung kulturspezifischer Bindungsmuster beteiligt sein könnte. Auch besteht die Möglichkeit, dass die durch das Geben und Empfangen von Nahrung erzeugte physisch-materielle Wärme bei der Entstehung lokaler Bindungsmuster im interkulturellen Vergleich de facto eine

4 Aus interkulturellen Vergleichsstudien geht z. B. hervor, dass Eltern in Taiwan, der Volksrepublik China und Hongkong im Sozialisations- und Erziehungsprozess trotz weitreichender Übernahme euroamerikanischer pädagogischer Ansätze und Konzepte nach wie vor weniger von psychisch-emotionaler Wärme Gebrauch machen, als dies bei US-amerikanischen Eltern der Fall ist. Stattdessen liegt ihr Fokus auf »physischem Wohlbefinden« (Tang 1992: 384), das durch »elterliche physisch-materielle Wärme« (Wang & Chang 2010: 59) erzeugt wird. Die Sozialisations- und Erziehungsstrategie hanchinesischer Bezugspersonen zeichnet sich durch »hohes Engagement« und »physische Nähe« (Chao 1994: 1117) aus und ist damit verbunden, dass Eltern »ihre Kinder lieben« und »sich um sie kümmern« (Xu 2017: 187).

größere Verbreitung erfährt, als die von Bindungsforschern als universal angenommene psychisch-emotionale Intimität zwischen Müttern und Kindern.

Sozialisierende bzw. moralische Gefühle

Bislang konnten durch sozial- und kulturanthropologische sowie kulturvergleichende entwicklungspsychologische Forschungen in verschiedenen soziokulturellen Settings »Stolz« (Holodynski & Friedlmeier 2006; Miller et al. 2012), »Scham« (Fung 1999; Röttger-Rössler 2013; Jung in Vorbereitung) und »Furcht« (Scheidecker 2017) als moralische Gefühle nachgewiesen werden. In weiteren ethnologischen Studien finden sich zudem Hinweise, die auf die Existenz von »Scham« (siehe z. B. Geertz 1959, 1961; Collins & Bahar 2000) und »Furcht« (siehe z. B. LeVine 1960; Lutz 1988; Morton 1996; Briggs 1998) als moralische Gefühle hindeuten, dies aber mangels systematischer Untersuchungen oder aufgrund eines anders gelagerten theoretischen Forschungsschwerpunktes nicht explizit postulieren können. In der Psychologie und Philosophie wurden darüber hinaus diverse moralische Gefühle identifiziert, darunter »Empörung«, »Schuld«, »Mitleid« und »Dankbarkeit« (Haidt 2003). Allerdings ist es nach wie vor unklar, welche Bedeutung diesen im Zusammenspiel mit anderen Emotionen zukommt. Der von meiner Arbeitsgruppe und mir eingeführte Begriff der *sozialisierenden Emotionen* (Funk et al. 2012; Röttger-Rössler et al. 2015) soll verdeutlichen, dass innerhalb eines gegebenen soziokulturellen Settings bestimmte moralische Emotionen (aber möglicherweise nicht alle) aufgrund ihres frühzeitigen Auftretens im Sozialisationsprozess dazu in der Lage sind, alle übrigen Emotionen auf kulturspezifische Weise zu überformen und auf diese Weise zu einer Ordnung des Emotionalen und Affektiven beitragen.

Die vielleicht wichtigste Erkenntnis meines Buchs besteht darin, dass auch »Angst« im Verbund mit »Scham« als ein moralisches bzw. sozialisierendes Gefühl auftreten kann (Funk et al. 2012; Röttger-Rössler et al. 2015). Hierbei handelt es sich um eine Auffassung, die bislang in den Diskursen über moralische Gefühle noch nicht vertreten wurde. Der einzige mir bekannte Verweis auf »Angst« und »Scham« als Gefühle, die nacheinander im Sozialisationsprozess eine herausragende Rolle einnehmen, findet sich in dem Artikel von Hildred Geertz, *The Vocabulary of Emotion – A Study of Javanese Socialization*, aus dem Jahr 1959. Auch wenn Geertz in ihrer Studie auf brillante Weise einiges von dem, was ich über die Tao berichte, vorwegnimmt (z. B. dass sich »Scham«-Emotionen aus einer initialen »Angst«-Disposition heraus entwickeln), so tut sie dies auf eine intuitive Weise, die eine Vernetzung mit heutigen theoretischen Diskursen erschwert.

Es stellt sich die Frage, inwiefern sich das moralische »Angst«-Gefühl vom moralischen »Furcht«-Gefühl (Scheidecker 2017) unterscheidet. Auch wenn die Begriffe »Angst« und »Furcht« in der deutschen Alltagssprache in vielen Situationen austauschbar erscheinen, muss »Angst« dennoch als ein eigenständiges Gefühl anerkannt werden, da sie im Gegensatz zur »Furcht« auf kein klar definierbares Objekt gerichtet ist (Sylvers et al. 2011; Röttger-Rössler et al. 2015). Die Ungerichtetheit und Diffusität der »Angst« tragen dazu bei, dass diese weniger greifbar erscheint und somit Merkmale aufweist, die sie in die Nähe der affektiven Empfindungen rücken. Bestimmte ontologische Vorannahmen von der Beschaffenheit der Welt führen bei den Tao dazu, dass das Empfinden von »Angst« (*maniahey*) – und in gewisser Weise auch »Scham«

(*masnek*) – die Kriterien erfüllt, die von Scheve (2016) in seiner Definition des Affektiven aufführt, die wie folgt lautet:

»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.« (von Scheve 2016: 18)

Wie ich dargestellt habe, wird Tao-Kindern bereits vom späten Säuglingsalter an eine »Angst- und Scham-Disposition« (*kanig*) induziert, aus der sich erst im weiteren Verlauf der Ontogenese die moralischen Emotionen »Angst« (*maniahey*) und »Scham« (*masnek*) entwickeln, wobei das bereits im Stadium der affektiven Disposition aufgetretene subjektive Gefühl als eine der emotionalen Komponenten – und somit als ein *fundamental mode of being* – erhalten bleibt. »Angst« und »Scham« verfügen über eine *continuous bodily orientation*, weil beide Gefühle auf direkte oder indirekte Weise auf den menschlichen Körper referieren: Die Tao empfinden »panische Angst« (*maniahey so pahad*), wenn sich die Freiseele vom Körper löst und davonzufiegen droht. In diesem Zustand ist das »körperliche Selbst« (*kataotao*) den böartigen Geistwesen schutzlos ausgeliefert, die physische Unversehrtheit kann nun nicht mehr garantiert werden. »Scham« ist ein äußerst unangenehmes Gefühl, das den gesamten Körper durchdringt und von den Tao nicht an diesen herangelassen werden darf. Bei intensiven »Scham«-Empfindungen kommt es daher entweder zu »Scham-Ärger«- oder aber »Scham-Traurigkeit«-Reaktionen (wobei Erstere eine vornehmlich männliche und Letztere eine vornehmlich weibliche Reaktionsweise darstellen).

Die Unmöglichkeit, klar umrissene Verhaltensmuster bei anderen erkennen zu können, ist an sich eine *meaningful evaluative quality*, wenn auch eine spezifische Form derselben. Tao-Kinder behalten ihre Umgebung ständig im Blick, sie befinden sich in einem Modus permanenter Achtsamkeit, der dazu dient, Gefahren abzuwehren. Ein kulturspezifisches Bedeutungssystem (das u. a. auf einer kulturellen Taxonomie der Sinnesorgane basiert) hilft den Tao dabei, 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 Anzeichen, dass *anito* in der Nähe sind. Da die böartigen Geistwesen theoretisch überall lauern können, ist die vor ihnen bestehende »Angst« ein Gefühl, das sich durch *ubiquitousness* auszeichnet. Sowohl »Angst« als auch »Scham« können dauerhaft auf unterschwellige Weise empfunden werden, da sie über keine *clear identifiable beginnings and endings* verfügen. So ist es den Tao nicht möglich, die aus kindlicher Sicht schon immer bestehende initiale »Angst- und Scham-Disposition« vollständig zu überwinden; sie kann durch bestimmte triggernde Momente immer wieder reaktiviert werden.

Das permeable Personenkonzept der Tao und die externe Verortung bestimmter negativ evaluierter, »geistartiger« Gefühle bewirken, dass Letztere (im Sinne eines ontologischen Affektansatzes) zwischen den verschiedenen körperlichen Subjekten angesiedelt werden. Dies bedeutet, dass der von den unsichtbaren Geistwesen empfundene »Ärger« (*somozi*) ein allseitiges Klima der »Angst« hervorruft, dem die Tao

sich nur (vorübergehend) entziehen können, indem sie sich an den Werten und Normen ihres Gemeinwesens orientieren (*interactions with humans as well as non-humans*).

Die von von Scheve genannten *dynamic fluctuations in intensity and valence* treten z. B. in den von mir in Kapitel 6 beschriebenen affektiven Aushandlungsprozessen auf, bei denen es primär darum geht, den Gegner zu demotivieren, d. h. dessen »Mut« (*ma-howhos*) zu zerstören. In solchen Momenten der individuellen oder kollektiven Auseinandersetzung wird die hierarchische Statusbeziehung der gegnerischen Parteien entlang eines Nexus von »Ärger«/»Wut« und »Angst«/»Furcht« 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 (siehe auch Funk 2020b).

Die moralischen Gefühle »Angst« und »Scham« übernehmen eine besondere Rolle im Gefühlsleben der Tao, da sie je nach eingenommener Perspektive auf unterschiedliche Weisen erlebt werden. Ihr aversiver Charakter führt dazu, dass die Betroffenen selber sich dieser Gefühle oftmals nicht vollends bewusst werden. Stattdessen leben sie diese in Form von »Ärger« oder »Traurigkeit« aus, die jedoch ihrerseits in vielen Situationen in der Öffentlichkeit nicht gezeigt werden dürfen und im »tiefsten Inneren« als »diffuse negative Gefühle« (*marahet so onowned*) zurückgehalten werden müssen. Aus der Perspektive derjenigen, die vom affektiven Erleben dieser beiden moralischen Gefühle nicht direkt betroffen sind, werden »Angst« und »Scham« jedoch als soziale Emotionen erlebt, die konzeptuell greifbar sind und in Bezug auf andere besprochen werden können.

Das Erleben von »Angst« und »Scham« dient in der Tao-Gesellschaft als ein fundamentales Statusmerkmal, durch welches der Selbstwert einer Person definiert wird. Jüngere Personen haben per definitionem »Angst« vor älteren Personen, die als straffende Instanzen auftreten und dafür Sorge tragen, dass die anzestralen Gesetze eingehalten werden. Das Eingestehen der eigenen »Angst« würde für eine ältere Person bedeuten, dass sie einen beinahe vollständigen Autoritätsverlust erleidet. Es ist die Aufgabe der Bezugspersonen, bei ihren Kindern (in einem gewissen Maße) »Angst« zu induzieren, sodass diese besser gehorchen und »Angst/Respekt vor ihren Eltern« (*ikaniahey so inapowan*) empfinden. Das moralische »Scham«-Gefühl, das entlang der horizontalen Achse ausgerichtet ist, bestimmt den Selbstwert einer Person hingegen hinsichtlich ihres sozialen Prestiges.

Die Existenz der moralischen »Angst«- und »Scham«-Gefühle 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. Die kulturelle Überformung des Affektiven und Emotionalen richtete sich im besonderen Maße auf Gefühle, die nicht mit der soziozentrischen Ordnung des Gemeinwesens übereinstimmen und deshalb im *onowned* verborgen werden müssen. Durch die beständige Induktion von »Angst« und »Scham« gelingt es den Bezugspersonen bereits vom späten Säuglingsalter an, sozial verstörende Artikulationen des

»Ärgers« (*somozi*) und der »Traurigkeit« (*marahet so onowned*) weitestgehend aus dem sozialen Leben zu verbannen.

Ontogenetisch betrachtet gehen Gefühle der »Angst« denjenigen der »Scham« 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 »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 Säuglings- und zu Beginn der Kindheitsphase machen Bezugspersonen vor allem von »Angst« induzierenden Praktiken Gebrauch (z. B. klapsen, drohen mit der Schlaggeste, unvermittelte Berührungen von hinten). In der Kleinkindphase setzen parallel hierzu qualitativ andersartige Sozialisationspraktiken ein, die im Wesentlichen auf Beschämung durch (aus)lachen basieren. Das zeitlich versetzte Auftreten der auf »Scham« basierenden Sozialisationspraktiken bewirkt eine kulturelle Modulierung der »Angst« durch »Scham«. Dies ist notwendig, damit die allgemeine Kindesentwicklung keine pathologischen Züge annimmt (z. B. vermehrte Angststörungen) und in ihrem Verlauf korrigiert werden kann.

»Angst« und »Scham« bedingen sich gegenseitig: Personen, die nicht den notwendigen »Mut« (*mavohwos*) aufbringen, um in die als gefährlich angesehene Umgebung zum Zweck der Nahrungsmittelproduktion vorzudringen oder aufgrund ihrer »Ängstlichkeit« nicht in der Lage sind, ihre Interessen bzw. die ihrer Haushaltsgruppe gegenüber feindlich gesonnenen anderen (Menschen ebenso wie Geistwesen) durchzusetzen, müssen aufgrund ihrer eklatanten »Schwäche« (*maomei*; *jimoyat*) mit Beschämung rechnen. Die Angehörigen der Ingroup und die übrigen Dorfbewohner reagieren auf deren Feigheit, indem sie die betreffenden Personen auslachen oder nicht weiter beachten. Die Induktion von »Scham« führt in der Regel dazu, dass Personen ihre »Angst« überwinden, um keinen sozialen Ausschluss zu erleiden. Denn dieser führt dazu, dass eine Person (bzw. ihr Haushalt) auf sich alleine gestellt ist und somit für die Attacken der *anito* anfälliger wird. Hieraus folgt, dass »Angst«-Gefühle durch »Scham« moduliert werden und andersherum.

