

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« (*rarakēh*) 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 taiwanische 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 Schweinefleisches 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 Todesquielen 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 geopferten 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 Großelternteile 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.

Urugroßelternschaft 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 Urgroßelternschaft, 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 Urgroßelternschaft 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 unberechtigterweise »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 Velo). 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 schweifen 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 regelmäßigen 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 aneztralen 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 festigen und (spirituelle) Gefahren abzuwehren. Auch versuchten sie, sich die *anito* vom Leibe zu halten, indem sie diesen mit Speeren und Ritualdolchen »drohten« (*anianniahin*).⁵⁶ Die bössartigen Geistwesen manifestierten sich damals wie heute auf manigfache 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 Befriedigung in der Kindheit und Jugend ist von essenzieller Bedeutung für die emotionale Entwicklung bei den Tao. Auch wenn sich die Lebensweise der Tao aufgrund eines andauernden und dynamischen sozialen Transformationsprozesses in den letzten Jahrzehnten gravierend verändert hat, ist der traditionelle Entwicklungspfad nach wie vor klar erkennbar, da bestimmte Sozialisationsmuster konstant geblieben sind und sich nur allmählich verändern. Die zu Beginn des Lebens erfahrene unregelmäßige oder mangelhafte Versorgung mit Nahrung und Kleidung sowie die bei der Gründung eines eigenen Haushaltes bestehende prekäre Wohnsituation bewirken in vielerlei Hinsicht, dass Heranwachsende aufgrund ihrer Vulnerabilität und ihres geringen 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 verschwindet, sondern im Verborgenen und Unbewussten weiterexistiert. Traumatische frühkindliche Erfahrungen, die in Form wiederkehrender affektiver Erregungszustände in die Körper der Tao eingeschrieben wurden (vgl. Quinn 2005), können unter bestimmten Umständen auch in späteren Lebensphasen reaktiviert werden. Dies ist

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 bössartige Geistwesen vor Metallklingen gleich welcher Art »fürchten« (*maniahey*).

57 In der traditionellen Zeit war das Unbekleidetsein der Kinder an sich kein »schambehafteter« (*masnek*) Zustand. Die Tao besaßen vor dem Kulturkontakt mit Japan und Taiwan ein anderes Verständnis 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« (*bētang*) auf, der im Laufe des Lebens sukzessiv durch den Erwerb »kulturellen Wissens« (*bēya*) 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 »gefremdet« (*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 achten. 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 *raraketh* 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 Erinnerungserinnerungen 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*-Verwandtschaft 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 Verwandtschaftsgruppe 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 Verwandtschaftsgruppen 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 Erinnerungserinnerungen kommt zu demselben Schluss.