



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

**Die Cou von Alishan, Taiwan.
Jäger und Krieger in Zeiten des Wandels**

Verfasserin

Bakk.phil. Sonja Peschek

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im März 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A307
Studienrichtung lt. Studienblatt:	Kultur- und Sozialanthropologie
Betreuer:	ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Hermann Mückler

Für Iris und Mona



Quelle: <http://www.csjh.tpc.edu.tw/>

中文感謝

首先我感謝阿里山的鄒族民眾。他們的熱情友好，對我所從事的研究的關心打開了我通向其民族文化，日常生活及其族群之門，而這一切都給予了我完成這個課題的決心與毅力。對此我將永生難忘。

我要特別感謝 Tefuye 頭目 Voyu É Peongsí 的女兒，公主 Sajungu。她給予我深入實際的榮幸並贈與我有生以來第一本關於鄒族語言及神話的書。而當時的我並不知道這一切於我的將來關之切切。我還要感謝 Moo Muknana 先生，一位鄒族老者。他讓我住在他位於 Laiji 的家，並給予了我及我后来的先生深厚的友情。他還給我講述許多鄒族神話故事及關於他的閱歷和他父輩之先見與此對於鄒族的思考。在此我感謝對我始終敞開大門的住 Tefuye 的 Pu 家庭。台灣大學地理研究所的鄒族助理教授 Tibusungu É Vayayana 博士，國立清華大學台灣文學研究所教授，國立台灣師範大學台灣文化及語言文學研究所教授，國立台灣史前文化博物館館長 Pasuya É Poiconu，他們用其友誼及學識給予了我在領域研究上的巨大貢獻。我也不能忘記國立科學博物館王嵩山教授，他毫不吝嗇的讓我與其共享了他的關於鄒族的研究成果。還有我的朋友李麗華女士和楊杰先生，通過他們的幫助開始了我的首次與原住民的接觸。

我感謝牧師 Anton Weber，他長期工作在鄒族教區，對鄒族這個民族有着顯著的關心，也對我總是有問必答。同樣我也感謝天主教輔仁大學的牧師 Luis Gutheinz，他諄諄教導我關於 peongsí 氏族故事的重要性。我感謝 Josef Szakos，他與我在山上的簡短講話幫我大開了了解鄒族氏族社會的大門。

我感謝我的導師 Univ.-Prof. Dr. Mag. Hermann Mückler，他讓我欣然接受了這個關於台灣鄒族的研究課題。在次我也感謝 Univ.-Doz. Prof. Dr. Helmut Lukas，他作為一個人類學者和語言學者對我的小科研課題給予了巨大的即時的幫助，他耐心的給我關於鄒族的延伸語言及社會體系上的說明。他的關心使我得到了巨大的進步並促使我完成了我的第一個課題樣本。

我也要感謝我的家庭，我先生和我的兩個女兒。他們用他們的耐心幫助我這個從事研究的妻子和母親。他們的無私奉獻也給予了我完成課題的前講動力。我也要感謝我的母親，她對我的及我的能力的從不間斷的信任。我還要感謝我的朋友們，通過他們對鄒族的興趣及對我不時的關於鄒族的提問使得他們有可能業以成為鄒族的研究專家。

Danksagung

An erster Stelle möchte ich mich bei den Cou von Alishan bedanken. Ihr Interesse an meiner Forschung und die Herzlichkeit und Freundlichkeit mich in den Bergen aufzunehmen, mir den Zugang zu ihrer Kultur und Gesellschaft und ihren Aktivitäten zu ermöglichen, hat mir den Willen und die Ausdauer geschenkt, diese Diplomarbeit fertig zu stellen. Darüber hinaus werde ich diese Zeit mein Leben lang in meinem Herzen tragen.

Besonders bedanke ich mich bei der Tochter des Häuptlings Voyu É Peongsi von Tefuye, Prinzessin Sajuŋu. Sie erwies mir die Ehre mich mit den Fragen zu ihrem Volk vertraut zu machen und überreichte mir mein erstes Buch zu Sprache und Mythen der Cou, noch bevor ich selbst wusste, dass diese Begegnung meinen künftigen Weg vorzeichnete. Im Weiteren bedanke ich mich bei Herrn Moo Muknana, einem Älteren der Cou, der mich bei seiner Familie in Laiji wohnen ließ, mir und später auch meinem Mann Harald seine ganze Freundschaft entgegenbrachte und mich stets durch Erzählungen und Mythen zu Kultur, Geschichte sowie zu dem Reflektieren der Cou auf ihre Erfahrungen und auf jene ihrer Väter versorgte. An dieser Stelle bedanke ich mich auch bei der Familie Pu von Tefuye, deren Haus immer für mich offen war. Die Cou-Stammesangehörigen Ass. Prof. Dr. Tibusungu É Vayayana vom Institut für Geografie an der Taiwan Normal University und Prof. Pasuya É Poiconu, Direktor des National Museum of Prehistory, Institut für Literatur Taiwans an der National Qing Hua University sowie Institut für Kultur, Sprachen und Literatur Taiwans an der National Taiwan University, die mir beide mit ihrer Freundschaft und ihrem Wissen immer weiterhalfen und maßgebend zum Erfolg meiner Feldforschung beitrugen. Nicht zu vergessen, meinen Dank an Prof. Wang Song Shan vom National Museum of Natural Science, der die Ergebnisse seiner intensiven Forschung zu den Cou auch mir zukommen ließ. Ich möchte mich bedanken bei meinen taiwanesischen Freunden Frau Li Li Hua und Herrn Yang Jie, die grundlegend an meinem Erstkontakt mit den Ureinwohnern Taiwans beteiligt waren.

Ich danke Pater Anton Weber, dem langjährigen kirchlichen Betreuer der Cou-Gemeinde, dessen tiefes Interesse an diesem Volk ganz außerordentlich war und der immer ein offenes Ohr für meine Fragen hatte. Ebenso danke ich Pater Luis Gutheinz von der katholischen Furen Universität, Taiwan, der sich lange Zeit nahm, um mir die Wichtigkeit der Familiengeschichte des peongsi-Klans näher zu bringen. Ich danke Rev. Dr. Josef Szakos, der mir in einem kurzen Gespräch in den Bergen die Augen öffnete für die Zusammenhänge im soziopolitischen System der Cou.

Ich bedanke mich bei meinem Betreuer ao.Univ.-Prof. Dr. Mag. Hermann Mückler, der mein Diplomthema zu der indigenen Gruppe der Cou von Taiwan mit Freude und Interesse annahm. An dieser Stelle möchte ich auch Univ.-Doz. Prof. Dr. Helmut Lukas danken, dessen großartige Betreuung einem kleinen Studienlehrgang gleichkam, der sich stets die Zeit nahm, sich im Besonderen als Ethnologe und Linguist mit der Thematik der Sprachverwandtschaft und des Sozialgefüges der Cou auseinanderzusetzen. Sein reges Interesse gab mir starken Aufschwung und ermöglichte erst eine erfolgreiche Fertigstellung meiner Diplomarbeit.

Mein innigster Dank gilt meiner Familie, meinem Mann und meinen beiden Kindern, die viel Geduld mit der forschenden Ehefrau und Mutter aufbrachten und mich immer unterstützten, die Arbeit voranzutreiben. Nicht zuletzt bedanke ich mich bei meiner Mutter für ihren ungebrochenen Glauben an mich und meine Fähigkeiten. Danke auch meinen Freunden, die durch ihr Interesse und im Laufe der vielen Erläuterungen meinerseits zu den Cou und meinem Diplomthema vermutlich selbst schon Experten geworden sind.

Die Cou von Alishan

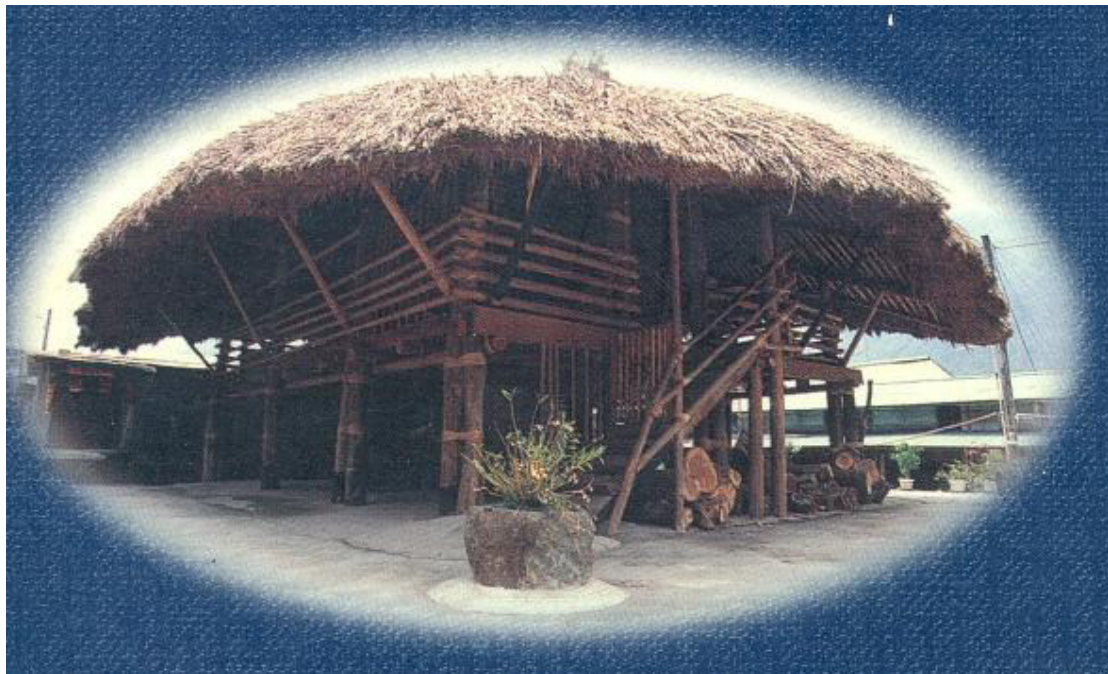


Cou-Älterer in traditioneller Kleidung, Alishan, Taiwan 1997.
Foto: © Sonja Peschek

Kopfschmuck des Häuptlings



Männerversammlungshaus



Beide Fotos © aus: Dabang Guoxiao (ed.) „Coyu jianyi zidian.“ [Einfaches Wörterbuch zur Sprache.], Jiaiy xian, Alishan xiang, Taiwan.1996. 達邦國小(編印): 鄒語簡易字典。嘉義縣阿里山鄉, 台灣, 1997.