Methodische und ethische Reflexionen

Die ganzheitliche Ausrichtung meiner Studie spiegelt meinen eigenen Erkenntnisprozess wider, der nicht immer gradlinig verlief und von Phasen der Ratlosigkeit durchzogen war. Eine Interpretation der Tao-Gesellschaft gerade auch hinsichtlich ihrer affektiven und emotionalen Praktiken wird dadurch erschwert, dass diese sich im hohen Maße durch Diffusität und Ambivalenz auszeichnen. Es war mir anfänglich nicht möglich, die Sinnhaftigkeit des abwechselnd fürsorglichen und bedrohlich-feindseligen Verhaltens der Bezugspersonen zu erfassen. Wie ich in Kapitel 2 beschrieben habe, kommt außerdem erschwerend hinzu, dass viele Themen aufgrund des *Anito*-Glaubens nicht mit den Tao direkt besprochen werden können. So sollte unbedingt vermieden werden, vergangene »schlechte Taten« (*marahet ta vazvazey*) beim Namen zu nennen, weil die mit ihnen verbundenen »negativen Gefühle« (*marahet so onowned*) durch Worte wiederbelebt werden können. Aber auch zukünftige Vorhaben

dürfen nicht verbalisiert werden, da man ansonsten riskieren würde, dass die ständig lauschenden *anito* hiervon Wind bekommen und einem die Pläne vereiteln.

Nicht nur aus forschungspragmatischer, sondern auch aus ethischer Sicht als besonders problematisch erwies es sich ferner, dass die sozialisierende bzw. moralische Emotion »Angst« (*maniahey*) aufgrund des mit ihr verbundenen aversiven Gefühls von den allermeisten Tao nicht als ein eigenes Attribut angenommen wurde; kaum jemand war bereit, vor anderen einzugestehen, dass er oder sie selbst »Angst« empfindet (wobei Männer, wie ich dargestellt habe, generell »furchtloser« (*masozi*) auftreten als Frauen und Kinder). Das permanente Bestreben der Tao, »Angst« und »Scham« von sich zu weisen, bedeutet allerdings auch, dass es mir kaum möglich war, meine Forschungsergebnisse im Feld verifizieren zu lassen.

Die oben genannten Schwierigkeiten führten dazu, dass ich mir oftmals auf hermeneutische Weise erschließen musste, was sich bei den Tao einer Verbalisierung entzieht. Als vorteilhaft erwies sich hierbei ein *Mixed-Method*-Ansatz, von dem ich während meiner Forschung Gebrauch machte und der sowohl qualitative als auch quantitative Methoden beinhaltete. Durch die Gegenüberstellung von Informantenaussagen aus semistrukturierten Interviews und systematisch beobachteten und protokollierten Emotionsepisoden (Holodynski et al. 2010; Röttger-Rössler 2020) gewann ich Einblicke in Nichtgesagtes und Unausprechliches. In einem langsam einsetzenden Verständnisprozess stellte ich immer wieder neue Hypothesen auf, die ich durch genaues Beobachten bestätigte oder auch verwarf. Bei der Auswertung meines Forschungsmaterials erwies sich die gemeinsame Verschlagwortung von Daten, die ich durch diverse Erhebungsmethoden zusammengetragen hatte (u. a. Feldtagebücher, Interviews, Beobachtungsprotokolle, emotionale Geschichten aus den Erhebungen zum emotionalen Vokabular, Fotografien und Filmaufnahmen) als ein geeignetes Verfahren, um diverse Puzzleteile zu kreieren, aus deren akribischer Zusammensetzung meine Interpretation des emotionalen Entwicklungsverlaufes bei den Tao hervorgegangen ist.

Ein weiterer in ethischer Hinsicht herausfordernder Aspekt meiner Forschung besteht darin, dass die von den Tao angewandten Sozialisationspraktiken und Abhärtungsübungen gegenwärtigen westlichen Vorstellungen und Werten von Sozialisation und Erziehung widersprechen. Im euroamerikanischen Mittelschichtskontext – dem ich mich selber zurechne – gehen sowohl Experten als auch Laien davon aus, dass das Empfinden von »Angst« und »Scham« äußerst schlecht für die kindliche emotionale Entwicklung, die Herausbildung eines »sicheren« Bindungsverhaltens und die Entstehung eines gesunden Selbstbewusstseins ist. Diese Einschätzung wird in zunehmendem Maße durch neurobiologische Forschungen bestätigt (z. B. Schore 1994, 2003) – wobei kritisch anzumerken ist, dass auch Studien zur Gehirnentwicklung einer Interpretation bedürfen, die notgedrungen kulturell eingefärbt ist. In westlichen Ländern sind Sozialisationspraktiken und Erziehungsmethoden in zunehmendem Maße einem moralischen Diskurs ausgesetzt, der sowohl von staatlichen Institutionen als auch von Nichtregierungsorganisationen geprägt wird (siehe z. B. Lee et al. 2014 für Großbritannien und die USA). Auch für mich als Sozial- und Kulturanthropologen, der aufgrund seiner Tätigkeit über ein gewisses Maß an interkultureller Sensibilität verfügen muss, erwies es sich als schwierig, die eigenen Moralvorstellungen so weit zu relativieren, bis ich es schließlich vermochte, den tieferen Sinn zu verstehen, der

sich hinter den Sozialisationspraktiken der Tao verbirgt. Heute bin ich in der Lage, die emische Perspektive einzunehmen, aus der heraus ich die Emotionssozialisation auf Lanyu als eine gelungene Adaption an ein spezielles ökologisches und soziokulturelles Umfeld begreife. Dabei steht es außer Frage, dass die seit einigen Jahrzehnten verstärkt einsetzenden Transformationsprozesse die traditionelle Gesellschaftsordnung ausgehöhlt haben und neue Wege gefunden werden müssen, wie junge Tao zukünftig zu emotional gesunden Individuen heranreifen können (s.u.). Ich wünsche mir, dass meine Studie einen Beitrag dazu leisten kann, dass die Sozialisation von Emotionen zukünftig als ein Thema betrachtet wird, bei dem nicht von vornherein von einem universalen »richtig« oder »falsch« ausgegangen wird. Denn wie ich am Beispiel der Tao versucht habe darzustellen, weist die allgemeine menschliche emotionale Entwicklung eine weitaus größere Plastizität auf als bisher angenommen.

Forschungen zur Emotionssozialisation bedürfen des Kulturvergleichs

In meinem Buch 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. Von wesentlicher Bedeutung ist der sich durch das gesamte Buch hindurchziehende Vergleich zu den Angehörigen euroamerikanischer Mittelschichten. Es sei an dieser Stelle nochmals betont, dass es sich bei dieser Gruppe um ein soziokulturelles Konstrukt handelt, das bei genauerer Betrachtung keine homogene Einheit darstellt. Da Entwicklungspsychologen ihre Untersuchungen bislang beinahe ausschließlich mit Angehörigen euroamerikanischer Mittelschichten (bzw. den Vertretern einer internationalen urbanen Elite mit zunehmend westlichem Lebensstil) durchgeführt haben und sich somit auch die Theoriebildung des Fachs primär an dieser Vergleichsgruppe orientiert, ergibt sich die Notwendigkeit, meine Herausarbeitung des kulturspezifischen emotionalen Entwicklungsverlaufs bei den Tao mit den Ergebnissen der Entwicklungspsychologie abzugleichen.

Eine Besonderheit meiner Feldforschung bei den Tao bestand darin, dass mich meine damalige Frau und unsere beiden Kinder für insgesamt acht Monate nach Lanyu begleiteten. Ich habe in diesem Buch versucht, schonungslos aufrichtig über unser emotionales Erleben im Feld zu berichten, da eine Reflexion hierüber – gerade in einer emotionsanthropologischen Abhandlung – einen wichtigen Aspekt unserer eigenen Positionalität darstellt. Auch habe ich mich nach einigem Zögern entschlossen, meine Kinder als »Beobachtungsobjekte« in diese Studie miteinfließen zu lassen, da ich durch die Schilderung von Emotionsepisoden, die sich zwischen Tao-Kindern und meinen eigenen Kindern ereignet haben, den Lesern am besten veranschaulichen kann, wie mein Erkenntnisprozess im Feld verlaufen ist. Der Vergleich zu den Angehörigen westlich geprägter Mittelschichten fand demnach auch in Bezug auf meine eigene Familie statt und war für uns in einem umfassenden Sinn leiblich spürbar (siehe auch Funk 2020a).

Des Weiteren erstelle ich immer wieder Vergleiche zu anderen Gruppen aus dem Gebiet des austronesischen Sprachraums. Dies erscheint sinnvoll, weil davon auszugehen ist, dass ähnliche sprachliche Konzepte eine Auswirkung auf kulturelle Vorstellungen ausüben, die wiederum als Anleitungen für praktisches Handeln dienen. So weisen die kosmologischen Vorstellungen und insbesondere die Seelenkonzeption der

Tao diverse Merkmale auf, die sich auch bei anderen Gruppen innerhalb der Region wiederfinden (siehe Kapitel 5–6). Auch habe ich gezeigt, dass die Tao ebenso wie die nordphilippinischen Ilongot (M. Rosaldo 1980) ein Stadium kindlicher »Scham« überwinden müssen, um auf wissende Weise zu vollwertigen Mitgliedern ihrer Gesellschaft zu werden. Ferner konnte ich feststellen, dass die bei den Tao anzutreffenden kulturellen Organe (*onowned*; *nakenakem*) in ihrer Beschaffenheit und Funktionsweise denjenigen der Samoaner (Mageo 1989) ähneln (für einen Vergleich mit den Maori siehe Funk 2020b).

Aber auch überregionale Kulturvergleiche haben ihre Berechtigung, da sie dazu beitragen können, den einen oder anderen Sachverhalt besser zu verstehen. So erinnern die ambivalenten Sozialisationspraktiken der Tao in erstaunlichem Maße an das unter den kanadischen Inuit übliche »Aufziehen« (Briggs 1970, 1998). Beide Gesellschaften weisen als gemeinsame Merkmale eine egalitäre Orientierung, eine geringe Siedlungsgröße und eine Lebensweise auf, die von Fischfang und Wildbeutertum bestimmt wird (wobei bei den Inuit die Jagd und bei den Tao der Gartenbau zusätzlich eine herausragende Rolle spielen). Auch besteht bei beiden Gruppen erst seit wenigen Generationen eine Einbettung in staatliche Strukturen (z. B. Schulunterricht). Da Individuen in indigenen *small scale societies* immer wieder großen Entbehrungen ausgesetzt sind (bzw. waren), besteht (bzw. bestand) in diesen Gesellschaften für den Einzelnen die Notwendigkeit, auf autonome Weise zu agieren und je nach Situation wechselnde Allianzen zu anderen einzugehen. Ich kann mir deshalb vorstellen, dass die Sozialisationspraktik des »Aufziehens«, durch die das hierfür notwendige eigene Denken und Handeln gefördert wird, auch in anderen zahlenmäßig kleinen indigenen Gruppen anzutreffen ist.

Ein weiterer überregionaler Vergleich, den ich in diesem Buch vornehme, bezieht sich auf den innerhalb der Amazonasregion verbreiteten Animismus, der in der Theorriebildung vorherrschend ist. Dieser geht mit einem Perspektivismus einher, der im Wesentlichen besagt, dass Menschen und wilde Tiere über dieselbe »Kultur« verfügen, sich jedoch hinsichtlich ihrer jeweiligen »Naturen« unterscheiden (Viveiros de Castro 2012 [1998]; Descola 2011). Diese Denkweise findet sich auch bei den Tao, nur dass der Perspektivismus sich hier auf Geistwesen richtet, die über keinen den »lebenden Menschen« vergleichbaren Körper (mehr) verfügen und deshalb auch nicht in der Lage sind, »Scham« (*masnek*) zu empfinden. Von vielen Geistwesen wird berichtet, dass sie ein den »lebenden Menschen« vergleichbares Leben führen. So leben die Ahnen im Himmel nach Vorstellung der Tao in Dörfern aus Gold. Die *anito* der Bergwildnis verfügen sowohl über eigene Feldfrüchte als auch Haustiere, wobei es sich jedoch bei den vermeintlichen »Taros«, »Hühnern« und »Schweinen« um Tiere und Pflanzen anderer Gattungen handelt. Ich habe in diesem Buch immer wieder Beispiele für die den *tao* entgegengesetzte Denk- und Fühlweise der *anito* aufgeführt und auf diese Weise einen Beitrag zur Erforschung des Animismus in Südostasien geleistet (siehe Århem & Sprenger 2016).⁵

5 Die von Sahlins (2014) und Århem (2016) vorgenommene Charakterisierung des innerhalb der südostasiatischen Region anzutreffenden Animismus als »hierarchischen Animismus« ist aus meiner Sicht stimmig und auch für die Tao zutreffend. Die von Sprenger (2016) genannten Dimensionen eines südostasiatischen Animismus – Austauschbeziehungen, affektiv-phänomenologische Wahrnehmung des Spirituellen und Hierarchie – lassen sich allesamt für die Tao

Die aus dem Projekt *Sozialisation und Ontogenese von Emotionen im Kulturvergleich* (das zwischen 2009 und 2014 an der FU Berlin angesiedelt war und von der Sozial- und Kulturanthropologin Birgitt Röttger-Rössler und dem Entwicklungspsychologen Manfred Holodynski geleitet wurde) hervorgegangenen Studien meiner Kollegen (Scheidecker 2017; Jung in Vorbereitung) und mir (Funk 2020b), die auf der Basis stationärer Feldforschungsaufenthalte von mindestens zwölf Monaten in drei soziokulturellen Settings in Madagaskar, Indonesien und Taiwan entstanden sind, stellen ethnografische Pionierarbeiten dar, in denen erstmals nicht westliche emotionale Entwicklungsverläufe auf systematische Weise analysiert werden. Weitere Forschungen sind notwendig, um durch interkulturelle Vergleiche regionale (und in einem nächsten Schritt auch überregionale) Gemeinsamkeiten und Unterschiede im emotionalen Sozialisationsverlauf herauszuarbeiten.