INHALT

DANKSAGUNG chinesischsprachig
DANKSAGUNG deutsch

1. QUELLENLAGE.....	10
2. FORSCHUNGSSTAND.....	13
3. METHODE.....	16
4. EINFÜHRUNG.....	19
4.1. Stammesname.....	20
4.1.1. cou.....	20
4.1.2. jata-tiskova und ts'mufeuta-tseoa.....	20
4.1.3. cou oder auch cao.....	21
4.2. Sozialgefüge.....	21
4.2.1. Größte soziale Einheit – hosa.....	21
4.2.2. Soziale Rangordnung im politischen System der Cou.....	21
4.2.3. Deszendenzmodus.....	22
4.2.4. Verwandtschaftsstruktur.....	26
4.2.4.1. Referenzterminologie.....	28
4.2.5. Männerhaus – kuba.....	29
4.2.6. Kriegeritual – mayasvi.....	30
4.3. Religion.....	30
4.3.1. Schamane – joifo.....	31
4.3.2. Kontakt mit den westlichen Religionen.....	31
4.3.2.1. Presbyterianische Kirche.....	31
4.3.2.2. True Jesus Church.....	32
4.3.2.3. Katholische Kirche.....	33
4.4. Sprache und Herkunft.....	33
5. ORALTRADITION.....	36
5.1. Übersetzung der Cou-Mythe „Sonne, Mond abschießen“ 射日月神.....	36
5.1.1. Nevskij - Mythe „Wazimei schießt den Mond ab“ 瓦子梅射月.....	36
5.1.2. Pu - Mythe „Sonne, Mond abschießen“ 射日月神話.....	36
5.2. Inhaltsanalyse	37
5.2.1. Nevskij und Pu 浦忠成.....	37
5.2.2. Japaner und Cou.....	38
5.2.3. Cou-Untergruppen.....	39
5.2.3.1. Saarua.....	39
5.2.3.2. Kanabu.....	39
5.2.4. Tiefere Betrachtung zum Inhalt.....	40
5.2.5. Die Mythe und ihre Aspekte.....	43
5.2.5.1. Klansystem.....	43
5.2.5.2. Hebung des Himmels.....	44
5.2.5.3. Person des Schützen.....	44
5.2.5.4. Handlungsfähigkeit.....	45
5.2.5.5. Personifizierung der Gestirne.....	46
5.2.5.6. Erklärung von Himmelsphänomenen.....	47
5.2.5.7. Vermehrung der Menschen.....	47
5.2.5.8. Jagdgerät.....	47
5.2.5.9. Fernwaffe.....	48

5.2.5.10.	Eisengerät.....	49
5.2.5.11.	Finsternis.....	50
5.2.5.12.	Opferzeremonien.....	51
5.2.5.13.	Ursprung der „Sonne, Mond abschießen Mythe“.....	52
5.2.6.	Zuordnung und Typologisierung.....	52
5.2.6.1.	Die tragenden Elemente der Mythe.....	52
5.2.6.2.	Identitätsbekundung eines Ethnos.....	54
5.3.	Zusammenfassung.....	56
5.3.1.	Oraltradition, Verschriftlichung und Bedeutung für die Cou.....	56
6.	INTEGRIERUNG IN DIE CHINESISCHE GESELLSCHAFT.....	61
6.1.	Die Wu Feng Legende 吳鳳故事.....	61
6.1.1.	Zur historischen Person des Wu Feng.....	61
6.1.1.1.	Biographische Skizze.....	61
6.1.1.2.	Vermittler zwischen Han und Cou.....	61
6.1.1.3.	Eintreten gegen die Kopfjagd der Cou.....	62
6.1.1.4.	Das Rätsel um seinen Tod.....	62
6.2.	Entwicklung des Wu Feng Mythos.....	63
6.2.1.	Mündliche Überlieferung.....	64
6.2.2.	Erste Aufzeichnungen.....	64
6.2.2.1.	Das Gedicht „Hai Yin Shi“ 海音詩 von Liu Jia Mou 劉家謀.....	64
6.2.2.1.1.	Der Kommentar von Liu Jia Mou (Übersetzung).....	64
6.2.2.2.	Erste amtliche Aufzeichnung.....	65
6.2.3.	Mythos mit politischer Funktion.....	65
6.2.3.1.	Die japanischen Kolonialherren.....	65
6.2.3.2.	Die nachkoloniale Hanregierung.....	66
6.2.3.3.	Einzug der Wu Feng Legende in die Lehrbücher.....	67
6.3.	Analyse eines Zerrbildes	69
6.3.1.	Darstellung und Rolle der Kopfjagd in der Wu Feng Legende.....	69
6.3.2.	Funktionen eines Mythos.....	71
6.3.3.	Mythodologische Analyse.....	71
6.3.3.1.	Mythos und Film.....	72
6.3.4.	Zusammenfassung der Analyse.....	73
6.4.	Identität und Stigma.....	75
7.	GLOBALISIERUNG.....	79
7.1.	Fremdherrschaft.....	79
7.1.1.	Pazifikkrieg.....	79
7.1.1.1.	Erfahrungen.....	79
7.1.1.1.1.	Wu Yi De (Cou) 武義德.....	79
7.1.1.1.2.	Wu Qing Shi (Cou) 武青世.....	80
7.1.2.	Übernahme durch die chinesischen Nationalisten.....	81
7.1.3.	Zusammenfassung.....	82
7.2.	Richtigstellen (正名).....	83
7.2.1.	Mayasvi.....	83
7.2.2.	Tsou • Idipasi 鄒•伊底帕斯.....	84
7.2.3.	Tsou Adoana	85
7.2.4.	Sprachpolitik	86
7.2.4.1.	Die Qingzeit.....	86
7.2.4.2.	Die japanische Kolonialzeit.....	86
7.2.4.3.	Die Zeit der chinesischen Nationalisten.....	86
7.2.4.4.	Die deutschsprachige Mission.....	87

7.2.4.5. Förderung der Cou-Sprache.....	88
7.2.4.6. Workshop zur Cou-Sprache.....	88
7.3. Netzwerke.....	89
7.3.1. YZM-Bewegung	89
7.4. Zusammenfassung.....	92
8. RESÜMEE.....	95
9. APPENDICES	97
9.1. Bibliographische Angaben.....	97
9.1.1. Westlichsprachige Quellen.....	97
9.1.2. Chinesischsprachige Quellen.....	99
9.1.3. Internetquellen.....	102
9.1.4. Weiterführende Literatur zu Cou-Sprache.....	104
9.2. Karten und Darstellungen.....	105
9.2.1. Moderne Unterteilung der austronesischen Sprachfamilie.....	105
9.2.2. Austronesische Sprachfamilie nach P.W.Schmidt.....	106
9.2.3. Bellwood: The Austronesian Dispersal and the Origin of Languages...	106
9.2.4. Tabelle: Phonetik zur Cou-Muttersprache.....	107
9.2.5. Siedlungsgebiet Karte 1.....	108
9.2.5. Siedlungsgebiet Karte 2.....	109

ZUSAMMENFASSUNG chinesischsprachig

LEBENS LAUF

1. QUELLENLAGE

Die Quellen zu vorliegender Arbeit stammen zum Großteil aus Taiwan, wo ich diese im Rahmen meines Forschungsaufenthaltes (1997) zur Erhebung von Datenmaterial zu den Cou gesammelt habe. Es ist allerdings zu erwähnen, dass in diesem kleinen Rahmen einer Diplomarbeit nicht das gesamte gesammelte Material zum Zuge kommen konnte. Dies gilt ebenso für das in Wien, beziehungsweise Mödling bei Wien, gefundene Quellenmaterial. Zu dem Quellenmaterial aus Taiwan ist zu sagen, dass der überragende Großteil in chinesischer Sprache gehalten ist. Zumeist handelt es sich um von den Cou selbst verfasste Bücher, Artikel oder Zeitschriften.

Der restliche, wesentlich kleinere Teil meines Quellenmaterials, entstammt meiner ersten Materialsuche in Wien, welche ich als Vorarbeit für meinen Forschungsaufenthalt in Taiwan leistete. Bis auf die Forschungsarbeit des deutschen Sinologen und Ethnologen Thomas O. Höllmann, welche fünfzehn Jahre vor meinem oben erwähnten Aufenthalt entstand, erwies sich das Ergebnis dieser ersten Materialsuche in Wien als alles andere als befriedigend. Obgleich die Mission des Steyler Ordens, Societas Verbi Divini (SVD), die Cou-Gemeinde von Alishan betreute, stellte sich auch das Ergebnis der Recherche in St.Gabriel, Mödling bei Wien, als derart mager dar, dass sich damals sogar die Frage stellte, ob eine Suche nach Material zur Datengewinnung über das Volk der Cou vor Ort in Taiwan möglicherweise nicht ebenso unbefriedigend sein würde. Bei meiner Arbeit sollte es sich weder um die Aufarbeitung von Verganem im Sinne der Arbeit eines Historikers noch um die Aufzählung historischer Fakten und Daten handeln. Vielmehr wollte ich die aktuelle Situation der Cou erforschen, die Geschichte wie sie sich heute für dieses Volk darstellt und wie sie selbst über ihre Geschichte reflektieren. Insofern war das in Wien recherchierte Material für die mir vorschwebende Thematik entweder nicht geeignet oder schlicht zu veraltet. An dieser Stelle möchte ich aber dennoch das Werk von Ambros Rust erwähnen, und jenes von Alois Pache, wodurch ich überhaupt den Hinweis auf St.Gabriel und im Weiteren die Mission in Alishan gefunden hatte. In jedem Fall sind diese beiden Werke lesenswert, will man sich auf eine Forschung zu den Mythen der Cou vorbereiten.

Eine Ausnahme bildet die Dissertation des deutschen Ethnologen und Sinologen Michael Rudolph, welchen ich im Zuge einer Lehrveranstaltung zu Taiwan (2006) am Sinologieinstitut der Universität Wien kennen lernte und dessen Forschung über die

Indigenen Taiwans mir mehr als hilfreich war für das Verständnis der Zusammenhänge zwischen den indigenen Gruppen Taiwans, der Ureinwohnerbewegung, dem Staat und den lokalen Kirchen.

Zu dem von den Cou stammenden Quellenmaterial zählen die wissenschaftlichen Publikationen des Literaturwissenschaftlers Pasuya Poiconu (chin.Name: Pu Zhong Cheng 浦忠成), des Geografen Tibusungu E'Vayayana, auch Tibusungu E'Peongsi, (chin.Name: Wang Ming Hui 汪明輝) und des Sinologen und Volksschullehrers in den Bergen Tibusungu'E Poiconu (chin.Name: Pu Zhong Yong 浦忠勇). Zum Quellenmaterial der taiwanesischen Nicht-Cou Wissenschaftler, zählen Werke des Sozial- und Kulturanthropologen Wang Song Shan (王嵩山), welcher sich außergewöhnlich tiefgehend mit den Cou befasst, weiters die Arbeiten der Academia Sinica zu (ethno)historischen Fragen sowie jene des Ethnologen Li Yi Yuan (李亦園) zur Wu Feng Legende. Hier sind auch die theoretischen Beiträge von Lin Heng Li (林衡立) oder jene von Alvin Poussaint und Gertrude Whipple¹ anzuführen, welche sich mit der Tradierung verfälschter Bilder über indigene Völker oder Gruppen befassen, beziehungsweise die Auswirkungen von legendenhaften Darstellungen Indigener in den Lehrbüchern der USA aufzeigen.

Unterstreichen möchte ich das Werk des russischen Linguisten und Ethnologen N.A. Nevskij, welcher 1927 zu den Cou nach Alishan kam und dort nicht nur die Mythen erstmals in Cou-Sprache aufzeichnete, sondern zu diesem Zwecke auch eine eigene Umschrift zur Cou-Sprache schuf und so die Unterschiede zu den bislang japanischen Aufzeichnungen sichtbar machte.

Im Weiteren fügen sich hinzu Berichte, Zeitungs- und wissenschaftliche Artikel, Papers und Dokumente aus dem Internet, sowohl chinesisches- wie auch westlichsprachig. Sie befassen sich noch außerdem mit ethnologischen Theorien, den Menschenrechten und tribalen Völkern, der Mission auf Taiwan, mit der Außenpolitik im Zusammenhang mit den Aktivitäten der Ureinwohner Taiwans, beziehungsweise den Cou, weiters mit der Sprache, allerdings nicht im linguistischen Sinn, sondern hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Cou und ihres Bezuges zur Entwicklung einer Schrift zur Cou-Sprache.

¹ a) Poussaint, Alvin: "What Student Perceive. Introduction." U. S. Commission on Civil Right, Clearinghouse Publication No.24, Washington D.C., 1970. b) Whipple, Gertrude: „Appraisal of City School Reading Program." Detroit Public School, Language Education Department, Detroit. 1963. Beide In: (Li Yi Yuan 1992).

Bis auf die Cou selbst betreffende Theorien und wissenschaftliche Aussagen, wird der theoretische Rahmen von Werken westlicher Forscher gebildet. Einen großen Teil nehmen diese Forscher im Bereich der Mythodologie und in der Thematik um die Globalisierung ein. Im Bereich der mythodologischen Analyse wären da: Frauke Gewecke, deren - auf den ersten Blick weit entfernt scheinendes - Beispiel der Kubanischen Revolution und Mythen als Begründungs- und Beglaubigungsrede wesentlich zu meiner Analyse, sowohl der oraltradierten *Sonne, Mond abschießen Mythe* als auch der *Wu Feng Legende*, beiträgt. Zu dieser Aufgabe der Analyse finde ich auch unterstützende Theorien bei Karl-Heinz Kohl, Mark Münzel, Wilhelm Mühlmann, Ivan Strenski und seinem Werk *Malinowski and the Work of Myth*, weiters in den der empirischen, ethnologischen Arbeitsweise im Feld entstammenden Theorien von Bronislaw Malinowski (Strenski 1992) und Raymond Firth (Mader 2008) sowie Claude Levi-Strauss.

Die Ethnologen der Wiener Kultur- und Sozialanthropologie finden ihren Einzug in meine Arbeit, zumeist wenn es um die Frage von Begriffsdefinitionen aus der Ethnohistorie oder aus der Mythodologie geht. Zu nennen sind hier Elke Mader, Karl R. Wernhart, Helmut Lukas. Nicht zu vergessen das Gespräch mit dem deutschen Pater Anton Weber (SVD), dem langjährigen Missionar bei den Cou in Alishan. Ihm verdanke ich einen Bericht, der unter anderem Aufschluss gibt über die Problematik um den Mutterspracheunterricht in Zusammenhang mit der kulturellen Identität der Cou im heutigen Taiwan.

Die Auswahl meines Quellenmaterials steht auch in der Abhängigkeit zu meinen Sprachkenntnissen. So musste ich aufgrund meiner fehlenden Japanischkenntnisse, in dieser Sprache verfasste Werke ausschließen.

In vorliegender Arbeit befindet sich noch eine wesentlich größere Anzahl an Quellenmaterial. Die entsprechenden Literaturangaben finden sich in den Fußnoten und in der Bibliographie.

2. FORSCHUNGSSTAND

1. Japanische und nationalchinesische Forschung

Allgemein zur Qualität der japanischen und chinesischen Forschungsergebnisse ist festzuhalten, dass diese, den Tendenzen ihrer Zeit unterliegend, die ethnozentristische Sichtweise der kulturell dominanten Beherrscher widerspiegeln. So sind die japanischen Ergebnisse von Akkulturation geprägt, und zwar insofern, dass die Forscher ihr Augenmerk auf den Indigenen als Akkulturationsobjekt² (Höllmann 1982:8) legen, darauf abzielend, die Gruppe der „Primitiven“ alsbald zu zivilisieren und in die japanische Gesellschaft und Kultur einzugliedern. Passend an dieser Stelle zu erwähnen, der *Report on the Control of the Aborigines in Formosa* des Government of Formosa von 1911. In Englisch gehalten, reagierte die japanische Kolonialmacht auf die Vorwürfe seitens ausländischer Regierungen aufgrund der kolonialen Verhaltensweise der Japaner gegenüber den taiwanesischen Bergvölkern (Yi 2002:10). Die chinesischen Ergebnisse sind wiederum von der Intention geleitet, die Barbaren auch ihres folkloristischen Beiwerks zu entledigen, um diese ehestmöglich einer Sinisierung zu unterziehen (vgl. Höllmann 1982).

Mit Höllmanns Gesamtdokumentation (1982) liegt uns eine der ersten, wenn nicht die erste überhaupt, westliche Forschung zu den Cou vor, aus der weder die Forderung nach kultureller Umerziehung spricht, noch die unter den Ethnologen so weit verbreitete Liebeserklärung an einen gerade zugrunde gehenden edlen Wilden.

Die ersten wissenschaftlich seriösen Hinweise auf die Cou als indigene Gruppe oder eben als Ureinwohnervolk Taiwans gibt es Mitte des 17.Jahrhunderts. Es ist dies die Zeit der beginnenden Globalisierung Taiwans, als die bevölkerungsstatistischen Aufzeichnungen der Holländisch-Ostindischen Company auf Ortsnamen im Cou Siedlungsgebiet hinweisen. Sie tauchen zu Beginn des 18.Jahrhunderts in den chinesischen Chroniken auf, allerdings in anderer Transkribierung und daher schwer wieder zu erkennen. So werden unter dem Begriff „Alishan-Barbaren“ diverse voneinander unterschiedliche Benennungen angeführt, die teilweise mit jenen der Bunun vermischt wurden (Höllmann 1982:6). Die Bezeichnung „Tsou“ tritt das erste Mal in den Anfängen einer wissenschaftlichen Dokumentation der

² Anm: siehe auch das von den Cou stark kritisierte Werk Segawas: Kano, Tadao und Segawa, Kokichi: „An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines.“ Tokyo, Maruzen Comp.Ltd. . 1956. Kritik erteilte Segawa, da er nach dem Wushe-Zwischenfall seine Arbeit über die Siedlungen der Bergvölker der japanischen Regierung zur Verfügung stellte, als diese mit Umsiedlungsmaßnahmen und einem tödlichen Angriff auf die Atayaldörfer, bei dem über 1000 Atayal den Tod fanden, auf den Angriff des Häuptlingssohns Mona Ludao, bei dem 136 japanischen Polizisten starben, antworteten (Yi 2002:10f) und (Rudolph 2003:127f).

Japaner zur Zeit der Besetzung Taiwans auf. Neben Zoologen, Botanikern und Geographen wurden aus dem kaiserlichen Japan auch Ethnologen nach Taiwan entsandt (Höllmann 1982:6). Die ersten Feldforschungen setzen erst später ein. Es sind die Japaner U. Mori und R. Torii, die in der damaligen Feldforschung auf Taiwan ethnographische Pionierarbeit leisteten, da sie die Cou durch zahlreiches Bildmaterial dokumentiert hatten. Mit System wurde in der wissenschaftlichen Untersuchung der indigenen Landschaft Taiwans erst um 1900 vorgegangen. So ermöglichte die 1901 gegründete Kommission zur Erforschung taiwanesischen Brauchtums *Rinji taiwan kyukan chosa-kai* (Höllmann 1982:7) in den Jahren 1909 und 1919 eine groß angelegte Erforschung der indigenen Gruppen Taiwans. Publiziert wurde das gesammelte Material in 3 Reihen zu 24 Bänden zwischen 1913 und 1921. Ein, obgleich folkloristisch angelegt, durch besondere Erwähnung herausragendes Werk ist die 1915 erschienene Monographie im, von Y. Sayama editierten *Banzoku chosa hokokusho*. Hierin finden sich auch die Cou-Untergruppen der Saaroa und der Kanakanabu dokumentiert. Die gemeinsame Edition *Taiwan takasagazoku keito shozoku no kenkyu* von N. Utsurikawa, N. Miyamoto und T. Mabuchi sowie die einzelnen Werke des letztgenannten, stellen die ersten wissenschaftlich relevanten Arbeiten zur Geschichte und Sozialstruktur. Unverzichtbar ist hier die englischsprachige Kompilation von Frank M. LeBar, der die Ergebnisse der japanischen Forschung zu den indigenen Völkern Taiwans aufnimmt und dem westlichsprachigen Forscher zugänglich macht.

Als Forschungsergebnisse zu den Cou aus den früheren Tagen der chinesischen Nationalisten ist lediglich das *Ts'ao-tsu p'ien* zu nennen. Nach langer redaktioneller Aufarbeitung erschien im Jahre 1952 das, bislang als Standardwerk geltende, Ergebnis der chinesischen Forscher Hui Lin, Yü Chin-ch'üan und Lin Heng Li. Das darin erläuterte Verwandtschafts- und Gesellschaftssystem war auch Quelle für die Magisterarbeit Höllmanns im Jahre 1976. (Höllmann 1982:7). Linguistische Werke hingegen, gab es damals³ wie heute, in reichem Maße. Aus den Anfängen der chinesischen Nationalregierung auf Taiwan sind hier die Forscher Tung T'ung und S. Tsuchida zu erwähnen (Höllmann 1982:8).

2. Westliche Forschung:

In neuerer Zeit füllen sich die Recherchequellen mit Werken zur Cou-Sprache. Abgesehen von den mir verschlossenen japanischsprachigen Werken, findet man in Taiwan ein wahres Sortiment an Material zur Cou-Sprache. Sicherlich bedingt durch die von N.A. Nevskij einst begonnene Entwicklung einer Verschriftung der Cou-Sprache sowie der Kompilation eines

³ siehe auch Asai, E.: „Some Observations on the Sedik Language of Formosa.“ Reprinted from the *Philologica Orientalis*, I, 1934.

Wörterbuches zur Cou-Sprache, auch bedingt durch die in den letzten zwanzig Jahren sich auf Druck der indigenen Bewegung in Taiwan verändernden Sprachpolitik der chinesischen Regierung auf Taiwan sowie bedingt durch die Förderung der Popularisation dieser Sprache durch entsprechende Aktivitäten der Cou-Elite, befasst sich die linguistische und ethnologische Abteilung der Academia Sinica unter anderem in Kooperation mit taiwanesischen und westlichen auf Taiwan lebenden Linguisten mit der Erforschung der lokalen austronesischen Sprachen, inklusive der Cou-Sprache. Wichtige Arbeiten hierzu gibt es von dem ungarischen, deutschsprechenden Pater Josef Szakos, der an einem Cou-Englisch-Wörterbuch arbeitet. Ihm verdankt man zahlreiche Tonbandaufnahmen des chiefs der Cou sowie eine Reihe an Arbeiten zur Cou-Sprache. Letzteres gilt auch für die Französin und Angehörige der Academia Sinica Elizabeth Zeitoun. Beide arbeiten eng mit den Cou zusammen. Auch dem ambitionierten, deutschen, der Cou-Sprache mächtigen Pater Anton Weber (SVD) war es gelungen, gemeinsam mit Rev. Josef Szakos ein Wörterbuch zusammenzustellen, das jedoch bislang nicht publiziert wurde.

3. Die moderne westliche Forschung

In der modernen westlichen ethnologischen Forschung nicht wegzudenken sind die Ergebnisse des deutschen Ethnologen Michael Rudolph. Sein Werk gilt zwar nicht vornehmlich den Cou, jedoch ist seine Forschung zu den Riten und der Beziehung der Ureinwohner zu der Indigenenpolitik und der Ureinwohnerbewegung Taiwans absolutes Muss, will man die Situation und Entwicklung auf Taiwan verstehen.