Ausblick

Als ich im Juli 2019 das erste Mal seit meiner Feldforschung für einen kürzeren Aufenthalt zurück nach Lanyu kam, war Iranmeylek kaum wiederzuerkennen: Überall waren mehrgeschossige Hostels entstanden, die miteinander um den besten Meerblick konkurrierten und sich nicht selten gegenseitig die Sicht nahmen. Parallel hierzu hatte ein Zersiedlungsprozess eingesetzt, der dazu führte, dass nun auch außerhalb des Dorfes auf ehemaligen Tarofeldern immer weitere neue Häuser entstanden – was noch vor acht Jahren undenkbar schien. Auch gab es jetzt weitaus mehr Läden und

bestätigen: Die Tao opfern ihren Ahnen, um sich deren Segens zu vergewissern; Sichtbarkeit dient als eine kategorische Unterscheidung zwischen Menschen und Geistwesen (wenn auch nicht im Sinne eines Körper-Geist-Dualismus); und Beziehungen jeglicher Art werden auf hierarchische Weise strukturiert (z. B. nach »Wirkmächtigkeit« (*moyat*), Alter oder sozioökonomischem Prestige). Die Reversibilität hierarchischer Beziehungen zeigt sich u. a. in den von mir beschriebenen affektiven Aushandlungsprozessen, bei denen temporär definiert wird, wer in einer gegebenen Beziehung den jeweils anderen dominiert. Wie Århem (2016) richtig anmerkt, weisen beinahe alle in Südostasien anzutreffenden animistischen Systeme analogistische Tendenzen auf, die im Falle der proto-staatlichen Gesellschaften am deutlichsten ausgeprägt sind (eine Ausnahme stellen die Chewong auf der malaiischen Halbinsel dar; Howell 2016). Auch der traditionale Tao-Kosmos ist auf analogistische Weise gegliedert, was u. a. daran ersichtlich wird, dass die Himmelsgefilde in diverse Schichten unterteilt sind. Die oberste Gottheit, der *akey do langangarahen*, residiert in der obersten Himmelssphäre und wirkt in das kosmische Geschehen ein, indem er den niederen Gottheiten und Geistwesen Befehle erteilt. Analogistische Tendenzen finden sich darüber hinaus bei der Einteilung der kosmischen Entitäten in »gute« (*apiya*) und »schlechte« (*marahet*) Wesenseinheiten (Tiere, Pflanzen, Objekte, Wetterphänomene). Durch die kulturspezifische Interpretation bestimmter Wesensmerkmale und Verhaltensweisen sowie auch erlernte Formen des affektiv-phänomenologischen Wahrnehmens und Empfindens ist ein komplexes System analogistischer Zuschreibungen entstanden, das den Tao bei ihren Interaktionen mit der Umwelt Orientierung verschafft. Beispielsweise kann so ermittelt werden, welche Lebewesen für wen als essbar gelten und welche nicht. Auch ist im traditionellen Kalender geregelt, welche Tage Glück verheißend bzw. Unglück verheißend sind, sodass Aktivitäten entsprechend geplant werden können. Darüber hinaus sind die Insel Lanyu und ihre angrenzenden Gewässer von den Ahnen in Gebiete mit »guten« und »schlechten« Qualitäten aufgeteilt worden, was es ihren Nachkommen ermöglicht, Orte mit einer hohen Konzentration von *anito* auf effektive Weise zu meiden. Anders als Århem (2016) und Sprenger (2016) vergleiche ich die innerhalb der südostasiatischen Region beheimateten ontologischen Vorstellungen nicht entlang starrer geografischer Grenzziehungen, sondern unter Berücksichtigung konzeptueller Übereinstimmungen, die sich aus der Zugehörigkeit zu bestimmten austronesischen Sprachfamilien ergeben (s. o.).

Restaurants, deren Bedienungspersonal nun aus taiwanesischen Studierenden bestand, die von den Tao für ihre Aushilfsjobs bezahlt wurden und die Sommermonate auf Lanyu verbrachten. Aus dem anthropologischen Reservat der japanischen Kolonialzeit war ein ökologisches und folkloristisches Freilichtmuseum geworden, in dem einige (aber nicht alle) Tao beträchtlich vom immer stärker einsetzenden Tourismus-Boom profitierten. Während es einige Familien im Tourismusgeschäft zu Wohlstand und Reichtum gebracht hatten, waren andere von der allgemeinen Entwicklung abgehängt und führten ein schwieriges, teilweise sinnentleert wirkendes Leben, das von Alkoholmissbrauch geprägt war. Die auf dem verwandtschaftlichen Miteinander basierende Werteordnung wurde allmählich durch das einströmende Geld unterhöhlt und außer Kraft gesetzt. Die meisten alten Leute, die ich während meiner Feldforschung kannte, waren inzwischen verstorben und mit ihnen waren weitere Facetten der traditionellen Lebensweise verschwunden. Viele Tao wirkten auf mich unglücklich. Sie deuteten an, dass der ständige Umgang mit den taiwanesischen Touristen sie stresste und sie in eine Rolle hineinpresste, in der sie sich nicht wohlfühlten. Gleichzeitig sahen sie aber keine Alternative, um das dringend benötigte Geld zu erwirtschaften. Wie es die Art der Tao ist, sagten sie dies lächelnd und mit ruhiger, sanfter Stimme.

Meine Forschung hat ergeben, dass der Leidensdruck heutiger junger Tao besonders hoch ist. Die Einbindung von Großeltern 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 geringem 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.

Ich kann all das menschliche Leid, das ich auf Lanyu erlebte und das der andauernde soziokulturelle Transformationsprozess über die Tao gebracht hat, beim Schreiben dieser Schlussbetrachtung nicht ausblenden. Es fällt mir schwer, die Sozialisation von Emotionen bei Tao-Kindern lediglich mit wissenschaftlicher Präzision zu analysieren und mich dabei wie ein Unbeteiligter aus allem herauszuhalten (was eine bequeme Position wäre). Deshalb möchte ich mich an dieser Stelle der sich aufdrängenden Frage stellen, was zu einer Verbesserung der Lebensbedingungen jüngerer Tao getan werden könnte.

Aus meiner Sicht tragen diverse Personengruppen sowie auch staatliche Institutionen Verantwortung, zu einer besseren Zukunft der jungen Tao beizutragen. Meine eigene Verantwortung besteht darin, das von mir erlangte kulturelle Wissen mit den Tao und anderen zu teilen. Die Verantwortung des taiwanesischen Staates besteht darin, das nationale Schulcurriculum an die spezifische Lebenssituation von Tao-Kindern (sowie auch von Kindern weiterer TYZM-Gruppen) anzupassen. Eine Lehrplanreform sollte idealerweise zwei Ziele verfolgen: Einerseits sollte weiterhin

gewährleistet werden, dass Tao-Kinder mittels Bildung dazu in die Lage versetzt werden, innerhalb der taiwanesischen Gesamtgesellschaft auf gleichberechtigte Weise zu partizipieren; andererseits sollte das Schulwesen Tao-Kindern ermöglichen, die traditionellen Praktiken und Fähigkeiten ihrer Vorfahren zu erlernen. Hierzu ist es unerlässlich, dass einheimische Lehrer ausgebildet und auf Lanyu eingesetzt werden. Auch wäre es erstrebenswert, dass Tao-Jugendliche in den prägenden Jahren von 15 bis 18 nicht ausschließlich in der Provinzhauptstadt Taidong beschult werden. Es ist über die Einführung eines dualen Systems nachzudenken, das es Tao dieser Altersgruppe ermöglicht, regelmäßig auf ihre Heimatinsel zurückzukehren um dort Lerneinheiten zu absolvieren.

Aber auch die Bezugspersonen – sofern dies nicht bereits der Fall ist – müssten verstehen, dass eine andere Zeit über Lanyu hereingebrochen ist und dass traditionelle Sozialisationspraktiken heute einer Anpassung bedürfen, um den Leidensdruck jüngerer Tao zu lindern. Hier halte ich es allerdings für problematisch, den Tao vorzuschreiben, auf welche Weise sich diese Veränderungen vollziehen sollten. Eine nachhaltige Entwicklung kann nur von ihnen selber eingeleitet werden. Ein aus meiner Sicht zentrales Problem gegenwärtiger intergenerationaler Beziehungen besteht in der mangelnden Kommunikation zwischen den unterschiedlichen Altersgruppen. Die heutigen Lebensumstände auf Lanyu verhindern, dass junge Tao auf quasinatürliche Weise durch eigenes Ausprobieren und Beobachten ein Verständnis soziokultureller Zusammenhänge erwerben. Der Prozess der Wissensvermittlung bedarf dringend neuer Kommunikationskanäle, die von den Eltern- und Großelterngenerationen geschaffen werden müssten (siehe auch Funk 2020c). Junge Menschen benötigen einen klar formulierten kulturellen Leitfaden, wie sie in der heutigen Lebenswelt auf Lanyu ihren Weg finden können. Ich glaube nicht, dass es hierbei praktikabel ist, die Gefühlswelten von Kindern und Jugendlichen auf direkte Weise zu erörtern, da dies eine Methode darstellt, die in euroamerikanischen Settings Erfolg versprechend ist, nicht aber in diesem Teil der Welt. Stattdessen sollte das Selbstbewusstsein jüngerer Tao durch praktische Handlungen gestärkt werden, die dazu führen, dass sie etwas leisten, das in ihrer Gesellschaft geschätzt wird. All dies kann besser umgesetzt werden, wenn die mittlere und ältere Generation es vermag, ihre Dorfrivalitäten zu überwinden und gemeinsam daran zu arbeiten, dass ihre Nachkommen eine glückliche Zukunft auf Lanyu haben können.

Glossar

Ciriciring no tao – Deutsch

Für das ciriciring no tao oder Yami existieren drei verschiedene Transkriptionssysteme, die heute nebeneinander genutzt werden. Hierbei handelt es sich um die Transkription der Bibelübersetzung aus dem Jahr 1994, die vom *Council of Indigenous Peoples* erlassene Standardisierung austronesischer Sprachen aus dem Jahr 2005 und die im Wörterbuch von Rau und Dong (2006) vorgeschlagene Schreibweise. In diesem Buch führe ich eine Schreibweise des ciriciring no tao auf, die von meinen Assistentinnen Xie Lai-Yu und Huang Ying-Zhen während der Erhebungen zum emotionalen Wortschatz verwendet wurde. Sie stellt eine Mischform aus den oben genannten Transkriptionssystemen dar und weist einige Inkonsistenzen auf. Soweit ich es vermochte, habe ich bei der Wiedergabe der Tao-sprachlichen Wörter auf eine einheitliche Schreibweise geachtet. Aufgrund meiner eingeschränkten linguistischen Kompetenz habe ich jedoch darauf verzichtet, sie an eine der bestehenden Orthografien anzupassen.

Alle Inseldörfer weisen sprachliche Besonderheiten auf, die nicht nur die Aussprache, sondern auch die Verwendung des Vokabulars betreffen. Bereits in der japanischen Kolonialzeit wurde die Aussprache der Bewohner von Imorod an der Westküste Lanyus zum Standard erhoben und findet sich fortan in den meisten linguistischen Schriften. Da meine Informanten größtenteils aus Iranmeylek stammen, orientiert sich meine Schreibweise des ciriciring no tao an der an der Ostküste gebräuchlichen Sprechweise (z. B. sagt man in Iranmeylek für »Haus« nicht vahay sondern vahey).

Die Situation wird weiter dadurch verkompliziert, dass individuelle Sprechweisen stark voneinander abweichen können. Ältere Personen kauen für gewöhnlich während der Interviews Betelnüsse, was dazu führt, dass ihre Aussprache an Deutlichkeit verliert. So kam es, dass meine Assistentinnen je nach Interviewpartner bestimmte Begriffe immer wieder auf andere Weisen schrieben. Die meisten jüngeren Tao sprechen eine vereinfachte Version des ciriciring no tao, die sich durch einen begrenzten Wortschatz und weniger komplexe Grammatikregeln auszeichnet.