3. METHODE

Nach einer kurzen Einführung in die traditionelle Gesellschaft, Geschichte und Kultur der Cou mit Schwerpunkt darauf, wie sich diese heute darstellt, teilt sich meine Arbeit in die drei großen Abschnitte: Oraltradition, Integrierung in die chinesische Gesellschaft und Globalisierung.

1. Oraltradition

In diesem Kapitel werde ich der Frage nachgehen, welche Bedeutung die, traditioneller Weise oraltradierten Mythen für die Cou besitzen. Anhand ihrer *Sonne, Mond abschießen Mythe* werde ich versuchen, die Bedeutung herauszuarbeiten. Nach einer ersten Durchleuchtung der Mythe nach ihren Bausteinen, unter anderem unter Miteinbeziehung verwandter Mythen beziehungsweise der unterschiedlichen Versionen der Cou-Untergruppen Saaroa und Kanakanabu sowie der japanischen und der von N.A. Nevskij aufgezeichneten ersten „Versionen“ in Cou-Sprache, möchte ich die sodann ersichtlich gewordenen sogenannten „tragenden Elemente“ einer mythologisch-ethnologisch angelegten Analyse unterziehen. Diese Analyse wird unter der Zuhilfenahme relevanter Theorien aus der Ethnologie sowie unter Berücksichtigung der Darstellungen durch die Cou selbst durchgeführt.

Aus dem einfachen Grund der Selbstdarstellung eines lange Zeit unterdrückten Volkes Raum zu bieten, möchte ich nicht auf die Gelegenheit verzichten eine kleine Anzahl ihrer Mythenaufzeichnungen aus dem Chinesischen zu übersetzen, sie in Anlehnung an von den Cou selbst erstelltem Quellenmaterial zu erforschen und so ihren Inhalt und ihre Erforschung der deutschsprachigen Ethnologie zugänglich zu machen.

2. Integrierung in die chinesische Gesellschaft

Die Basis dieses Kapitels bildet die *Wu Feng Legende*. Ich werde die Entwicklung dieser Legende vom Gedicht über ihre „Phase der Vergöttlichung“ hin bis zum politischen Werkzeug für die Fremdherrscher Japan und Nationalchina (GMD) aufzeigen. Der diskriminierende Charakter dieser Mythe und das Stigma, mit welchem die Cou dadurch belegt wurden, werden im Werdegang der *Wu Feng Legende* sichtbar. Die Frage nach dem Reflektieren der Cou auf diese, zu einem Teil ihrer Geschichte konstruierten Legende soll im Kapitel Globalisierung geklärt werden. Auch hier werde ich sowohl auf die ethnologischen Theorien als auch auf die Darstellungen der Cou in ihren eigenen Publikationen zurückgreifen.

3. Globalisierung

Hier präsentieren sich die Zeit der Fremdherrschaften und die Kontakte mit den von außen gekommenen Völkern seit den Anfängen des 16. Jahrhunderts und ihren Auswirkungen für die Cou. Ebenso die Art und Weise in welcher diese Gruppe Menschen (*cou atoana*: „Wir, diese Gruppe Menschen.“) auf ihre Geschichte und jene ihrer Väter reflektiert. Hierzu werde ich die Aktivitäten der Cou beleuchten und versuchen diese in Bezug zu den Basiswerten der Ethnie Cou zu setzen. Gemeint sind hier jene Werte, welche der kulturellen Identität der Cou als Gruppe grundlegend sind. Diese, in den Kapiteln Oraltradition und Integrierung in die chinesische Gesellschaft bereits an die Oberfläche getreten, sollen nun nicht nur in Bezug zum soziopolitischen Umfeld der Cou und dessen Einwirkung auf diese gestellt werden, sondern auch in Hinblick auf die Akteure und deren Beziehung sowohl zur hanchinesischen als auch zu jener des eigenen Volkes untersucht werden. Um die kulturelle Dynamik in einer Zeit des Wandels besser betrachten zu können, widme ich mein Augenmerk der Zeit des „japanischen“ Pazifikkrieges, wozu ich zwei, von der Academia Sinica durchgeführte Interviews mit Cou-Stammesangehörigen heranziehe, sowie im Weiteren der Zeit der Übernahme Taiwans durch die chinesischen Nationalisten vom Festland.

Von der Entwicklung der Ureinwohnerbewegung im Taiwan der 70er und 80er Jahre nicht unbeeinflusst, befinden sich auch die Cou im Austausch mit einerseits den anderen indigenen Völkern Taiwans und andererseits dem herrschenden politischen Apparat. Die Herausbildung einer aktiven und ambitionierten jungen Elite bringt den Cou einen neuen Zugang zur Aufarbeitung ihrer Situation und Möglichkeiten des Herangehens an Lösungen für die Probleme der Cou als Gruppe wie als Einzelner. Deshalb werde ich im Abschnitt *Richtigstellen* (正名) der Aktualität Folge leisten und anhand einiger ausgewählter Beispiele, die da sind: die Mayasvizeremonie, das in Cou-Sprache gehaltene Stück *Tsou • Idipasi* (Ödipus) und die coueigene Zeitschrift „*Tsou adoana*“, die Bedeutung der Ureinwohnerbewegung für die Cou aufzeigen.

Da sich die Cou-Sprache und ihre Verschriftlichung als der Stützpfeiler der modernen Cou-Ethnie ausweist, werde auch ihr einen gesonderten Abschnitt widmen. Thema wird hier die Sprachpolitik unter den Japanern und unter den Hanchinesen sein, weiters die Problematik um den Muttersprachenunterricht und in diesem Zusammenhang auch die Mitwirkung der kirchlichen Mission in Alishan und schließlich die Förderung der Cou-Sprache.

Ein wichtiger Punkt in dieser modernen Zeit ist die Vernetzung der Cou zu der Ureinwohnerbewegung, den indigenen Völkern Kanadas und des Pazifiks, der presbyterianischen wie der katholischen Kirche, der Gelehrtenwelt, zu Institutionen auf Regierungsebene und natürlich zu den Stammesmitgliedern des eigenen Volkes. Hierzu gibt es den gesonderten Abschnitt *Netzwerke*.

Ziel des Kapitels *Globalisierung* ist es, die Ergebnisse der vorangegangenen Kapitel *Oraltradition* und *Integrierung in die chinesische Gesellschaft* mit der Moderne in Zusammenhang zu bringen, um schließlich die Kultur der Cou wie sie sich in Zeiten des Wandels präsentiert, betrachten und verstehen zu können.

4. Allgemeines:

Aufgrund der in der Literatur so verschiedenen *Transkriptionsweisen* chinesischer Namen und Bezeichnungen, habe ich mich entschlossen, diese immer in der Form anzugeben, wie sie in der jeweiligen Literatur vorkommt. Zur Schreibweise der Bezeichnung Cou (Volk) und verwende ich durchwegs die neueste Schreibweise mit „C“ anstelle des zumeist vorkommenden Wortbeginns „Ts“ (Wade Giles Umschrift) oder „Z“ (Pinyin Umschrift). Lediglich, wenn es sich um Literatur oder Auszüge daraus handelt, behalte ich die dort verwendeten Schreibweisen bei.

Zur besseren Veranschaulichung möchte ich die letzten Seiten dieser Arbeit mit Anhängen (*Appendices*) zu den Themen der indigenen Landschaft und des Siedlungsraumes in Taiwan, sowie eine aktuelle Tabelle zur Umschrift der Cou-Sprache und einigen Karten zur austronesischen Sprachverwandtschaft der indigenen Völker Taiwans versehen.

4. EINFÜHRUNG

Allgemeine Daten

Nach der mündlichen Überlieferung haben die Vorfahren der Cou von Alishan auf Grund von Hochwasser ihren ursprünglichen Lebensraum verlassen und sind mit dem Wild in die Höhen des Jadeberges gewandert. Als das Wasser zurückging, stiegen sie die Berge wieder herunter und gründeten vor etwa 400 Jahren das Stammdorf Tefuye (vgl. auch Jiayi xian alishan xiang xianggongsuo 1997:2-2; vgl. auch Hung und Ho 2006). Die moderne *Archäologie* datiert die archäologischen Funde in der Region Alishan mit 4500 v.Chr. (red marked pottery) (Hung und Ho 2006).

Der heutige *Siedlungsraum* der Nördlichen Cou (北鄒) befindet sich in den Bergen der Gemeinde Alishan im Bezirk Jiayi, im Zentralgebirge Taiwans. Ihr Siedlungsgebiet im Gebirge Alishan liegt auf einer Höhe von etwa 2000m, das Jagdgebiet der Cou liegt zwischen 100 – 2000m und höher. Der, östlich an den Cou-Siedlungsraum angrenzende, Jadeberg *patunguanu* (玉山) hat eine Höhe von knappen 4000m. Die Ansiedlung der Nördlichen Cou teilt sich in die beiden Stammesgebiete Dabang und Tefuye auf, sie zählen heute acht Dörfer. Die Cou siedeln entlang der lokalen Flüsse, zwischen 800 – 1000m Seehöhe (Jiayi xian alishan xiang xianggongsuo 1997:2-2).

Wie in früheren Zeiten, ist die *Jagd* noch immer die Hauptnahrungsquelle, in kleinerem Ausmaß auch das Frischwasserfischen. Die traditionelle *Wirtschaftsform* ist die Brandrodung (*slash and burn*). In neueren Zeiten kam der Ackerbau hinzu, hier ist neben der Süßkartoffel die Hirse (*havai*) das wichtigste Anbaugut, letzteres verfügt auch über einen hohen rituellen Wert. Weiters anzuführen sind hier die Mohrenhirse, Trockenreis⁴ für Reiswein, Mais, Taro, Bohnen, Zuckerrohr, Bananen. In der Jagd ist der Hund ein nützlicher Begleiter und zählt auch nicht zu den Nahrungsquellen. Zum Jagdgut zählen das Wildschwein, welchem auch ein ritueller Wert im Zuge der Mayasvizeremonie zukommt, sowie Wild und Affen (LeBar 1975:118f). Heute wird auch erfolgreiche Wildschwein- und Fischzucht betrieben.

⁴ Es gibt Informationen, dass die Cou den Naßreisbau von benachbarten sinisierten Dorfgemeinden gelernt haben sollen (LeBar 1975:118).

4.1. Stammesname⁵

4.1.1. cou

Die Bedeutung des Namens *Cou*, zu Deutsch: *Mensch*, ist in der Form noch nicht die vollständige Selbstbezeichnung dieser Ethnie. Der genaue Wortlaut ist *tsou-a'doana* mit der Bedeutung „*Wir, diese Gruppe Menschen*“ (CIP 1997:6). Zum Ausdruck kommt hier der Hinweis auf das Selbstempfinden als WIR-Gruppe⁶, welche diese Gruppe Menschen darstellen. Ich weise hier auch deshalb ausdrücklich darauf hin, da besonders in der Diskussion um die allgemeine Selbstbezeichnung der Indigenen Taiwans durch *yuanzhumin* (原住民) (dt:Ureinwohner, engl:indigenous peoples) allzu sehr die Bedeutung der Völkernamen der Indigenen Taiwans als „Mensch“, hier im Gegensatz zu den Nicht-Cou als Nicht-Menschen ausgelegt wird. Tatsächlich meint die Bedeutung des Wortes *cou* in der Cou-Sprache „die Menschen“ oder „die Menschheit“, nicht unterschieden nach Rasse, Herkunft oder Lokalität.

Genau genommen ist mit der Selbstbezeichnung *Cou* jene in Alishan lebende, auch als „Nördliche Cou“ (北鄒) bekannte Gruppe gemeint. Die „Südlichen Cou“ (南鄒) können im weitesten Sinne mit *Cou* bezeichnet werden, selbst unterteilen sich diese jedoch in die voneinander getrennt lebenden *Kanabu*⁷ (卡那布), *Sa'arua* (沙阿魯阿) und *La'arua* (CIP 1997).

4.1.2. jata-tiskova und ts'mufeuta-tseoa

In der Cou-Sprache gibt es noch weitere Selbstbezeichnungen beziehungsweise Namen für ihr Volk, als da wären: *jata-tiskova* mit der Bedeutung von Menschen, welche sich in der Sonnenwelt befinden⁸ und *ts'mufeuta-tseoa* als dessen Gegenteil. Diese Selbstbezeichnung steht in Zusammenhang mit einer Mythe der Cou, in welcher die Menschen aus dem Saatland des Himmelsgottes herausgezogen wurden (CIP 1997).

⁵ Synonyme: Alishan, Arisan, Northern Tsou, Tsu'u, Tsuou, Tzo (LeBar 1975:138).

⁶ Der Begriff „WIR-Gruppe“ wird in dieser Arbeit im Sinne einer kollektiven Verbundenheit verstanden, welche auch zu einer klaren Scheidung von WIR- und SIE-Gruppe führt (Mühlmann 1964:56). Gemeint sind die spezifischen kulturellen Manifestationen oder Äußerungen, durch welche sich mehrere Menschen zu einer WIR-Gruppe bekennen (Wernhart 2001:86).

⁷ auch Kanakanabu

⁸ Anm.: geht man von der in chinesischer Sprache geschriebenen Erklärung meiner Quellenliteratur aus, so könnte hier etwa die Südseite eines Berges gemeint sein, besonders, da es den Gegensatz zu *jane-voetsvtsu* (die Menschen im Dunkel*) bildet, was auch die Bedeutung von den Menschen im Schatten hat, was dann der Nordseite eines Berges entspricht.

4.1.3. Cou oder auch Cao

Die bislang sehr gängige Bezeichnung *Cao* (曹) stammt eigentlich aus einer Übersetzung aus dem Japanischen. Lediglich *Cou* (鄒) entstammt der Cou-Sprache und bedeutet Mensch oder Menschheit (Pu Zhong Yong 1997:28).

4.2. Sozialgefüge

4.2.1. Größte soziale Einheit – *hosa*

Von den ursprünglichen vier *hosa* (大社) der Nördlichen Cou bestehen heute nur mehr zwei, nämlich Tefuye und Dabang. Umsiedlungen der Bunun und die Ausbreitung der Pocken dezimierten Luhtu derart, dass ein Aufrechterhalten und Binden dieses *hosa* an die Cou unmöglich wurde. Imutsu konnte sich von einer einstigen Niederlage im Krieg mit Tefuye nicht mehr erholen und mußte den *hosa* auflösen (Pu Zhong Yong 1997:28). Wenn wir also heute von den Nördlichen Cou sprechen, so sind dies die *Cou von Alishan* mit ihren Stammdörfern Tefuye und Dabang. Die Cou von Alishan zählen heute etwa 6500 oder 7000 Menschen. Die Angaben differieren (vgl. Yi 2002:13).

4.2.2. Soziale Rangordnung im politischen System der Cou

peongsi (部落領袖) meint den Führer des *hosa*, der größten sozialen Einheit. *peongsi* bedeutet *König* (王) oder *Stammwurzel des Baumes* (根幹) oder auch *big man* (最有力量的人) (Wang Song Shan 1990:211). Er stellt das Zentrum des politischen Wertesystems innerhalb des *hosa* dar. Der *peongsi* hält die höchste Stellung und absolute Macht. *peongsi* bezeichnet den Rang des *chief* eines Stammes, auch *Häuptling* (chin:toumu 頭目). Die Weitergabe dieses Ranges erfolgt über die Vererbung. Der *peongsi* (vgl. Pu 1993:29) steht an der Spitze des *hosa*. Seine externen Aufgaben sind das Führen des kollektiven Jagdtrupps, Verhandlungen, Verträge, Auseinandersetzungen sowie Friedensschlüsse mit fremden Völkern. Die internen Aufgaben beziehen sich auf Angelegenheiten innerhalb des *hosa*. So leitet der *chief* die Zeremonien bei Feierlichkeiten, Anhörungen und Bestrafungen von Straftaten, weiters hat er die Zuständigkeit bei Disputen, und ähnliches. Dies alles zählt zu den Obliegenheiten des *chiefs*.

Die Auswahl eines *chiefklans* ist von historischen Faktoren bestimmt. So liefert beispielsweise der Gründer des *Dabang hosa* den dortigen chiefklan sowie den Klannamen. Ebenso verhält es sich bei Tefuye, dem Stammboden der Cou (CIP 1997:6).

euozomu (軍事統師) ist der militärische Oberbefehlshaber. Es ist dies der vortrefflichste Jäger und Krieger eines *hosa*. Vertreter dieses Ranges kann ein Einzelner, mehrere oder auch der *peongsi* selbst sein. *euozomu* oder *oazmu* bezeichnet auch den Wahrsagelvogel der Cou, welcher mit seinem Ruf die Krieger über den guten oder schlechten Ausgang eines bevorstehenden Kampfes informiert.

maodano (勇士) ist der mutige und tapfere Krieger. Durch seine besondere Tapferkeit genießt er hohen Respekt durch das Volk. In der Regel stellt jeder Klan einen solchen Krieger, der dann als *maodano* dient.

mameoi (長老) bezeichnet die Älteren. Aufgrund ihres hohen Alters und ihrer reichen Erfahrung genießen sie in der Bevölkerung äußersten Respekt und Bewunderung.

yubeahnuyu (長老會議) ist die Versammlung der Älteren oder der Ältestenrat. Er besteht aus *mameoi*, *euozomu* und *maodano* (Wang Ming Hui 1990:144f).

Pu Zhong Cheng erweitert um das Rechtsorgan *panatao* und das Männerversammlungshaus, den *kuba*. Letzterer fungiert als Ausbildungsstätte der männlichen Stammesmitglieder, sowie als Versammlungsort für Ratsbeschlüsse. Er ist Ausgangspunkt von Jagd- und Feldzügen. Der *kuba* ist eines jeden *hosa* (部落) politisches, religiöses, militärisches, Bildungs- und Kulturzentrum. Mit der Erweiterung um den *kuba* vermittelt Pu die Komplettheit des *hosa*, der größten gesellschaftlichen Einheit der Cou (Pu Zhong Cheng 1997:179f).

4.2.3. Deszendenzmodus

Die drei grundlegenden Inhalte des Verwandtschaftssystems der Cou sind: die Blutsverwandtschaft, die Patrilinearität und die patrilokale Residenzform (Wang Song Shan

1990:98; vgl. auch Wei 1952⁹, Mabuchi 1960 und LeBar 1975:140). Die Gesellschaft der Cou rechnet ihre Deszendenz über die Partriline. Sukzession und Vererbung werden patrilinear geregelt. Der Patriklan ist die grundlegende strukturelle Einheit im Verwandtschaftssystem der Cou (Wang Minghui 1990:121). Der Patriclan ist eine exogame Einheit. Die Heiratsverbote beziehen sich jedoch nicht nur auf die (1) Mitglieder des Patriclans, sondern erstrecken sich auch auf die (2) Mitglieder des Patriclans der Mutter. (3) Heiraten zwischen jenen Personen, deren Mütter leibliche Schwestern sind, sind ebenso verboten. Und (4) sind Heiraten zwischen Cousins und Kusinen ersten Grades verboten. Die postnuptiale Residenz ist viripatrilokal (Wang Minghui 1990:121). Bestandteile der segmentären Organisation des Cou-Gesellschaftssystems sind die ineinander verschachtelten Lineages, Klans und Phratrien (LeBar 1975:138-142).

Auch der Familie der Mutter oder jener der Frau kommt Bedeutung zu, wenn das Ehepaar zu Beginn der Ehe für zwei bis fünf Jahre bei der Familie der Braut lebt und bei Ihrer Familie arbeitet (*fifiho*) (Wang Song Shan 1990:103). Die Familie mütterlicherseits nimmt eine wichtige Rolle ein, wenn es um eine starke Bindung an den Matriklan geht. Mittels Magie und Geistern übernimmt der Matriklan die Zuständigkeit für das Glück und die Gesundheit der Enkelkinder bis diese erwachsen sind (Tibusungu 1990:120).

Präskriptive oder präferentielle Heiratsverbindungen kommen laut Literatur nicht vor. Obwohl es erlaubt ist, den Bruder bzw. die Schwester eines verstorbenen Ehegatten (einer verstorbenen Ehegattin) zu heiraten, ist diese Heirat nicht obligatorisch (LeBar 1975:140).

Der Klan rechnet seine Abstammung patrilinear von einem gemeinsamen Ahnen. Mit ihren Verweisen auf einen mythischen männlichen Gründerahnen liefern die Mythen die Basis für die genealogische Abstammungsrechnung sowie die Basisstruktur für die Beziehungen unter den Klans (LeBar 1975:140).

Dennoch gibt es innerhalb eines Klans unterschiedliche Namen (Wang Minghui 1990:121). Es ist dies auf die Zusammensetzung des Klans aus mehreren Subklans zurückzuführen (Wang Minghui 1990:121).

⁹ Wei, Hui Lin: „Taiwan sheng tongzhi gaojuan batong weizhi, caozu pian.“ 1952. 衛惠林: 台灣省通志稿卷八 同胄志, 曹族篇. 1952.

Beispiel:

Klan (氏族)		Subklans (亞氏族)
audu matsotso no aimana		onko no emo
		tapanju
	/	tapanju (peonji)
tapanju		niyaujonana
	\	niyamoeana

Darstellung nach (Xiao Dao You Dao 小島由道 1918). In: (Wang Song Shan 1990:101).

Der Klan

Die große Gemeinschaft (*hosa*) setzt sich aus mehreren Klans zusammen und bildet das größte Sozialgefüge der Cou Gesellschaft. Durch den gemeinsamen, magisch-religiösen (LeBar 1975:140) Landbesitz des Klans, verfügt dieser auch über dieselben Jagdgründe (*huba* oder *hupa*), „die Menschen mit demselben Jagdgebiet“ (*tsono huba*) sowie über das gemeinsame Essen zur Zeit der Hirsernte, „die Menschen, welche von demselben Teller essen“ (*faeva*) (Wang Minghui 1990:121f). LeBar (1975) spricht hier auch von einem exklusiven „Recht die heilige Hirse zu essen“ als Symbol für die Klanzugehörigkeit über die Patriline. Weiters verfügt der Klan über die Bewahrung derselben Tabus, die Feldarbeit und die Jagd betreffend, „die Menschen mit denselben Tabus“ (*tsono beiisia*) (Wang Minghui 1990:121f). Für die affinalverwandte angeheiratete Frau erfolgt durch die Ehe die Klanzugehörigkeit zum Patriklan des Mannes. Der Klan ist exogam und ahndet Tod oder Verletzung eines Klanmitgliedes (LeBar 1975). Wird ein Individuum von einem Klan adoptiert, so gelten auch für diesen Verwandten unterschiedslos die gleichen Tabus und blutsverwandschaftlichen Beziehungen wie für die hineingeborenen Klanmitglieder (Wang Minghui 1990:121).