Der Konsonant z wird wie ein deutsches »r« ausgesprochen.

abo so angangayan

abo so katentengan

abo so panaptan so pahad

agoman so akawan

ahapansya

akey

akey do langangarahen

Akey kong!

akmey asaka o onowned

akmey masbosbon na ranom so onowned

aktokto

aktokto do nakem

alalow (do vahey)

alibangbang

allag/allalag

ama to do to

amlavi

amlololos

amo

among

among no anito

among no avakes

among no mahakey

among no rarakeh

anak

zu nichts nütze sein; wörtlich:

»nirgendwo hingehen [um zu arbeiten]«

1. unwissend sein;

2. zu nichts zu gebrauchen sein

in Aufruhr versetzte Seele; wörtlich:

»die Seele hat keinen Halt«

Tarofelder an sich reißen/stehlen

gewählte Handlungsweise; wörtlich:

»das [aus dem nakenakem] Heraus-
gegriffene«

Großvater

Großvater in den obersten Himmels-
gefilden

Großvater, sei begrüßt!

[so handeln,] als ob es nur ein einziges

onowned gäbe

vor Wut überschäumen; wörtlich: »ein

onowned, das kochendem Wasser
gleicht«

1. Urteilsfähigkeit;

2. ultimative regulative Instanz

aktokto im Herzen

als Hausgemeinschaft Sorgen und

Ängste miteinander teilen, eine familiäre

Krise durchstehen

Fliegende Fische

1. Schicksal;

2. Lebensglück

christlicher Gott; wörtlich: »Vater dort
oben«

weinen

1. schreien;

2. herumlärmen

verlegen sein

Fisch

Geister-Fisch

Frauen-Fisch

Männer-Fisch

Alte-Männer-Fisch

Kind

anianniahin

1. jemandem Schläge androhen;
 2. jemanden mit einem Messer/Speer bedrohen;
 3. jemanden ängstigen
- Höflichkeit, höflich

aniganito

1. böartige Geistwesen;
2. destruktive kosmische Kräfte;
3. Leichnam

anito no maviay a taoanito im lebenden Menschenapiya

1. gut;
2. schön;
3. körperlich angenehm;
4. es ist erlaubt, man darf/sollte etwas tun;
5. sich als milde und gütig erweisen (z. B. Ahnen);
6. moralisch gut;
7. vitales positives Prinzip (verweist auf Leben, Wachstum und Gedeihen)

apiya ahapansya

gute Verhaltensweise

apiya amizngen

gut anzuhören

apiya a tao

1. moralisch rechtschaffener Mensch, Wohltäter;
2. gutaussehender Mensch

apiya so iyangey

1. sich moralisch rechtschaffen verhalten;
2. über einen ausgeglichenen Charakter verfügen

apiya so moin

heitere Miene, lächelndes Gesicht

apiya so nakenakem

1. gute Denk- und Fühlweise;
2. moralische Rechtschaffenheit;
3. bei klarem Verstand sein

apiya so onowned

1. in guter Stimmung sein, sich gut fühlen;
2. ausgeglichen sein

apiya so pannaknakman

Fähigkeit zur Selbstreflexion

apiya so vazey

1. gute Sache, freudiges Ereignis;
2. Wohltat

apo

Enkel

apo ko do katchi no ai ko

Enkel an der Spitze meines Fußes

apo ko no tud

Enkel meines Knies

apzatan

beschützen, Schutz

ararow

strahlendes Sonnenlicht, Licht

asa kavahey

(Kern-)Familie, Hausgemeinschaft; wörtlich: »diejenigen, die in einem Haus leben«

asa so inawan

Abstammungsgruppe (hierarchisch organisierte Verwandtschaftsgruppe, die durch die Vererbung von Eigentum definiert wird); wörtlich: »diejenigen mit demselben Atem«

asisi

sicht- und tastbares Herz aus Fleisch und Blut

atayan

1. zurückgelassen werden;
2. zurückbleiben

avakes

Großmutter

Avakes kong!

Großmutter, sei gegrüßt!

avayan

jemanden ausschimpfen

ayob

Kleidung

Ayoy!

Danke!

ayoyin

danken

azwazwain

1. gut über jemanden/etwas reden;
2. lobpreisen, loben;
3. bewundern;
4. segnen

Beken!

Das darf man nicht!

cinedkeran

großes Kanu

ciriciring no tao

Tao-Sprache, Muttersprache

ciring

1. Sprache;
2. gesagte Worte

daktoktoz o taoz

schnell pochendes Herz

dehdeh

Nicht-Tao, ethnisch und kulturell außenstehende Person

gaga

siehe magaga

gamoen

Späße machen, jemanden necken

ikaglow

Respekt, Demut

ikakey

Zuneigung, Liebe

ikalangongoy

schmollen

ikaniahey so inapowan

siehe kaniahey so inapowan

ikaoya

1. Verachtung;
2. Abneigung

ikapiya

1. etwas noch besser machen, zum Besseren wenden;
2. hinzufügen, vergrößern

ikasi

1. Mitleid, zu bemitleiden sein;
2. Snacks, Süßigkeiten

<u>ikavosoyan</u>	antagonistische Gegner, Feinde
<u>ikazikna</u>	eine mühsame Arbeit verrichten, erschöpft sein
<u>ikazyak</u>	öffentlich diskutieren, hinter jemandes Rücken tratschen
<u>ikeynanahet</u>	(übelwollender) Neid, Missgunst
<u>ikeynanawa</u>	1. gefährlich; 2. etwas befürchten, sich sorgen
<u>ikowtok</u>	Langeweile
<u>ilanan</u>	Eifersucht
<u>imimincin</u>	sprachlicher Ausdruck einer Person
<u>imogao</u>	Schilfhalm
<u>inapo</u>	Ahne, Ahnengeist
<u>inapowan</u>	1. Ahnen; 2. Angehörige älterer Generationen, Eltern
<u>inawan</u>	1. Atem; 2. Leben
<u>inawey</u>	sich etwas wünschen, sehnlicher Wunsch
<u>iniynyapowan</u>	anonymisiertes Ahnen-Kollektiv
<u>ioya</u>	schimpfen, anblaffen
<u>ipangasi</u>	Mitleid/Mitgefühl (das mit dem Geben von Nahrungsmitteln an Bedürftige ein- hergeht)
<u>ipeylamney</u>	sich gemeinsam mit anderen entspannen und dabei etwas konsumieren (z. B. Betelnüsse oder Alkohol)
<u>ipeyngeynngen so nakem</u>	schmerzliches Grübeln
<u>ipeypangayan do nakem</u>	sich willentlich bestimmte Inhalte ins <u>nakenakem</u> hineinlegen
<u>ipowring</u>	ein Kind besänftigen/trösten, indem man ihm etwas zum Essen oder Spielen gibt
<u>isarey</u>	Dankbarkeit
<u>ivey</u>	kleine, dreieckige Fische
<u>iwawalam</u>	das Zu-Sprache-Gewordene
<u>iwawalam so tao</u>	soziale Umgangsformen der Tao
<u>iyak</u>	Überraschung, Verwunderung, Erstaunen (negativ konnotiert)
<u>iyakan</u>	eiweißhaltige, tierische Nahrung (z. B. Fleisch, Fische, Krustentiere)

ji da sirsiringan

1. nicht mit anderen reden;
2. überheblich auftreten

jimacikomikoman

nicht miteinander essen

jimacisirisiring

nicht miteinander reden

jimahanang

unruhig sein

jimahanang so onowned

von Unruhe geplagt werden,
Unsicherheit empfinden

jimanaraley

1. jemanden nicht grüßen;
2. jemanden /etwas nicht beachten

jimangamizing

Ungehorsam

jimaniahey

ohne Angst sein

jimavohwos

1. mulmiges Gefühl;
2. Mutlosigkeit

jimizyak

schweigen

jimoyat

1. weich;
2. schwach

jimoyat o pahad

weiche /schwache Seele

jiozayan

1. nicht beachten, wegblicken, ignorieren,
den Blick ins Nichts richten;
2. sich körperlich abwenden, jemandem/
etwas den Rücken zukehren;
3. vergessen, verdrängen, unterdrücken;
4. meiden;
5. psychischer und räumlicher Rückzug
sich [schlechte Dinge] nicht in das Innere
hineinlegen

jipangain do onowned

Abscheu

jyakian

1. persönliches Verhalten;
2. Charakter

iyangey

unhöflich

jyaninnigan

zu nichts zu gebrauchen sein

jyapsepsek

1. schikanieren, schlecht behandeln;
2. beschämen;
3. misshandeln, quälen;
4. Respektlosigkeit, Beleidigung, Affront;
wörtlich: »eine Handlung, die keine
Scham kennt«

jyasnesnekan

jyatnow onowned

unaufhaltsam fortschreitende
Verunreinigung des Inneren

kabagbag

1. jemanden schlagen;
2. ein Kind klapsen

<u><i>kadwan tao</i></u>	fremde Person, entfernter Verwandter; wörtlich: »anderer Mensch«
<u><i>kagagan</i></u>	Freund
<u><i>kahakey</i></u>	gleichaltriger männlicher Freund
<u><i>kahasan</i></u>	tiefe Wildnis
<u><i>kaka</i></u>	1. älteres Geschwisterkind (männlich oder weiblich); 2. älterer Angehöriger derselben Generation
<u><i>kakawan</i></u>	Wetter
<u><i>kakawan yamalahet</i></u>	schlechtes Wetter
<u><i>kakawan yapiya</i></u>	gutes Wetter
<u><i>kakdain</i></u>	ein Nahrungsmittel begehren, nach einem bestimmten Nahrungsmittel lechzen
<u><i>kakteh</i></u>	Geschwistergruppe
<u><i>kakzeben</i></u>	1. etwas aus tiefstem Herzen begehren, auf etwas hoffen; 2. etwas dringend benötigen
<u><i>kalen so nakem</i></u>	sich einer Selbstprüfung unterziehen; wörtlich: »das eigene Herz suchen«
<u><i>kalokal</i></u>	aus Rattan gefertigter Brustpanzer
<u><i>kalowlow</i></u>	etwas unbedingt essen wollen, ein großes Verlangen nach einem bestimmten Nahrungsmittel empfinden
<u><i>kamararahet</i></u>	1. extrem schlecht; 2. <u>Tava</u> -Baum
<u><i>kaminan</i></u>	Tante
<u><i>Kaminan kong!</i></u>	Tante, sei begrüßt!
<u><i>kamo</i></u>	1. Schüchternheit, Hemmung; 2. Gefühl, das sich einstellt, wenn man eine Gabe (z. B. Nahrung) oder Hilfe- leistung erhält, diese aber nicht erwi- dern kann
<u><i>kanen</i></u>	Essen, stärkehaltige Nahrung (z. B. Taros oder Süßkartoffeln)
<u><i>kaniahey so inapowan</i></u>	Angst/Respekt vor den Eltern haben
<u><i>kaniaheyan do wawa</i></u>	sich vor Schiffbruch fürchten
<u><i>kanig</i></u>	1. Schüchternheit, Hemmung; 2. Respekt;

kanig inapowan

kanitowan

kapaw

kapiliman

kaporongon

kaposing

karawan

karilow so kataotao

kasi

kasi nakem

kasnek

kasnek inapowan

kataotao

katentengan

katengan so onowned

kateysa

kavakes

keyzow

kilekelen

lavian

likey o anito

loley

mabayo

mablis o onowned

mabsoy

maciahahap so vazey

3. gefügig sein;

4. Angst- und Scham-Disposition

die Eltern respektieren, sich dem Willen der Eltern fügen

Naturfriedhof; wörtlich: »Ort, an dem die anito verweilen«

sich nach jemandem sehnen, schmerzliches Vermissen

miteinander kämpfen, sich prügeln (Auseinandersetzung zwischen zwei Personen)

Cousinen und Cousins dritten Grades

Cousinen und Cousins zweiten Grades

Tarofeld

Selbstmitleid

siehe ikasi

Selbstmitleid

jemanden achten, respektieren

auf respektvolle Weise die Eltern grüßen (d.h. den Kopf beugen)

1. menschlicher Körper;

2. »körperliches Selbst«, ich selbst

kulturelles Wissen, ancestrales Wissen

auf wissende Weise handeln (d.h. ruhig und angstlos)

Cousinen und Cousins ersten Grades

gleichaltrige weibliche Freundin

plötzlich

jemanden kitzeln

weinen

ungehorsame Kinder; wörtlich: »kleine anito«

Wiege

1. geizig;

2. gierig

das onowned [durch Willenskraft] verändern

sich satt essen

gemeinsam die richtige Handlungsweise wählen

<u>maciakan so kanen</u>	gemeinsam essen
<u>macigalagalagal</u>	sich streiten
<u>macikakanig</u>	gegenseitige Hemmung/Schüchternheit/ Verlegenheit, auf höfliche und respekt- volle Weise miteinander verkehren
<u>macililiman</u>	sich prügeln, miteinander kämpfen, gewalttätige Auseinandersetzung zwischen Gruppen
<u>macisangasangas</u>	sich streiten
<u>macivahvahey</u>	heiraten (aus weiblicher Perspektive); wörtlich: »in einem Haus zusammen [wohnen]«
<u>maciwawalam</u>	sich mit anderen unterhalten
<u>magaga</u>	1. ausgelassene Freude; 2. lachen, kichern, sich necken
<u>magom</u>	nach etwas grapschen, jemandem etwas wegnehmen, etwas gewaltsam an sich reißen (z. B. Tarofelder)
<u>mahanang</u>	1. ruhig sein, sich beruhigen, verharren; 2. glatt, ungekräuselt (Meeresoberfläche)
<u>mahanang so onowned</u>	Gefühl der Sicherheit; wörtlich: »das Innere ist ruhig«
<u>mahap</u>	etwas ergreifen oder erbeuten (für gewöhnlich Nahrung)
<u>makakto</u>	siehe <u>makto</u>
<u>makanyo</u>	anzestrale Tabuvorschriften
<u>makapiya so kataotao</u>	etwas ist gut für das »körperliche Selbst«, den Zustand des »körperlichen Selbst« verbessern
<u>makarang</u>	Arbeitsschuppen
<u>makarilow</u>	Mitleid, Mitgefühl, Hilfsbereitschaft
<u>makarilow a tao</u>	höchste Gottheit, barmherziger Gott; wörtlich: »Mitleid empfindender Mensch [in der Höhe]«
<u>makarilow so onowned</u>	Selbstmitleid
<u>makasi</u>	Mitleid
<u>makaveyyo</u>	1. autonom agieren können, allein in die Wildnis vordringen können, auf sich selbst gestellt Subsistenztätigkeiten verrichten können; 2. die Dinge verstehen

makaveyvo a tao

junger Mensch, der von anderen unabhängig existieren kann

makaveyvo so onowned

über die notwendige Reife verfügen, Entscheidungen allein zu treffen; wörtlich: »Das Innere ist reif«

makcin

Hunger, hungrig sein

makdeng

1. etwas auf ernsthafte Weise tun;
2. jemandem gegenüber loyal sein

makto

Bereitschaft, jemandem etwas Kostbares zu geben (z. B. Nahrungsmittel)

malasavong a pongso

»weiße Insel« im Süden von Lanyu, zu der sich die Seelen der Toten hinbegeben
kindliches Weinen, heulen; wörtlich: »zu weinen lieben«

malavilavien

fühlen, spüren

maliliw

blankes Entsetzen, Horror; wörtlich: »das Grauen, das einen überkommt, wenn man sich an einem Maspēt-Ort aufhält«

maliliw na kamaspet

siehe maliliw na kamaspet

maliliw o kamaspet

Kopfschmerzen

maliliw o oo

faul, Faulheit

malma

faule Person (die zu nichts nutze ist)

malma a tao

1. Rituale durchführen (z. B. Boots- oder Hauseinweihungen);
2. Ahnenopfer; wörtlich: »große Mengen an Essen vorbereiten«

mamaring so kanen

etwas gewaltsam an sich reißen, jemandem etwas rauben

mamehes

1. frieren; länger andauernde Unterkühlung, Schüttelfrost;
2. vor Angst zittern (nach Kontakt mit böswärtigen Geistwesen)

mamez

lächeln, grinsen

mamin / maminngen

1. Verlegenheit;
2. Gefühl, das sich einstellt, wenn man eine Gabe (z. B. Nahrung) oder Hilfeleistung annimmt, jedoch nicht weiß, wie man eine spätere Gegenleistung erbringen kann

mamo

1. denken und fühlen (in einem);
2. an jemanden denken, sich an etwas erinnern;

manakem

<u>manaknakman</u>	3. sich etwas merken;
<u>manako</u>	4. sich etwas vorstellen, ausdenken;
<u>manako a tao</u>	5. nachdenken
<u>manako so apzapzatan</u>	intensives Nachdenken
<u>manaraley</u>	stehlen
<u>manawatawag</u>	Dieb
<u>mangamizing</u>	Diebstahl
<u>manganyanig</u>	1. grüßen;
<u>mangaora</u>	2. Höflichkeit, Respekt
<u>mangarilow</u>	jemanden auf dem Hausdach stehend
<u>mangarilow a tao</u>	verfluchen und dabei die Fäuste schütteln
<u>mangasi</u>	1. zuhören;
<u>mangavey</u>	2. gehorsam sein
<u>mangazyazit</u>	sich anderen gegenüber auf höfliche Weise verhalten
<u>mangboz</u>	Ekel, sich ekeln
<u>mangnazan</u>	siehe <u>makarilow</u>
<u>mangozai onowned</u>	siehe <u>makarilow a tao</u>
<u>mangseh</u>	Mitgefühl
<u>maniahey</u>	1. mit jemandem schimpfen;
<u>maniahey so pahad</u>	2. länger andauerndes Schimpfen
<u>manig</u>	jemanden verfluchen, einen Todesfluch ausstoßen
<u>manivet so anito</u>	schweben
<u>manivet so tao</u>	kurz nach der Geburt erfolgende Namensgebungszeremonie
<u>mansadsad so tao</u>	wörtlich: »das Innere spricht dieselbe Sprache« (auf eine Gruppe bezogen)
<u>manwawey</u>	Langeweile
	Angst, Gefühl existenzieller Bedrohung
	panische Angst, Panikattacke; wörtlich: »die Seele hat Angst«
	Verlegenheit, Peinlichkeit
	von den <u>anito</u> verführt oder ausgetrickst werden
	jemanden betrügen, etwas vortäuschen, jemanden hereinlegen
	jemanden treten
	kollektive Demonstration von Körperkraft und Muskelstärke (z.B. durch Fäuste-

maogto

maomei

maomei a tao

maozoz

mapalavi so onowned

mapaned so onowned

mapasyasi

mapavahvahey

mapazanod so onowned

marahet

marahet a tao

marahet o ciriciring

marahet o oo

marahet so iyangey

marahet so moim

marahet so nakenakem

marahet so onowned

schütteln) während der Einweihung
eines großen Kanus (cinedkeran)

sich erschrecken

weich, schwach, schnell ermattend,
ängstlich (»körperliches Selbst«; Seele)

kraftlose, schwache Person

1. Beunruhigung, Nervosität;
2. in Aufruhr geraten (Seele)

zum Weinen zumute sein

über ein gefestigtes Inneres verfügen
an das Mitleid der Ahnen appellieren, in
einer Notsituation die Hilfe der Ahnen
erflehen

heiraten (aus männlicher Perspektive);
wörtlich: »ein Haus bauen«

über dieselbe Denk- und Fühlweise
verfügen

1. schlecht, böse;
2. hässlich;
3. körperlich unangenehm;
4. böseartig, antisozial, feindselig;
5. moralisch schlecht;
6. unrein, dreckig, giftig;
7. negatives Prinzip (verweist auf Tod,
Krankheit und Verderben)

1. moralisch schlechter Mensch;
2. hässlicher Mensch

siehe marahet ta ciriciring

sich den Kopf zerbrechen, grübeln

1. aufbrausender Charakter, die Beherr-
schung verlieren;
2. sich fehlverhalten, verwerfliches
Verhalten

grimmige Miene, böser Blick, wutver-
zerrtes Gesicht

1. schlechte Denk- und Fühlweise;
2. moralische Verwerflichkeit, über
einen schlechten Charakter verfügen;
3. wütend werden

1. in schlechter Stimmung sein, sich
schlecht fühlen, Unbehagen empfinden;
2. diffuse unangenehme Gefühle, die

marahet so vazey

marahet ta aris no wawa

marahet ta ciriciring

marahet ta vazvazey

maran

Maran kong!

marokow so onowned

masaki

masaki a tao

masalit a vazey

masarey

masarey so moin

masarey so onowned

masari

masbosbon so onowned

masnek

masosolien

masozi

als sozial verwerflich gelten und für die Integrität des körperlichen Selbst eine Bedrohung darstellen (z. B. diffuse Gefühle des ungerechtfertigten Ärgers, der Traurigkeit, Angst und Scham)

siehe marahet ta vazvazey

gefährliche Meeresströmung

verunreinigende Worte

schlechte Dinge oder Ereignisse,
negative Attribute

Onkel

Onkel, sei begrüßt!

1. depressive Gemütsverfassung, Niedergeschlagenheit;
2. Kummer;
3. Verbitterung

betrunken

Betrunkener

mühsame, anstrengende und gefährliche Tätigkeit (z. B. Teilnahme an einem Bestattungszug)

1. freudige Stimmung, gegenseitige Freude;
2. Lebensfreude, Glück;
3. moralische Erhabenheit

heitere Miene, Lachfalten in den Augenwinkeln; ähnlich wie apiya so moin

stille innere Freude, innerliches Frohlocken

Dämmerung, in der Dunkelheit

überschäumende Wut; wörtlich: »ein kochendes und brodelndes onowned [das einem sturmgepeitschten Meer gleicht]«

1. Scham, Schamgefühl;
2. Körperscham;
3. Schmach;
4. es ist beschämend

kindliches Trotzen; wörtlich: »es lieben, wütend zu werden«

1. furchterregend, angsteinflößend;
2. entschlossen, forsch, energisch;

masozi so moin

maspet

mataneng

matuying

mavohwos

mazagzag

mazaponey

maznga

mazngang o mata no kanakan

mazwazwain

mazwey

mazyak

meynakem

meynakem a tao

meyngen so onowned

meywam

mikangi

mikaposing

mindok

minori

mipazos

miraod

miraratenen

3. widerstandsfähig;

4. (männliche) vitale Aggressivität

siehe somozi so moin

unheimlicher Wald, der Grauen und Schrecken einjagt

1. wissend;

2. intelligent;

3. fähig

Verunreinigung

Mut, Tapferkeit

1. Erregung, Aufregung;

2. ruckartige, vehemente Bewegungen

Glasperlen

1. lachen;

2. jemanden auslachen, verspotten

die hellen / ungetrübten Augen der Kinder

Stolz, Hochmut

1. Stolz, Hochmut, Überheblichkeit;

2. angeben, prahlen;

3. Ruhm

geschwätzig sein, zu viel reden

kulturelle Reichtümer (z. B. ein großes Wohnhaus, Tarofelder, Schweine, Ziegen, Silber, Gold und Perlen; heute auch ein Auto, ein Motorboot und Geld)

angesehene, einflussreiche (zumeist ältere) Person

wörtlich: »das Innere schmerzt«

panische Angst

Taifun

Enkelkinder der kakteh

1. Gereiztheit, Verärgerung;

2. Unzufriedenheit

beten

jährlich stattfindendes Ritual, bei dem an die Götter und Ahnen geopfert wird

Ritualgesänge

1. Tabubruch;

2. sich fehlverhalten;

3. Geiz

misagsagpoan

zusammen mit anderen einem Toten gedenken und dessen Hinterbliebene trösten

miteysa

Kinder der kakteh

mivanwa

Ritual zum Anlocken der Fliegenden Fische zu Beginn der Fischerei-Saison

mivazey

arbeiten, Subsistenzwirtschaft betreiben

miyahahap

voneinander lernen, lernen in den Altersgruppen; wörtlich: »zusammen [irgendwohin] gehen und immer wieder verschiedene Dinge greifen«

miyoyohyo

1. weglaufen, Reißaus nehmen, fliehen;
2. spazieren gehen, herumstolzieren;
3. nach Taiwan reisen

mizakazakat

jemanden töten

mizavozavoz o onowned

ein in Unordnung geratenes Inneres, nachlässig sein, durcheinander denken

mizezyak a alibangbang

sprechender Fliegender Fisch (spiritueller Anführer der heiligen Fischeschwärme)

motdeh

altertümliche Bezeichnung für »Kind«

moyat

1. Stärke, Körperkraft, Muskulosität;
2. Arbeitsfleiß, Ausdauer;
3. Entschlusskraft;
4. Geschicklichkeit;
5. Wirkungsmächtigkeit;
6. individuelle und kollektive Leistungsfähigkeit, sozialer Nutzen, Funktionswert

moyat a pahad

siehe moyat o pahad

moyat o pahad

starke/widerstandsfähige Seele, Vitalkraft

nakem

siehe nakenakem

nakenakem

1. Brustorgan, transzendentes Herz;
2. Sitz der normkonformen Gedanken und Emotionen

nanaon

1. jemanden belehren, instruieren;
2. ermahnen;
3. jemanden warnen

naziboan

jemanden/etwas nicht beachten

ngaran

Name

ngilin

Schicksal, Lebensglück

ngovoci

Besessenheit durch anito

ni civitan

von anderen betrogen worden sein

ni kaciwciw

ni kayan

ni kovotan no anito

ni makatateynep so malahet

ni mananat so taoz

ni masari do vehan

ni nyaniahey

ni zozongan

nizpi

no kakanakan / no kanakan

no yamahep

onowned

oo

ovey

pahad

pahad do uri

pahad do wanan

pahad no anito

pahapahad

pahekehken (o) onowned

pakamotdeh

pakovotan

panaknakman

panaktoktwan

panaptan so pahad

pangain do onowned

verfolgt werden

1. Unzufriedenheit;
2. Enttäuschung;
3. Verbitterung

Besessenheit durch anito

einen Albtraum haben

schnell pochendes Herz

Phase des abnehmenden Mondes; wörtlich: »der Mond hat sich verdunkelt«

erschreckt und verängstigt sein

die eigene verstorbene Mutter; wörtlich: »diejenige, die mich umarmt und mit Milch genährt hat«

Geld

Kindheit

die späten Abendstunden

1. Bauchorgan, tiefstes Inneres;
2. Ort, an den idiosynkratische Gefühle verbannt werden müssen, weil sie der normativen Ordnung widersprechen

Kopf

Goldblech

Freiseele, gutartiges geistartiges Doppel, Vitalkraft

Vitalkraft der linken Seite

Vitalkraft der rechten Seite

mit den anito assoziierte Schmetterlingsart; wörtlich: »Seele der anito«

Pluralform von pahad

1. Bescheidenheit, Zurückhaltung;
2. stillschweigend erdulden

herumkommandiert werden; wörtlich: »wie ein Kind behandelt werden«

etwas in einen Sack hineinlegen

Selbstreflexion betreiben, grübeln, intensives Überlegen, sorgfältiges Planen

praktische Handlung

der Seele am Körper Halt gewähren

sich etwas ins Innere hineinlegen

paningtan do kadwan tao

etwas auf andere Personen übertragen,
sich an [die Körper] anderer Personen
anheften (z. B. Wörter)

pasozi

jemanden reizen, ärgern, wütend machen,
irritieren, aufziehen, zum Weinen bringen

patonggalen

1. widersprechen;
2. Vergeltung, Rache, jemandem etwas heimzahlen;
3. (nach dem ersten Schlag des Gegners) zurückschlagen

piveyveknem

fürsorgliches Verhalten, sich kümmern,
für jemanden/etwas sorgen

pivonongen

etwas miteinander teilen, zusammen
genießen (z. B. Nahrungsmittel)

pizavozavoza

Unordnung, Beliebigkeit, Nachlässigkeit,
verwerfliches Handeln

posing

abbrechen

rako o among

großer Fisch

rako so onowned

persönliche Größe zeigen, uneigennützig
Denk- und Fühlweise, sich anderen
zuwenden

ranom

Quellwasser

rara

Blut

rarakeh

1. alte Person;
2. die Dorfältesten

rayon

Fliegende-Fische-Saison

sagsagpoan

jemanden trösten (indem man ihn
umarmt)

sakop

aus Rattan gefertigter Helm

sapowpon

siehe sagsagpoan

savali

Ritualdolch

savaven

(ein Kind) auf dem Rücken tragen

semidong

jemandem helfen, kollektiver Arbeits-
einsatz

Senapen!