Der Subklan

definiert sich durch seine Angehörigen als „Menschen mit einem gemeinsamen Zuhause“ (*tsono emoo*). Es ist dies das Pendant zum Zuhause des Klans (*tsono aemana*). Als Merkmal trägt seine Verwandtschaftsgruppe des Subklans denselben Namen (*onjo*). Die Angehörigen des Subklans mit Namensgleichheit haben somit dasselbe Zuhause (*onjo no emoo*) (Wang Minghui 1990:122). Laut LeBar (1975) besteht die Einheit *ateufutsu-no-emo*, „jene von demselben Stammhaus“, aus *localized patrilineages* mit dem tatsächlichen Anrecht auf Nutzung von Kulturland und Flüssen. Der Terminus *emoo* (Haupthaus)

beschreibt hier in diesem Zusammenhang das eine Gebäude von ritueller Bedeutung für die Gruppe, mit einer Ablage für die Tierknochen, ein rituelles Feld und einen Kasten für die heilige Hirse dieser Gruppe (Wang Minghui 1990:122).

Zu einer Zeit, als die Angehörigen des Subklans zunahmen, musste man auch weit entferntes Ackerland bebauen. Ein Teil der Bevölkerung ließ sich für die Zeit der Ernte in der Nähe in einem landwirtschaftlichen Wohngebäude, Bauernhof (*hnou*), nieder. Es war dies die Gruppe derer, „die in der Wildnis wohnen“ (*nohi²u*) beziehungsweise der „Menschen, die für lange Zeit in der Wildnis wohnen“ (*Lenohi²u*). Der Kontakt zurück war erschwert und diese Lokalität wurde zu ihrem Zuhause (*emoo*). Es entstand ein neuer Begriff für das, hinter sich gelassene Zuhause des Subklans, nämlich „die wahre Familie“ oder „das wahre Zuhause“ (*aduhtsu emoo*). Das Merkmal des Subklans lag nicht in dessen Größe, sondern in der Tatsache eines gemeinsamen Zuhauses, „Menschen mit einem gemeinsamen Zuhause“ (*tsono emoo*) (Wang Minghui 1990:123). LeBar (1975) verweist auf japanische Berichte, welche ebenso Patrilineages als gemeinsame Residenz beschreiben beziehungsweise auf heute übliche Haushalte Zitat: „...household as made up of a head house and satellite field houses, with members living in the latter a good part of time.“ Zitatende (LeBar 1975:140). Dieses im Gegensatz zu der in früherer Zeit üblichen Struktur mehrerer Familien mit einzelnen Familienunterkünften, eigenen Vierteln für unverheiratete Mädchen und dem *kuba* als Schlafplatz der jungen Cou Männer (LeBar 1975).

Das *aemana* (Zuhause des Klans) ist in Wirklichkeit nur von symbolischem Wert, die tatsächlichen Werkzeuge liegen beim *tsono emoo* (Subklan), welcher die lebendige Einheit verkörpert und sich damit als tragende soziale Einheit der Cou Klangesellschaft bildet (Wang Ming Hui 1990:122 und 123).

Untenstehende **Tabelle** veranschaulicht Herkunft und Beziehungen unter den Klans und Subklans. Die Spalten der Tabelle zeigen in folgender Reihenfolge von links nach rechts:
(1) Klannamen (2) Subklannamen (3) Klanbeziehung (4) *hosa* (5) chinesische Familiennamen

氏族	世系群	各世系群間之關係	大社	漢姓
1. vayayana	vayayana		Tufuya	汪
	kautoana	branched from vayayana, peongsi	Tufuya	汪
	yabasuyongana	branched from vayayana	Tufuya	汪
	nia-yabasuyongana	branched from nia-yabasuyongana, heirless		
	yavaiana	brother family with tutusana	Tufuya	陽
2. tapang	tapang	branched from nia-uyongana, peongsi	Tapang	汪
	tapang	branched from nia-uyongana,	Tapang	方
	nia-uyongana	original peongsi	Tapang	吳
	nia-moeoana	brother family with nia-uyongana	Tapang	毛
	tabunuana	adopted by tapang, heirless	Tapang	陸
	yatauyongana	old clan came from patunguanu	Tapang	高
3. yatauyongana	yatauyongana		Tufuya	高
	noatsatsiana	old clan came from patunguanu	Tapang	莊
	yoifoana	brother family with noatsatsiana	Tapang	莊
	eutsna	old clan came from patunguanu	Tapang	溫
	nia-eutsna	brother family with eutsna		溫
	ayaungana	old clan came from patunguanu		莊
	poitsonu	adopted by yatauyongana	Tapang	浦
			Tufuya	浦
	usaiana	adopted by poitsonu, the Bunun		宋
	anuana	adopted by poitsonu, the Bunun		湯
4. tosku	tosku	old clan came from patunguanu	Tapang	杜
			Tufuya	杜
	yangumangana	branched from tosku	Tapang	楊
	nia-basuyana	branched from yangumangana	Tapang	楊
	guladana	branched from yangumangana	Tufuya	楊
5. yaisingana	yavaiyana	branched from yangumangana	Tufuya	楊
	yaisingana	old clan came from patunguanu	Tufuya	石
	voyuana	branched from yaisingana	Tufuya	石
	nia-voyuana	branched from voyuana	Tufuya	石
6. nia-hosa	nia-hosa	old clan came from patunguanu	Tufuya	梁
	aguyana	branched from nia-hosa	Tufuya	陳

	tututsana	brother family with nia-hosa	Tufuya	朱
7. yasiungu	yasiungu	old clan came from patunguanu	Tapang	安
			Tufuya	安
	mukunana	branched from yasiungu	Tufuya	武
	tiagiana	adopted by yasiungu, a non-Tsou	Tufuya	鄭
	yasagiei	branched from yasiungu	Tapang	洋
	deneoana	adopted by yasiungu	Tapang	田
8. yulunana	yulunana	branched from mukunana	Tapang	湯
			Tufuya	湯
	mvhozana	brother family with yulunana	Tufuya	葉
	luheatsana	brother family with yulunana	Tufuya	羅
	yiviana	adopted by yulunana, the Bunun		李
	nia-yaitsiana	branched from yulunana, heirless		蔡

資料來源: 小島由道 1915; 馬淵東一 1937; 衛惠林 1952: 100-1; 王嵩山 1990: 101; 汪明輝 1992: 21.

Quelle: (Jiayi xian alishan xiang xianggongsuo b) 1997:2-5f); vgl. auch (Wang, Song Shan 1990:101).

4.2.4.1. Referenzterminologie¹¹

Ego's Linie

F		amó	B	
M		inó	Z	
FB, MB		amocóni	FBD	
FZ, FZ		inocóni	FBS	
B	älter	oháeva	FZD	
	jünger	oháesa	FZS	alle: púpe-nanat'ot'oháesa
Z	älter	oháeva	MZS	
	jünger	oháesa	MZD	
FBS	älter	púpe-a'ahaeva	MBS	
FZD	jünger	púpe-a'ahaesa	MBD	
FF, MF		ak'í		
FM, MM		bái		

¹¹ Quelle: (Höllmann 1982:201f); einige, hier fehlende Termini sind in meinen Quellen nicht beschrieben.

Elternlinie

S	óko
D	óko
SS	peafeóeu
SD	peafeóeu
DS	peafeóeu
DD	peafeóeu
BS	púpe-o'ókóá
BD	púpe-o'ókóá

Schwiegerterminologie

Gatte, Gattin	buzóngu
WF	ak'í
WM	bái

WBWZ,ZH,WFZS,WFZD,WFBS,WFBZ,WMZS,WMZD,WMBS,WMBD = sahngu

4.2.5. Männerhaus - *kuba*

Der *kuba* ist das Männerversammlungshaus (男子集會所) und bildet das traditionelle Zentrum von Politik, Religion, Bildung und Kultur (CIP 1997:44). Es befindet sich nicht nur im Zentrum des *hosa*. Ob man in die Schlacht zieht, auf Jagd geht, eine Versammlung abhält oder auch die Jungen unterrichtet, alles ist im *kuba* verortet. So finden die männlichen Kinder im Alter von sieben, acht Jahren nach dem Selbstreinigungsritus (自洗潔祭) im Männerhaus ihr neues Zuhause, um ihre Aufgaben in der Gruppe zu lernen. Sie verlassen es erst wieder um zu heiraten und einen eigenen Haushalt (家庭) zu gründen. Innerhalb des *kuba* befindet sich ein runder Stein (*taucunu*), welcher ursprünglich vom Himmel gefallen sein soll. Tatsächlich wurde das Original durch die japanischen Besatzer entfernt (CIP 1997:45). Der *kuba* beherbergt ein Säckchen von Feuersteinwaren. Gehen diese verloren, so geht auch der hilfreiche Geist verloren. Die Feuersteinwaren symbolisieren die Verortung der Seelen der männlichen Stammesmitglieder. Weiters gibt es im *kuba* den Behälter für die nach der Schlacht heimgebrachten Köpfe der Feinde (*skaytu*). Auf einem Holzschild versinnbildlicht das darauf abgebildete Muster die gesamte soziale Stammeseinheit, den *hosa* (Pu Zhong Cheng 1997:179f).

4.2.6. Kriegeritual -mayasvi

Die *mayasvi*¹²-Zeremonie wird vor dem Männerhaus (*kuba*) in der unmittelbaren Nähe des östlich davon gepflanzten heiligen Baumes (*yono*), dem roten Feigenbaum, abgehalten. Die Vertreter der einzelnen Sippen (家族) des *hosa* versammeln sich zuerst im *kuba*, um den Gott des Himmels und den Gott der Krieger einzuladen. Nach altem Glauben gelangen diese Götter über den Weg des heiligen Baumes in die Mitte der Teilnehmer, wo sie sich an den Feierlichkeiten zu ihren Ehren erfreuen können (Wang Song Shan 1990:140).

Jeder *hosa* (部落) oder jede der großen Gemeinschaften (大社), heute Dabang und Tefuye, hat ihre eigene Mayasvizeremonie. *Mayasvi* (瑪亞士比) gilt als die Mutter aller Zeremonien der Cou und bezeichnet ihr wichtigstes Ritual (Wang Song Shan 1990). Vom Schamanen (*joifo*) oder dem Häuptling durchgeführt (Wang Song Shan 1990:133), kommen in seinem Zusammenspiel von Opferung und zweitägiger Zeremonie triumphale Heimkehr und Zusammenschluss zum Ausdruck, darüber hinaus dient die Zeremonie auch der Abwehr von Unheil und Leid (Wang Song Shan 1990). In alten Zeiten stand *mayasvi* für das Zelebrieren der glorreichen Rückkehr der Krieger aus der Schlacht, man gedachte der hervorragenden Leistungen der Vorfahren. Es stand für die Stärkung des Zusammenschlusses des Stammes, aber auch für die Initiation vom Kind zum Erwachsenen oder es wurde abgehalten bei der Renovierung des Männerhauses. Letzteres ist heute der größte Beweggrund für das Abhalten des *mayasvi*. Doch steht *mayasvi* nicht nur für die alten Riten. In einem Umfeld von Naturwissenschaft und Technik einer von außen gekommenen Kultur erfährt *mayasvi* für dieses Volk der Jäger und Krieger auch die Bedeutung von Mut zu Selbstbejahung und Eigenständigkeit (CIP: 1997:80).