[Seele,] komm zurück!

Senapsenap!

siehe Senapen!

sesenap so pahad no kanakan

die Kindesseele zurückrufen

Si

Teknonym für lebende Personen ohne
eigene Nachkommen

Siaman

Teknonym mit der Bedeutung »Vater
[von XY]«

<u>Siapen</u>	Teknonym mit der Bedeutung »männliches oder weibliches Großelternteil [von XY]«
<u>Siapen Kotan</u>	Teknonym, das beim Erreichen der Urgroßelternschaft verliehen wird
<u>Si Legey</u>	Teknonym, das beim Erreichen der Ururgroßelternschaft verliehen wird
<u>Sinan</u>	Teknonym mit der Bedeutung »Mutter [von XY]«
<u>sira do avak</u>	Name einer Verwandtschaftsgruppe; wörtlich: »diejenigen aus der Mitte des Dorfes«
<u>sira do ignato</u>	Name einer Verwandtschaftsgruppe; wörtlich: »diejenigen aus dem oberen Teil des Dorfes«
<u>sira do kaoli</u>	Name einer Verwandtschaftsgruppe; wörtlich: »diejenigen von der linken Seite des Dorfes«
<u>sira do kawatan</u>	Name einer Verwandtschaftsgruppe; wörtlich: »diejenigen von der rechten Seite des Dorfes«
<u>solì</u>	Taro
<u>somagpyan</u>	sich auf widerwärtige Weise verhalten
<u>somalap</u>	fliegen, herumschwirren
<u>somalap so pahad</u>	Seelenverlust; wörtlich: »die Seele fliegt weg«
<u>somarey</u>	Dankbarkeit
<u>somozi</u>	1. ungerechtfertigter Ärger: Wut, Jähzorn, Unzufriedenheit, Verstimmung; 2. gerechtfertigter Ärger: Empörung, Zorn, vitaler Ärger, demonstrativer Ärger
<u>somozi do onowned</u>	Groll, Böswilligkeit; wörtlich: »im Inneren verborgener Ärger«
<u>somozi so moin</u>	demonstrativer Ärger; wörtlich: »wütendes Gesicht«
<u>sosoli</u>	Pluralform von <u>solì</u>
<u>tagakal</u>	erhöhte Sitzplattform
<u>takzes</u>	Ritualdolch
<u>tamwaden</u>	üble Nachrede, jemanden kritisieren
<u>tao</u>	lebender Mensch

<u>tao do teyrahem</u>	Menschen der Unterwelt (kulturelle Heilsbringer)
<u>tao do to</u>	Himmelsgötter; wörtlich: »Menschen dort oben«
<u>taotao</u>	Pluralform von <u>tao</u>
<u>taoz</u>	physisches Herz
<u>tatala</u>	kleines Kanu
<u>tava</u>	mit den <u>anito</u> assoziierte Baumart
<u>tazokok</u>	mit den <u>anito</u> assoziierter Geistervogel
<u>Tes mori!</u>	etwa: »Dies geschieht Dir recht!«
<u>teymagom</u>	Raffgier, Diebstahl von Tarofeldern
<u>tomok</u>	zentraler Hauspfahl
<u>topikabobwa</u>	etwas vollständig [aus dem Inneren] entfernen, zum Verschwinden bringen
<u>totoo</u>	mit den <u>anito</u> assoziierte Eulenart
<u>tovong do vahey</u>	Ehepaar; wörtlich: »zusammen in einem Haus [wohnen]«
<u>tozikzik</u>	vor Angst zittern
<u>vahey</u>	traditionelles semiterrestrisches Wohnhaus, Haus
<u>vahey no anito</u>	Orte, an denen <u>anito</u> hausen; wörtlich: »Häuser der <u>anito</u> «
<u>valvalakan</u>	lautes Schreien, herumlärmern
<u>vanwa</u>	traditioneller Bootsanlegeplatz, natürliches Hafenbecken
<u>vaoyo among</u>	Thunfisch
<u>vazey</u>	1. Sache; 2. Ereignis; 3. Arbeitstätigkeit
<u>vazvazey</u>	reduplizierte Form von <u>vazey</u> (drückt Quantität und Dauer aus)
<u>vezeznge</u>	jemanden anstarren
<u>viay</u>	lebendig
<u>vinaovaod</u>	aus Rattan gefertigter Helm
<u>viney</u>	rituelles Schweinefleisch
<u>volungot</u>	konisch geformter, aus Silberblechen zusammengesetzter Helm
<u>vonkow</u>	bösartiges Geistwesen
<u>wakey</u>	Süßkartoffel

wari

jüngeres Geschwisterkind (männlich oder weiblich)

yabo jyatentengi

sehr wissend sein; wörtlich: »es gibt nichts, das jemand nicht weiß«

yakazwey

sich stolz und ruhmvoll fühlen (bei Heranwachsenden verbreitetes Gefühl)

yakmey arow o onowned

wörtlich: »das Innere wird von Sonnenstrahlen durchflutet«

yakmey yamajimey onowned

wörtlich: »das Innere fühlt sich wie Regen an«

yalikey o kanakan

jüngere Kinder

yalikey so onowned

Ängstlichkeit, Zaghaftigkeit, Feigheit; wörtlich: »das Innere ist zusammengeschrumpft«

yamamez o onowned

Gefühl innerer Kälte (nach Kontakt mit bössartigen Geistwesen)

yamangaotok

Langeweile

yamarahet o kataotao

krank, schlechter körperlicher Zustand

yamazikna

durch körperliche Arbeit erschöpft sein, etwas ist sehr mühsam

yamiyangey onowned

derselben Auffassung sein; wörtlich: »das Innere geht denselben Weg« (auf eine Gruppe bezogen)

yapiya piyalalamen

Späße machen, sich gut amüsieren, allgemeine Belustigung hervorrufen

ya rana jimizyzyak

sprachlose Verlegenheit

yasomozi am akmey a ni zombak a bozo

schnell erobst sein; wörtlich: »vor Wut wie ein Luftballon zerplatzen«

yatey miraratenen

1. sich fehlverhalten;
2. geizig sein

zaka

Halskette

zakaten

töten

zipos

bilaterale Verwandtschaftsgruppe

zokang

Hai

zomyak

besinnungsloser Wutanfall, Raserei, heftiger Gefühlsausbruch

Chinesisch – Deutsch

Die Bedeutung der chinesischen Wörter orientiert sich in erster Linie an ihrem lokalen Gebrauch, der von standardisierten lexikalischen Einträgen abweichen kann. Im Glossar sind die meisten verwendeten Begriffe und Phrasen aufgelistet, nicht aber die im Buch zitierten Sätze. Alle Begriffe werden in der Umschrift *Hanyu Pinyin* wiedergegeben, die seit 2009 auch in Taiwan als offizieller Standard anerkannt wird.

阿公	<i>agong</i>	Großvater
爸爸	<i>baba</i>	Papa
把持	<i>bachì</i>	kontrollieren
抱	<i>bao</i>	auf den Arm nehmen, tragen
被魔鬼欺負	<i>bei mogui qifu</i>	von böartigen Geistwesen schikaniert werden
被欺負	<i>beiqifu</i>	schikaniert werden
不管	<i>bu guan</i>	nicht beachtet werden
不好聽	<i>bu hao ting</i>	nicht schön anzuhören sein
不可以!	<i>Bu keyi!</i>	Das darf man nicht!
不舒服	<i>bu shufu</i>	unangenehm
不行!	<i>Bu xing!</i>	Das geht nicht!
不要給壓力	<i>bu yao gei yali</i>	keinen Druck machen
不正常	<i>bu zhengchang</i>	unnormale
慚愧	<i>cankui</i>	beschämt sein, verschämt sein
吵	<i>chao</i>	herumlärmen
嘲笑	<i>chaoxiao</i>	nachäffen, verspotten
成熟	<i>chengshou</i>	reif
傳統生活	<i>chuantong shenghuo</i>	traditionelle Lebensweise
船長	<i>chuanzhang</i>	Bootsführer, Kapitän
綽號	<i>chuohao</i>	Schimpfname, Spitzname
大便	<i>da bian</i>	Stuhlgang
大哥	<i>dage</i>	ältester Bruder (allgemeine Anrede für ältere Männer derselben Generation)
大哭起來	<i>da kuilai</i>	in lautes Weinen ausbrechen
單純	<i>danchun</i>	rein
打擾	<i>darao</i>	jemanden stören
達悟	<i>Dawu</i>	Tao
弟弟	<i>didi</i>	jüngerer Bruder
丁字褲	<i>dingziku</i>	traditioneller Lendenschurz

東清	<i>Dongqing</i>	chinesischer Name für Iranmeylek
東清國小	<i>Dongqing guoxiao</i>	Grundschule von Iranmeylek (DQGX)
東清溪	<i>Dongqing xi</i>	Dongqing-Fluss
懂事情	<i>dong shiqing</i>	die Dinge verstehen
多數意見	<i>duoshu yijian</i>	Mehrheitsmeinung
讀書	<i>du shu</i>	1. studieren; 2. Schreibtischarbeit verrichten
肚子餓	<i>duzi e</i>	Hunger haben
放鬆	<i>fangsong</i>	entspannen
反過來	<i>fanguolai</i>	umschlagen, sich ins Gegenteil verkehren
範圍	<i>fanwei</i>	Aktionsradius
罰站	<i>fazhan</i>	Strafestehen
非常髒	<i>feichang zang</i>	sehr dreckig, unrein
分辨	<i>fenbian</i>	differenzieren
馮克	<i>Fengke</i>	Funk (Nachname des Autors)
憤怒	<i>fennu</i>	Ärger, Empörung
分享	<i>fenxiang</i>	etwas miteinander teilen, gemeinsam genießen
感覺	<i>ganjue</i>	Empfindung
高興	<i>gaoxing</i>	glücklich
哥哥	<i>gege</i>	älterer Bruder
光榮	<i>guangrong</i>	Ruhm
過	<i>guo</i>	1. passieren; 2. verbringen
國幼班	<i>guoyouban</i>	Vorschulklasse (GYB)
還沒懂事情	<i>hai mei dong shiqing</i>	die Dinge noch nicht verstehen
害怕	<i>haipa</i>	Angst
害羞	<i>haixiu</i>	schüchtern
孩子	<i>haizi</i>	Kind
好奇	<i>haoqi</i>	neugierig
好玩	<i>haowan</i>	1. Spaß machen; 2. amüsant
很不好	<i>hen buhao</i>	sehr schlecht
很臭!	<i>Hen chou!</i>	Wie das stinkt!
很可憐	<i>hen kelian</i>	sehr mitleidserregend, zu bemitleiden sein
很痛	<i>hen tong</i>	sehr wehtun
很危險	<i>hen weixian</i>	sehr gefährlich

很髒	<i>hen zang</i>	dreckig
喝水	<i>he shui</i>	Wasser trinken
紅蟲	<i>hong chong</i>	»rotes Insekt«; eine Milbenart
活動中心	<i>huodong zhongxin</i>	Gemeindezentrum (HDZX)
活該!	<i>Huo gai!</i>	Das geschieht dir recht!
假哭	<i>jiaku</i>	falsches Weinen
驕傲	<i>jiao'ao</i>	Stolz, Hochmut
家庭	<i>jiating</i>	Kernfamilie, Haushalt
家族	<i>jiazu</i>	Abstammungsgruppe
階段	<i>jieduan</i>	Etappe, Abschnitt
姐姐	<i>jiejie</i>	ältere Schwester
機會教育	<i>jihui jiaoyu</i>	Gelegenheitslernen
酒鬼	<i>jiugui</i>	Betrunkener; wörtlich: »Schnaps-Teufel«
可愛	<i>ke'ai</i>	niedlich, süß
可恥	<i>kechi</i>	Schmach
可憐	<i>kelian</i>	Mitleid
客人	<i>keren</i>	Gast
客廳	<i>keting</i>	Wohnzimmer
哭	<i>ku</i>	weinen
快樂	<i>kuaille</i>	freudvoll
誇張的高興	<i>kuazhang de gaoxing</i>	übermäßige Freude
蘭嶼	<i>Lanyu</i>	Lanyu
老闆	<i>laoban</i>	Chef
老大	<i>laoda</i>	Boss, Anführer
老人	<i>laoren</i>	alte Leute
老師	<i>laoshi</i>	Lehrer
臉很凶的人	<i>lian hen xiong de ren</i>	Personen, die grimmig gucken
禮貌	<i>limao</i>	Höflichkeit
靈魂	<i>linghun</i>	Freisee
流鼻涕	<i>liu biti</i>	Tropfnase (Schimpfname)
亂講話	<i>luan jiang hua</i>	falsches Zeug erzählen
落後	<i>luohou</i>	rückständig, primitiv
蘆葦莖	<i>luweijing</i>	Schilfstängel
媽媽	<i>mama</i>	Mama
慢跑	<i>manpao</i>	Jogging
饅頭	<i>mantou</i>	gedämpftes Brötchen
妹妹	<i>meimei</i>	jüngere Schwester

沒有禮貌	<i>mei you limao</i>	unhöflich
沒有用	<i>mei you yong</i>	zu nichts nütze sein
面子	<i>mianzi</i>	Gesicht (im Sinne von Prestige oder Ruf)
民宿	<i>minsu</i>	Herberge
迷信	<i>mixin</i>	Aberglaube
難	<i>nan</i>	schwierig, schwer
難過	<i>nanguo</i>	Traurigkeit
內心	<i>neixin</i>	Inneres
內在	<i>neizai</i>	innere Seite
年齡層的階段	<i>nianlingceng de jieduan</i>	Entwicklungsphasen des Lebenslaufes
年輕人	<i>nianqingren</i>	Jugendliche, junge Erwachsene
騷	<i>niao</i>	kitzeln
怒	<i>nu</i>	Ärger, Wut, Zorn
判斷	<i>panduan</i>	ein Urteil fällen
螃蟹節	<i>pangxiejie</i>	Krebs-Fest
平靜	<i>pingjing</i>	ruhig, friedlich
氣	<i>qi</i>	Lebenskraft
情人洞	<i>Qingren dong</i>	Höhle der Liebenden (Ortsbezeichnung)
情緒	<i>qingxu</i>	Emotion, Gefühl
親密關係	<i>qinmi guanxi</i>	intime Beziehung
親戚	<i>qinqi</i>	bilaterale Verwandtschaftsgruppe
勸	<i>quan</i>	1. einen Ratschlag erteilen; 2. überreden
榮耀	<i>rongyao</i>	ruhmvoll
撒旦	<i>Sadan</i>	Satan
捨得	<i>shede</i>	Bereitschaft, jemandem etwas Kostbares zu geben
社會教育	<i>shehui jiaoyu</i>	soziale Erziehung
生氣	<i>shengqi</i>	Ärger, Wut
生態學	<i>shengtaixue</i>	Umweltwissenschaften
神經病	<i>shenjingbing</i>	geisteskrank
神仙	<i>shenxian</i>	gutartige Geistwesen
舒服	<i>shufu</i>	angenehm
叔叔	<i>shushu</i>	Onkel (allgemeine Anrede von Kindern für erwachsene Männer)
死掉	<i>sidiao</i>	tot

死掉的人	<i>sidiaode ren</i>	verstorbene Personen
隨便	<i>suibian</i>	beliebig, unfokussiert
太壞	<i>tai huai</i>	extrem böse
台灣原住民	<i>Taiwan yuanzhumin</i>	taiwanesische Indigene (TYZM)
它們	<i>tamen</i>	3. Person Plural (z.B. für bössartige Geistwesen)
特奧	<i>Te'ao</i>	Theo (Name)
天上的祖先	<i>tian shang de zuxian</i>	im Himmel residierende Ahnen
天使	<i>tianshi</i>	Engel
頭髮舞	<i>toufawu</i>	traditioneller Haar-Tanz der Frauen
推到海邊	<i>tui dao haibian</i>	ins Meer gespült werden
外在	<i>waizai</i>	äußere Seite
無聊	<i>wuliao</i>	Langeweile
想法	<i>xiangfa</i>	Denkvermögen
小鬼	<i>xiaogui</i>	Teufel
小孩子	<i>xiaohaizi</i>	Kinder
心	<i>xin</i>	Herz
心裡	<i>xinli</i>	im Herzen, im Inneren
心裡想的	<i>xinli xiangde</i>	Idee; wörtlich: »das im Inneren Gedachte«
心情	<i>xinqing</i>	Stimmung, emotionaler Zustand
心情不好	<i>xinqing bu hao</i>	in einer schlechten Stimmung sein
心深處	<i>xin shenchu</i>	tiefstes Inneres
心意	<i>xinyi</i>	Absicht
兄弟姐妹	<i>xiongdi-jiemei</i>	Geschwister
洗手	<i>xi shou</i>	Händewaschen
羞恥	<i>xiuchi</i>	Schamgefühl
羞愧	<i>xiukui</i>	Beschämung
雅美	<i>Yamei</i>	Yami
陽光	<i>yangguang</i>	Sonnenstrahl
言行一致	<i>yanxing yizhi</i>	Übereinstimmung von Wort und Tat
夜市	<i>yeshi</i>	Nachtmarkt
耶穌	<i>Yesu</i>	Jesus
意思	<i>yisi</i>	1. Bedeutung; 2. Meinung; 3. Wille
勇士	<i>yongshi</i>	tapferer Krieger
有事情	<i>you shiqing</i>	eine Sache zu regeln haben

憂鬱症	<i>youyuzheng</i>	Depression
約翰	<i>Yuehan</i>	Johann (Name)
髒的東西	<i>zangde dongxi</i>	dreckige Dinge (<i>anito</i>)
髒髒	<i>zangzang</i>	dreckig
照顧的方式	<i>zhaogu de fangshi</i>	Formen der Fürsorge
真可愛	<i>zhen ke'ai</i>	total süß
智慧的源頭	<i>zhihui de yuantou</i>	Quelle des Wissens
中年人	<i>zhongnianren</i>	Personen mittleren Alters
自己保留	<i>ziji baoliu</i>	in sich selbst zurückbehalten
自我矮化	<i>ziwo'aihua</i>	Selbsterabwürdigung, geringes Selbstwertgefühl
自信	<i>zixin</i>	Selbstwertgefühl
最壞	<i>zui huai</i>	extrem schlecht
尊重	<i>zunzhong</i>	achten, respektieren

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. 1969: Object Relations, Dependency, and Attachment: A Theoretical Review of the Infant-Mother Relationship. *Child Development* 40, 969–1025.
- Ainsworth, M. D. S., S. M. Bell und D. Stayton 1974: Infant-Mother Attachment and Social Development. In: Richards, M. P. (Hg.), *The Introduction of the Child into a Social World*. London: Academic Press, 17–57.
- 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.
- Ârhem, Kaj 2016: Southeast Asian Animism in Context. In: Ârhem, Kaj und Guido Sprenger (Hg.), *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, 3–30.
- Ârhem, Kaj und Guido Sprenger 2016: *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge.
- 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.
- 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.
- 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.
- Barlow, Kathleen 2013: Attachment and Culture in Murik Society. Learning Autonomy and Interdependence through Kinship, Food, and Gender. In: Quinn, N. und J. Mageo (Hg.), *Attachment Reconsidered. Cultural Perspectives on a Western Theory*. New York: Springer, 165–188.
- Batan, Marino 1981: *Ibang Indigenous Religious Belief*. Manila: Centro Escolar University Research and Development Center.
- 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.
- 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.
- Brightman, Marc, Carlos Fausto und Vanessa Grotti (Hg.) 2016: *Ownership and Nurture. Studies in Native Amazonian Property Relations*. New York: Berghahn.
- 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 1958: The Nature of the Child's Tie to his Mother. *International Journal of Psycho-Analysis* 39, 350–373.
- Bowlby, John 1969: *Attachment and Loss. Vol. 1: Attachment*. New York: Basic Books.
- Carsten, Janet 1991: Children in Between. Fostering 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 Hans J. 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.
- Chao, R. K. 1994: Beyond Parental Control and Authoritarian Parenting Style: Understanding Chinese Parenting Through the Notion of Training. *Child Development* 65, 1111–1119.
- Chapin, Bambi 2014: *Childhood in a Sri Lankan Village*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Chaudhary, N. 2004: *Listening to Culture: Constructing Reality from Everyday Talk*. New Delhi: Sage.
- 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.
- Costa, Luiz 2017: *The Owners of Kinship. Asymmetrical Relations in Indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books.
- 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: Penguin 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.
- Del Re, A. 1951: *Creation Myths of the Formosan Natives*. Tokio: Hokuseido Press.
- Dentan, Robert Knox 1968: *The Semai. A Nonviolent People of Malaya*. 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.
- Descola, Philippe 2011: *Jenseits von Natur und Kultur*. Berlin: Suhrkamp.
- Dos Santos, Gonalo D. 2006: The Anthropology of Chinese Kinship. A Critical Review. *European Journal of East Asian Studies* 5 (2), 275–333.
- Dos Santos, Gonalo D. 2009: The ›Stove-Family‹ and the Process of Kinship in Rural South China. In: Brandstdter, Susanne und Gonalo D. Santos (Hg.), *Chinese Kinship. Contemporary Anthropological Perspectives*. London: Routledge, 112–136.
- 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,  mile 1972 [1911]: *Erziehung und Soziologie*. Düsseldorf: Pdagogischer 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  ber ein unterschtztes Organ*. Berlin: Ullstein.
- Errington, Shelly 1987: Incestuous Twins and the House Societies of Insular 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.
- 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.
- Fung, Heidi 2006: Affect and Early Moral Socialization: Some Insights and Contributions from Indigenous Psychological Studies in Taiwan. In: Kim, Uichol, Kuo-Shu Yang und Kwang-Kuo Hwang (Hg.), *Indigenous and Cultural Psychology. Understanding People in Context*. New York: Springer, 175–196.
- 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 2020a: 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.
- Funk, Leberecht 2020b: *Gesellschaft, Kosmologie und Sozialisation von Emotionen bei den Tao in Taiwan*. Freie Universität Berlin: Dissertationsschrift. <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/28122>
- Funk, Leberecht 2020c: *The Problem of Intergenerational Knowledge Transmission among the Tao*. Konferenzbeitrag, International Council for Traditional Music (ICTM) Symposium, Hualian, Taiwan, Dezember 2020.

- 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.
- 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), 149–172.
- 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.
- 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, 121–167.
- 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.
- Gottlieb, Alma 2004: *The Afterlife Is Where We Come From. The Culture of Infancy in West Africa*. Chicago: Chicago University Press.
- 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.
- 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. Vol. 2: Biology and Ecology of Parenting*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 253–280.
- Headley, 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.
- 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: Unveröffentlichtes 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 Añitu. *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.
- Howell, Signe 2016: Seeing and Knowing. Metamorphosis and the Fragility of Species in Chewong Animistic Ontology. In: Århem, Kaj und Guido Sprenger (Hg.), *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, 55–72.
- 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.

- Janowski, Monica und Fiona Kerlogue (Hg.) 2007: *Kinship and Food in Southeast Asia*. Kopenhagen: NIAS Press.
- 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 (in Vorbereitung): *Sozialisation von Emotionen in einer indonesischen Gesellschaft (Minangkabau)*.
- Käser, Lothar 1977: *Der Begriff der Seele bei den Insulanern von Truk*. Albert-Ludwigs-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.
- Kakar, S. 1981: *The Inner World: The Psychoanalytic Study of Childhood and Society in India*. New Delhi: Oxford.
- Kano, Tadao und Kokichi Segawa (Hg.) 1956: *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).
- 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 2019: *Mythos Bindungstheorie. Konzept, Methode, Bilanz*. Weimar: verlag das netz.
- 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.
- 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: Russell, James A. (Hg.), *Everyday Conceptions of Emotion. An Introduction to the Psychology, Anthropology and Linguistics of Emotion*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 49–71.
- Kusserow, Adrie 2004: *American Individualisms. Child Rearing and Social Class in Three Neighborhoods*. New York: Palgrave Macmillan.
- 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.
- Lancy, David F. 2014: *The Anthropology of Childhood. Cherubs, Chattel, Changelings*. Second Edition. 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.
- Lee, E., J. Bristow, Ch. Faircloth und J. Macvarish 2014: *Parenting Culture Studies*. New York: Palgrave Macmillan.
- 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. 2007: Ethnographic Studies of Childhood. A Historical Overview. *American Anthropologist* 109 (2), 247–260.
- LeVine, Robert A. 2014: Attachment Theory as Cultural Ideology. In: Otto, H. und H. Keller (Hg.), *Different Faces of Attachment. Cultural Variations on a Human Need*. Cambridge: Cambridge University Press, 50–65.
- 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.
- LeVine, Robert A. und Barbara B. LeVine 1966: *Nyansongo. A Gsui Community in Kenya*. New York: Wiley.
- 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.
- 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 2021: *Lieder, Geister und Tabus. Zum soziokulturellen Wandel der Musiktradition bei den Tao in Taiwan*. Bielefeld: transcript.
- Linck, Gudula 2011: *Leib oder Körper. Mensch, Welt und Leben in der chinesischen Philosophie*. Freiburg i. Br.: 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 project. 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 Turkeze 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: Travistock 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, 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.
- 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, 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., 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.
- 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.
- 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 2013: Adult Attachment Cross-Culturally: A Reanalysis of the Ifaluk Emotion Fago. In: Quinn, N. und J. Mageo (Hg.), *Attachment Reconsidered. Cultural Perspectives on a Western Theory*. New York: Springer, 215–239.
- 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.
- Richards, A. I. 2004 [1932]: *Hunger and Work in a Savage Tribe. A Functional Study of Nutrition among the Southern Bantu*. New York: Routledge.
- 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.
- Rosabal-Coto, Mariano, Naomi Quinn, Heidi Keller, Marga Vicedo, Nandita Chaudhary, Alma Gottlieb, Gabriel Scheidecker, Majorie Murray, Akira Takada und Gilda A. Morelli 2017: Real-World Applications to Attachment Theory. In: Keller, Heidi und K. Bard (Hg.), *The Cultural Nature of Attachment. Contextualizing Relationships and Development*. Cambridge: MIT Press, 335–354.
- 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 2020: Research across Cultures and Disciplines: Methodological Challenges in an Interdisciplinary and Comparative Research Project on Emotion Socialization. In: Schnegg, Michael und Edward D. Lowe (Hg.), *Comparing Cultures. Innovations in Comparative Ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 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, 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.
- 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.
- 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), 574–586.
- 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 2014: On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1), 281–290.
- 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* à nitù 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.
- 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.