4.3. Religion

Die traditionelle Religion der Cou beinhaltet allgemeinen Geisterglauben bishin zum Glauben an bestimmte Götter. Sie setzt sich aber auch aus mehreren religiösen Handlungen zusammen, wie Opferbrauch, Lebens-, Kriegs- und Jagdrituale, das Orakel, Zeremonien für die Gottheiten der Wünsche des Alltags und schamanistische Handlungen (Pu Zhong Yong 1997).

¹² Die Bezeichnung *mayasvi* bedeutet in der Übersetzung am ehesten „Kriegeritual“. In der Literatur findet man eine Reihe von Übersetzungen. Darunter Feindeskopfritual (敵首祭), Menschenkopfritual (人頭祭), Vereinigungszeremonie (團結祭), Zeremonie der Reparatur des Versammlungshauses (會所修建祭) oder Zeremonie der glorreichen Rückkehr (凱旋祭). Letztere sind allerdings allesamt am wenigsten zutreffend (Pu Zhong Yong 1997:56).

4.3.1. Schamane – joifo

In der traditionellen Kultur der Cou unterscheidet sich das Schamanentum von jenem anderer alter Völker in der sozialen Rangordnung. Der Schamane genießt keine gesonderte, höchste Stellung. Er arbeitet ebenso am Feld und befasst sich mit den täglichen Aufgaben des Lebens. Lediglich im Anschluss an eine schamanische Handlung erhält er Getreide, Fleisch oder Wein.

Bei den Cou gibt es weibliche und männliche Schamanen. Für den Werdegang des Schamanen genügt das Erwachsenenalter. Eine Bedingung jedoch ist, die Fähigkeit im Traum den Himmelsgott oder die Spuren eines von einer schweren Krankheit Geheilten sehen zu können. Erst dann kann der künftige Schüler, nach der Vollführung eines Opfers an die oberste Gottheit Hamo, einen Lehrmeister erhalten.

Bei den Cou werden zu bestimmten Gelegenheiten schamanistische Praktiken angewandt: um für Regen oder gutes Wetter zu beten, um etwa bei einer ansteckenden Krankheit die bösen Geister oder das Unglück abzuwehren, um zu heilen und um anstelle eines anderen Böses zu wünschen oder sich zu rächen (Pu Zhong Yong 1997:43f).

4.3.2. Kontakt mit den westlichen Religionen¹³

4.3.2.1. Presbyterianische Kirche:

1946, inmitten der beiden großen Perioden des Anschlusses des Cou-Territoriums im Zentralgebirge der Insel an das Wegenetz der Bevölkerung in den Ebenen (平地人), 1910 und 1976, fanden auch die ersten Kontakte mit westlichen Religionen statt. Ihren ersten Kontakt mit dem Christentum machten die Cou 1946. Nach einem Gespräch in Taipei zwischen dem Kreisvorsteher Uyongu Yatauyungana (Gao Yi Sheng 高一生), einem weiteren Cou-Älteren (長老) und dem aus den USA kommenden Rev. James Dickson (Sun Ya Ge 孫雅各牧師) der presbyterianischen Kirche(基督長老教會), wurde die christliche Religion in Dabang, in Form bemalter Kinderlaternen erstmals verbreitet. Es war dies Dabangs Erstkontakt mit der presbyterianischen Glaubensrichtung.

Unter der Teilnahme von zehn Cou-Stammesangehörigen fand 1956 in den Bergen die erste Veranstaltung zum Unterricht der Gläubigen in der presbyterianischen Glaubenslehre des Christentums statt. Danach wurden diese regelmäßig abgehalten. Ebenso gab es festgesetzte

¹³ Quelle: (Wang Song Shan 1990).

Zeiten für die Versammlungen der Gläubigen. Die erste Kapelle wurde aber von den Einwohnern zerstört. 1957, nachdem die Gemeinde ihrer Gläubigen unter den Cou angewachsen war, folgte dann eine weitere, größere Kapelle.

Die Presbyterianer stellten sich eindeutig gegen die traditionelle Kultur. Sie zwangen Tefuye das Abhalten seiner *Mayasvizeremonie* einzustellen. Der heilige Baum (*yono*) vor dem *kuba*, wurde umgeschnitten, mit Speisesalz zugepfropft, sodass er förmlich vor den Augen der Menschen verschwand. Von da an gab es für mehr als zehn Jahre kein *mayasvi*.

Es ist jedoch wichtig zu bemerken, dass dies in einer Zeit größter äußerer Einflüsse geschah, als dann auch die Familien des chiefs und anderer Älteren, darunter auch die Familie *jataujonana* die Verbreitung des presbyterianischen Glaubens selbst vorantrieben.

Bevor der damalige chief *Voju-Peonsi* Wang Guang Yang (汪光洋) starb, 1976, wurde von den Familien des chiefs und der Ältesten mit Hilfe der Katholischen Kirche ein neuer heiliger Baum gepflanzt und *mayasvi* wieder aufgenommen. Als im darauf folgenden Jahr das Feuer eines dem *kuba* benachbarten Haushalts auf das Männerhaus übergriff, wurden die darin befindlichen Symbolgegenstände wie zum Beispiel der Behälter für die Köpfe der Feinde *skay* (敵首籠, 頭骨籠) oder der Feuerstein (發火燧石) gerettet und die Gelegenheit genutzt, den *kuba* zu reorganisieren und der Kontrolle des neuen chiefs Wang Nian Yue (汪念月) zu unterstellen. Allmählich fanden viele Junge, die in der Hauptstadt studierten, den Weg zurück zur nach Tefuye zur *Mayasvizeremonie* in ihrem *hosa*. Darunter befanden sich auch die Nachkommen derer, die in diesen Jahren zu den Ereignissen ihres Volkes beitrugen, zum Beispiel die Kinder des *peonsi*, welche damals Medizin studierten oder die Kinder der Familie *jataujonana*, die sich mit kirchlicher Arbeit befassten.

4.3.2.2. True Jesus Church:

Die TJC fand um 1954 ihren Weg nach Alishan. Sie arbeitete sich von den kleinen Gemeinschaften (小社) langsam nach Dabang und Tefuye. In Tefuye gibt es heute eine Kapelle der TJC. Ihre treuesten Gläubigen hat sie aber dennoch in den kleinen Gesellschaften.

4.3.2.3. Katholische Kirche:

Mit Frater Rudolph Frisch (傳禮士神父), SVD, hielten die Steyler Missionare der römisch-katholischen Kirche Einzug in Alishan. Auf sein eigenes Ansinnen hin stellte er 1959 in Taiwan den Antrag auf Erlaubnis für die Missionierung in den Bergen. 1960 wurde in Tefuye eine katholische Kirche errichtet, später auch in Dabang. Entsprechend einem Aufruf des Vatikans (梵帝岡) von 1960, zeigte der Missionar Frisch selbst Interesse an der Kultur der Cou und trug dazu bei die Cou zu ermuntern ihre traditionellen Zeremonien wieder aufzunehmen. Auch wurden die heutigen zwei katholischen Cou-Priester von ihm ausgebildet.

Dem Missionar gelang es die Interessen der katholischen Kirche und die Traditionen der Cou zu verbinden. Hervorgerufen durch diese Vermischung, klar sichtbar in den von Frater Frisch und den Cou-Priestern in Dabang gemeinsam durchgeführten Veranstaltungen, verwandelten sich die traditionellen Zeremonien der Cou in ein zweitrangiges Anhängsel einer modernen „zivilisierten“ Kultur. Der *kuba* wurde zum Veranstaltungsort der katholischen Messen, die traditionellen Zeremonien der Cou-Gesellschaft wurden in vermengter Form durchgeführt. Hinzu kam, aufgrund eines Vorschlags auf Kardinalsebene der katholischen Kirche, das Abhalten einer Zeremonie zum Gedenken an die Vorfahren, abgestimmt auf die damalige, sich im Wiedererstehen befindliche, chinesische Kultur.

Der deutsche Pater Anton Weber¹⁴, heute Leiter des China-Zentrums in St. Augustin, betreute die katholische Gemeinde in den Bergen von 1965-2000. Der Cou-Sprache mächtig, unterstützte er den Mutterspracheunterricht und forschte selbst in der Sprache der Cou.

4.4. Sprache¹⁵ und Herkunft¹⁶:

Nach der modernen Unterteilung der austronesischen Sprachen (vgl. Kap.9.2.1.) steht die Cou-Sprache¹⁷ mit seiner Zugehörigkeit zu den formosanischen Sprachen an der Spitze der

¹⁴ P. Anton Weber, Steyler Missionar aus Süddeutschland, reiste 1965 in die Mission nach Taiwan, wo die Steyler Missionare ein Missionsgebiet im Süden übernommen hatten. 1966 wurde er als Kaplan in der Bergmission im Ureinwohnergebiet eingesetzt. 1976 übernimmt er die missionarisch/seelsorgerischen Betreuung einer Landgemeinde in der Ebene mitsamt Außenstationen, 1981 wurde er der Provinzial der China-Provinz der Steyler Missionare, zu der die drei Distrikte Taiwan-Süd, Taiwan-Nord (mit Steyler Gemeinschaft an der Furen-Universität) und Hongkong gehörten. 1987 schließlich begann er die Ureinwohnermission zu leiten. 1993 wurde er Rektor der Steyler Missionare in Jiayi Stadt. 2000 kehrte er nach Deutschland zurück, wo er seit 2004 Leiter des China Zentrums in St. Augustin ist. (Deutsche Bischofskonferenz: www.dbk.de/aktuell/meldungen01750/index.html)

¹⁵ (Lukas 2004)

¹⁶ (Rudolph 2003:225)

austronesischen Sprachfamilie. Es sei hier angemerkt, dass entgegen der in der Literatur noch immer anzutreffenden Bezeichnung „malayo-polynesischen Sprachfamilie“ (vgl. Wilhelm von Humboldt) seit dem österreichischen Linguisten und Ethnologen Pater Wilhelm Schmidt der Begriff in der Wissenschaft auf „austronesische Sprachfamilie“ abgeändert wurde. Nach dem österreichischen Linguisten und Ethnologen Pater Wilhelm Schmidt (1899) fügten sich die formosanischen Sprachen als Untergruppe zweiten Ranges in die austronesische Sprachfamilie ein (vgl. Kap.9.2.1. und 9.2.2).

Im Zuge der Ureinwohnerbewegung Taiwans und einer Identifikation mit den austronesischen Völkern und der pazifischen Welt kam auch eine These des Isidore Dyan aus dem Jahre 1963 ins Spiel. Peter Bellwood, ein australischer Linguist, bestätigte durch eine archäologische, linguistische und anthropologische Auswertung von Daten 1991 Dyans These, wonach alle der austronesischen Sprachfamilie zugehörigen Völker ihren Ursprung in Taiwan haben. So sollen vor ungefähr 6000 Jahren die „Proto-Austro-Tai“ aus den südlichen Randgebieten Festlandchinas nach Taiwan aufgebrochen sein, um dieses zu besiedeln und sodann, 2000 Jahre danach, in den insularen Raum des Südpazifiks vorgedrungen sein: im Osten bis Neuguinea, Hawaii, Neuseeland und den Osterinseln, im Westen bis Madagaskar (vgl. Kap. 9.2.3.).