- Scheidecker, Gabriel in Druck: Parents, Caregivers, and Peers: Patterns of Complementarity in the Social World of Children in Rural Madagascar. *Current Anthropology*.
- 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 Synchronization Driven by Nonlinear Appraisal Processes. In: Lewis, M. und I. Granic (Hg.), *Emotion, Development, and Self-Organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 70–99.
- Schore, Allan N. 1994: *Affect Regulation and the Origin of the Self. The Neurobiology of Emotional Development*. Mahweh: Erlbaum.
- Schore, Allan N. 2003: *Affect Dysregulation and Disorders of the Self*. New York: W. W. Norton & Company.
- Seymour, Susan C. 2013: ›It Takes a Village to Raise a Child‹: Attachment Theory and Multiple Child Care in Alor, Indonesia, and in North India. In: Quinn, N. und J. Mageo (Hg.), *Attachment Reconsidered. Cultural Perspectives on a Western Theory*. New York: Springer, 115–139.
- 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. 1999: Why Cultural Psychology? *Ethos* 27 (1), 62–73.
- Shweder, Richard A., Lene Arnett Jensen und William M. Goldstein 1995: Who Sleeps by Whom Revisited: A Method for Extracting the Moral Goods Implicit in Practice. In: Goodnow, Jacqueline J., Peggy J. Miller und Frank Kessel (Hg.), *Cultural Practices as Contexts for Development*. New Directions for Child Development 67, 21–39.
- 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.
- Simons, Ronald C. 1996: *Boo! Culture, Experience, and the Startle Reflex*. New York: Oxford University Press.
- 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 Rainer Mühlhoff 2019: Affect. In: Slaby, Jan und Christian von Scheve (Hg.), *Affective Societies. Key Concepts*. New York: Routledge, 27–41.
- 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 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.
- Sprenger, Guido 2016: Dimensions of Animism in Southeast Asia. In: Århem, Kaj und Guido Sprenger (Hg.), *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, 31–51.

- 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/issuesses-examples/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.
- Sylvers, Patrick, Scott O. Lilienfeld und Jamie L. La Prairie 2011: Differences between Trait Fear and Trait Anxiety: Implications for Psychopathology. *Clinical Psychology Review* 31, 122–137.
- 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.
- Tang, Nadine M. 1992: Some Psychoanalytic Implications of Chinese Philosophy and Child-Rearing Practices. *The Psychoanalytic Study of the Child* 47 (1), 371–389.
- Tangney, June P., Jeff Stuewig und Debra J. Mashek 2007: Moral Emotions and Moral Behavior. *Annual Review of Psychology* 58, 345–372.
- The Tao New Testament 1994. Taipei: The Bible Society in Taiwan.
- Thiel, J. F. 1988: Vitalsee, 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.
- 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 Paul K. Ivey 1992: The Efe Forager Infant and Toddler's Pattern of Social Relationships. Multiple and Simultaneous. *Developmental Psychology* 28 (4), 568–577.

- Tronick, Edward Z., Gilda A. Morelli und Steve Winn 1987: Multiple Caretaking of Efe (Pygmy) Infants. *American Anthropologist* 89 (1), 96–106.
- Van der Horst, F. C. P. 2011: *John Bowlby – From Psychoanalysis to Ethology: Unravelling the Roots of Attachment Theory*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Van der Kroef, 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.
- Venz, Oliver 2012: *Die autochthone Religion der Benuaq von Ost-Kalimantan – eine ethno-linguistische Untersuchung*. Albert-Ludwigs-Universität Freiburg: Dissertations-schrift.
- Vicedo, Marga 2013: *The Nature & Nurture of Love. From Imprinting to Attachment in Cold War America*. Chicago: University Press of Chicago.
- Vicedo, Marga 2017: The Strange Situation of the Ethological Theory of Attachment: A Historical Perspective. In: Keller, H. und K. Bard (Hg.), *The Cultural Nature of Attachment. Contextualizing Relationships and Development*. Cambridge: MIT Press, 13–51.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2004: Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Comparison. *Tipiti* 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.
- 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.
- von Poser, Anita 2013: *Foodways & Empathy. Relatedness in a Ramu River Society, Papua New Guinea*. New York: Berghahn.
- von Poser, Anita, Essa Heyken, Thi Minh Tam Ta und Eric Hahn 2019: Emotion Reper-toires. 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.
- 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, Q. und L. Chang 2010: Parenting and Child Socialization in Contemporary China. In: Bond, Michael H. (Hg.), *The Oxford Handbook of Chinese Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 53–67.

- 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 [1904/05]: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. München: C. H. Beck.
- 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.
- Weisner, Thomas 2005: Attachment as a Cultural and Ecological Problem with Pluralistic Solutions. *Human Development* 48, 89–94.
- 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. Autobiographical 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: Ashley Printing Services.
- Winzeler, Robert L. 1995: *Latah in Southeast Asia. The History and Ethnography of a Culture-Bound Syndrome*. New York: Cambridge University Press.
- 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, J. 2017: *The Good Child. Moral Development in a Chinese Preschool*. Stanford: Stanford University Press.
- 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 Daily 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 1929a: Kô tô sho minzoku shiryô (1) 紅頭嶼民俗資料1 [Material über die Volksbräuche auf Kô tô sho]. *Minzokugaku*, vol. 1 (4), 285–289.
- Asai, Erin 1929b: Kô tô sho minzoku shiryô (2) 紅頭嶼民俗資料2 [Material über die Volksbräuche auf Kô tô sho]. *Minzokugaku*, vol. 1 (6), 420–425.
- Asai, Erin 1930: Kô tô sho minzoku shiryô (3) 紅頭嶼民俗資料3 [Material über die Volksbräuche auf Kô tô sho]. *Minzokugaku*, vol. 2 (1), 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 und 呂勝由 Lü, Sheng-You 1999: 蘭嶼島雅美民族植物 [Botel Tabaco, Yami & Plants]. Taipei: Dijing.
- 蔣斌 Chiang, Bien 1992: 排灣族的社會文化人類學研究 (上): 1885–1971 [A Study of the Social and Cultural Anthropology about Paiwan. Teil I: 1885–1971]. *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: 黃應貴 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, Kiyoto 1972: Furuno Kiyoto Chosakushû IV Genshibunka no Tankyû 古野清人 著作集 原始文化の探求 [Die gesammelten Schriften von Furuno Kiyoto. IV: Erforschung der ursprünglichen Kulturen]. 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.
- 胡台麗 Hu, Tai-Li 1993: 蘭嶼觀點 [Voice of Orchid Island]. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica: Film.
- 黃旭 Huang, Hsu 1995: 雅美族之住居文化幾變遷 [Wohnkultur der Yami und deren Veränderung]. Taipei: Daoxiang.

- 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.
- 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.
- Mabuchi, Toichi 1974: III: Mabuchi Toichi Chosakushû 馬淵東一 著作集 [III: Die gesammelten Schriften von Toichi Mabuchi]. Tokio: Shakai shisousha.
- Okuda, Iku, Yuzuru Okada und Yôichiro Nomura 1939: 紅頭嶼ヤミ族の社会組織 Kô tô sho Yami-zoku no shakaisoshiki [Das Sozialsystem der Yami auf Kô tô sho]. *Shakai keizai shigaku*, 8–11.
- Sayama, Yûkichi 1913-1921: Banzoku chôsa hôkokusho 蕃族調查報告書 [Survey Reports on the Formosan Aborigines]. *Rinji Taiwan Kyûkan Chôsakai*. 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.
- 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.
- 夏本・奇伯愛雅 Siyapen Jipengaya 2004: 蘭嶼素人書 [Lanyu Amateur's Book]. Taipei: Yuanliu.
- 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 County]. 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.
- 台灣聖經公會版權所有 The Bible Society in Taiwan 1994: 達悟語聖經新約 (Seysyo no tao: Avayo a Seysyo) [The Tao New Testament]. Taipei: The Bible Society in Taiwan.
- 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.
- Utsushikawa, Nenojô 1931: Kôtôsho Yami-zoku to Nanpô ni sturanaru Firipin Batan no Tôhyô: Kôhidenshō to Jijitu 紅頭嶼ヤミ族と南方に列なる比律賓バタンの島輻・口碑傳承と事實 [The Natives of Botel Tobago and Their Relationship with Those of the Batan Archipelago in the Philippines]. *Nanpô Dozoku*, vol. 1, 15–37.
- 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 Province Encyclopedia, vol. 8]. Nantou: Taiwan sheng wenxian weiyuanhui.
- 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, Botel Tobago]. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- 衛惠林 Wei, Hwei-Lin, 余錦泉 Yu, Chin-Chua und 林衡立 Lin, Heng-Li 1972: 臺灣省通志稿卷八同胄志 第八冊 雅美族篇 [Taiwan Province Encyclopedia. Vol. 8: The Yami]. Nantou: Taiwan Historica.
- 余光弘 Yu, Guang-Hong und 董森永 Dong, Seng-Yong 1998: 台灣原住民史: 雅美族史篇 [Die Historiografie der taiwanesischen Ureinwohner: Die Yami]. Nantou: Taiwan Historica.

Ethnologie und Kulturanthropologie



Victoria Hegner

Hexen der Großstadt

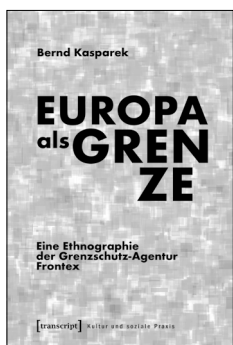
Urbanität und neuere religiöse Praxis in Berlin

2019, 330 S., kart., 20 Farabbildungen

34,99 € (DE), 978-3-8376-4369-5

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4369-9



Bernd Kasperek

Europa als Grenze

Eine Ethnographie der Grenzschutz-Agentur Frontex

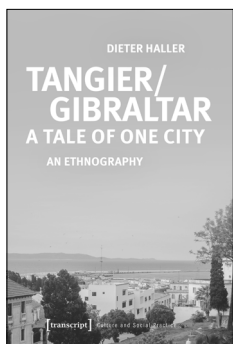
Juni 2021, 382 S., kart.,

Dispersionsbindung, 27 SW-Abbildungen

38,00 € (DE), 978-3-8376-5730-2

E-Book:

PDF: 37,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5730-6



Dieter Haller

Tangier/Gibraltar – A Tale of One City

An Ethnography

June 2021, 278 p., pb., ill.

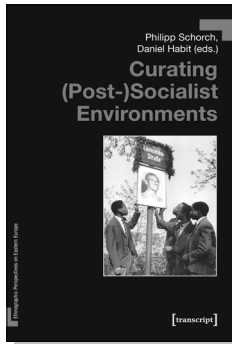
32,00 € (DE), 978-3-8376-5649-7

E-Book:

PDF: 31,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5649-1

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Ethnologie und Kulturanthropologie



Philipp Schorch, Daniel Habit (eds.)

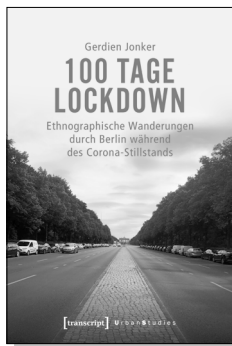
Curating (Post-)Socialist Environments

April 2021, 344 p., pb., ill.

40,00 € (DE), 978-3-8376-5590-2

E-Book:

PDF: 39,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5590-6



Gerdien Jonker

100 Tage Lockdown

Ethnographische Wanderungen durch Berlin während des Corona-Stillstands

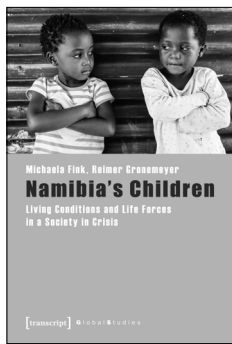
April 2021, 254 S.,

kart., Dispersionsbindung, 55 SW-Abbildungen

29,00 € (DE), 978-3-8376-5618-3

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5618-7



Michaela Fink, Reimer Gronemeyer

Namibia's Children

Living Conditions and Life Forces in a Society in Crisis

April 2021, 196 p., pb., col. ill.

35,00 € (DE), 978-3-8376-5667-1

E-Book:

PDF: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5667-5

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**