Einen starken österreichischen Kontext ergibt sich durch die Tatsache, dass P.W.Schmidt fast 100 Jahre zuvor die sprachliche und kulturelle Verwandtschaft der Indigenen Taiwans mit den philippinischen und indonesischen Ethnien nachgewiesen hatte (Schmidt 1899a, 1899b:245-258; vgl. auch Schmidt 1920). Hinzu kommen die Betrachtungen des österreichischen Prähistorikers, Archäologen und Ethnologen Robert Heine-Geldern, welcher bereits 1923 von der Möglichkeit einer Expansion der austronesischen Völker von Taiwan ausgehend, sprach (Heine-Geldern 1923:705).

Einen, auch hinsichtlich des folgenden Kapitels, interessanten Konnex zwischen den Cou und den Völkern Mikronesiens, Melanesiens und gelegentlich Polynesiens, bringt Raleigh Ferrel (1969) in seinem Aufsatz *Myths of the Tsou*. Bezugnehmend auf den besonderen Charakter der Cou-Mythen, sich von den anderen „formosanischen“ Völkern abhebend, zeigt er anhand

¹⁷ Alternative Bezeichnungen für die Sprache der Cou: Tsou, Tsu-u, Tsou, Tsouu, Tsu-wo, Tzo, Tso, Namakaban, Niitaka, Tibola, Tibolah, Tibolak, Tibolal; Dialekte: Duhtu, Luhtu, Tapangu, Tfuea, Iimutsu (Ethnologue 14).

einiger Beispiele aus der Mythengeschichte der Cou eine völkerverwandtschaftliche Beziehung zu den austronesischen Völkern des Pazifiks.

5. ORALTRADITION

5.1. Übersetzung¹⁸ der Cou-Mythe „Sonne, Mond abschießen“

5.1.1. Nevskij – Mythe „Wazimei schießt den Mond“¹⁹ (瓦子梅射月)

Vor langer, langer Zeit war es einmal, dass sich der Himmel sehr stark der Erde näherte. Er war so nieder, dass die Bergketten von Wolken und Nebel erfüllt waren. Überdies hatte der Himmel zwei Sonnen. Deshalb war es auf der Erde besonders heiß. Sowie man hinaustrat, starb man an der Hitze. So heiß war es. Die Menschen hatten überhaupt keine Möglichkeit in die Reisfelder zu gehen. Glücklicherweise hatten sie sehr viele Nahrungsvorräte, sodass niemand an Hunger starb. Weil alle höchste Not litten, versammelten sie sich im Männerhaus, um zu beraten, was sie tun könnten. Doch man fand keine Möglichkeit etwas zu tun. Zu dieser Zeit gab es einen Mann, der hieß Wazimei, nach der Überlieferung sagte er: „Ich werde die Sonne zwingen, sich wie früher zu bewegen. Bereitet die Nahrung vor, wartet bis es auf der Erde Nacht geworden ist, dann könnt ihr essen!“ Die Menschen bereiteten sodann die Nahrung fertig vor, Wazimei schoss mit Pfeil und Bogen in Richtung Sonne. Er traf genau in die Mitte der Sonne. Das Blut der Sonne floss auf die Erde nieder, sodass es aussah wie der Ozean und der Himmel schien aufzusteigen. Die zwei Sonnen waren nicht mehr zu sehen, deshalb bedeckte die Finsternis die Erde. Die zweite Sonne begann sich der ersten, von Wazimei getroffenen, Sonne anzunehmen, deshalb war auch sie nicht mehr zu sehen. Nach einer Zeit zeigte die Sonne ihre ersten Sonnenstrahlen, gleich darauf war sie wieder nicht zu sehen. Am folgenden Tag kam sie ein bisschen länger zum Vorschein, aber dann war sie wieder nicht zu sehen. Die Sonne kam immer länger hervor, zum Schluss stieg sie im Westen die Berge herab, sie hatte dann den völlig gleichen Gang wie heute. Die von Wazimei getroffene Sonne ließ sich den ganzen Tag nicht mehr sehen, erst nachdem das nächtliche Dunkel hereingebrochen war, kam sie zum Vorschein. Dies ist das, was wir Mond nennen. Was den schwarzen Schatten in seiner Mitte betrifft, so wird gesagt, es sei die Stelle, wo Wazimei getroffen hatte.

5.1.2. Pu - Mythe „Sonne, Mond abschießen“²⁰ (射日月神話)

In alter Zeit war der Himmel besonders niedrig. Der Mond war männlich, die Sonne weiblich, deshalb war die Wärme des Mondlichts stärker als die der Sonne. Bei Sonnenaufgang konnten die Menschen hinausgehen, als der Mond aufging, mussten sich alle zuhause verbergen, sich niederlegen und tief Luft holen. Die Nacht war vom Tag nicht zu unterscheiden, auch Ehepaare konnten nicht sehr vertraut sein, man konnte nur warten bis niemand hinsah, um sich rasch zu vereinigen. Eines Tages sagte ein Schamane: „Wenn es so weitergeht, es immer nur einen Tag gibt, dann werden wir uns einmal nicht mehr fortpflanzen können. Es wäre besser, den Mond zu töten.“ Also brachte er Pfeile, um den Mond abzuschießen. Er schoss mitten in den Bauch des Mondes, das Blut des Mondes tropfte hinunter, sodass sich die Farbe der Erde veränderte. Das rote Gestein, welches man heute oben auf den Bergen sieht, das sind die Spuren der Verfärbung durch das Blut des Mondes aus jener Zeit. Von da an nahm die Wärme des Mondlichts ab und auf dem Bauch des Mondes erschien eine schwarze Spur, wo

¹⁸ Übersetzungen der Cou-Mythen aus dem Chinesischen ins Deutsche durch die Autorin vorliegender Arbeit.

¹⁹ (Nevskij 1993:164f)

²⁰ 70 Jahre nach Nevskij: (Pu 1997:45).

ihn der Pfeil getroffen hatte. Nachdem der Mond in seiner Mitte getroffen wurde, wagten Sonne und Mond nicht mehr aufzugehen. Die Welt wurde ganz finster. Also fällte der Schamane die Bäume auf den Bergen und verbrannte sie zur Beleuchtung. Als die Bäume kahlgefällt waren, blieb nur die Häuser abzureißen und die Holzmörser zu zerkleinern, um damit Feuer zu machen. Die Menschen waren alle sehr besorgt. Eines Tages ging die Sonne im Osten kurz auf, sank jedoch schnell wieder im Osten hinunter. Danach ging sie jeden Tag ein kleines bisschen auf, schließlich stieg sie am Himmel bis zum Zenit bevor sie wieder in den Osten zurückkehrte. Dann ging sie wieder auf, erreichte am Himmel den Zenit, neigte sich ein klein wenig gegen Westen, und sank dann plötzlich ganz nach Westen hinunter. An diesem Abend erschien der Mond am Himmel in Form einer Sichel. Von da an ging die Sonne im Osten auf und im Westen unter und nach dem Sonnenuntergang erschien der Mond. Vorher war der Mond immer voll gewesen, nun musste man einen Monat warten, um ihn wieder ganz sehen zu können.²¹

5.2. Inhaltsanalyse

5.2.1. Nevskij und Pu

Aus Pu's Diskussion dieser Cou-Mythe lernen wir, dass zu der Version der Nördlichen Cou, wie sie der Cou-Stammesangehörige Pasuya Poiconu (Pu Zhong Cheng) aufgezeichnet hat, Versionen unterschiedlichen Inhalts existieren. Und zwar nicht nur unter den von Nevskij oder den Japanern gemachten Aufzeichnungen, sondern auch unter den Versionen der verschiedenen Cou-Gruppen selbst, wie den Kanabu und den Saarua. Insgesamt gibt es sieben Versionen mit sehr ähnlichem Inhalt. Unterschiede liegen zum Beispiel in der Person des Schützen, etwa, ob dieser eine Gottheit, ein Schamane oder jemand namens Oazimu (Wazimei) ist.

Der Unterschied zwischen Nevskijs Aufzeichnung und jener durch das Cou-Stammesmitglied Pasuya Poiconu zeigt sehr gut, wo diese Cou-Mythe ihren Schwerpunkt hat. Während sich die Version aus Nevskijs Aufzeichnungen die Auswirkungen der Hitze auf die Natur oder einen daraus resultierendem Mangel an Nahrungsmitteln zum Inhalt macht, liegt die Wichtigkeit der Cou-Mythe doch tatsächlich auf der Gefahr sich nicht mehr vermehren zu können. So wissen wir doch aus Poiconus's (Pu) Aufzeichnung, dass < „die Nacht vom Tag nicht zu unterschieden war“ >, dass < „die Ehepaare nicht sehr vertraut sein konnten und man warten musste bis niemand hinsah, um sich rasch zu vereinigen“ > und, dass< „eines Tages der Schamane sagte: „Wenn es so weitergeht, immer einen Tag gibt, dann werden wir uns nicht mehr fortpflanzen können. Es wäre besser, den Mond zu töten.“ >, worauf dann auch eine Finsternis folgte.

²¹ Aufgenommen von Pu Zhong Cheng, Februar 1992, in Dabang, Erzähler: der chief von Dabang 汪傳發.

Aus Nevskij's Aufzeichnung wissen wir, dass man wohl < „sowie man hinaustrat, starb...“ >, und < „die Menschen hatten überhaupt keine Möglichkeit in die Reisfelder zu gehen“ >, dennoch verhungerten sie nicht, denn < „glücklicherweise hatten sie sehr viele Nahrungsvorräte, sodass niemand an Hunger starb.“ >.

Bei Poiconu's Cou-Mythe liegt der Hauptpunkt aber nicht auf der körperlichen Entbehrung von Nahrung, wie bei Nevskij und in ähnlichen Mythen vieler anderer Völker betont wird. Vielmehr liegt das Augenmerk auf der Gefahr sich nicht mehr vermehren zu können. Auch in Nevskij's Aufzeichnung spielt der Unterschied von Tag und Nacht eine bedeutende Rolle. Doch soll dieser Unterschied lediglich den Nahrungsmangel beenden. Der Schütze Wazimei wusste genau, was zu tun war, um den Tag von der Finsternis wieder unterscheidbar werden zu lassen. Wohlwissend < „sagte er: „...Bereitet die Nahrung vor, wartet bis es auf der Erde Nacht geworden ist, dann könnt ihr essen!“ > Doch, wie Pu Zhong Cheng sagt, wird in der Cou-Mythe nicht aufgebauscht. Man bleibt beim grundlegenden Interesse dieser Gruppe Menschen in der Zeit höchster Not, nämlich der Vermehrung, dem Erhalt dieser Gruppe Menschen *Cou Adoana* (vgl. Kap. 4.1.) (Pu 1997:48).

5.2.2. Japaner und Cou²²

Vergleicht man die Versionen der Cou mit den japanischen Aufzeichnungen, so finden sich zwei grundlegende Abweichungen: Zum Ersten, das Nachlassen des Hitzegrades des Mondes wird in den japanischen Aufzeichnungen dem Eingreifen einer Gottheit zugeschrieben. Der Einfluss des Menschen auf sein Geschick wird hier völlig ausgesetzt. Entsprechend der Denkweise der japanischen Kosmologie ist es hier der Himmelsgott Hamo, der sich des Leidens der Menschen erbarmt, den Himmel auf seine heutige Höhe anhebt und so auch den Lauf der Sonne verändert (Pu 1997:46 und 54). Zum Zweiten, während die japanische Aufzeichnung den Menschen in ohnmächtiger Angst und Verzweiflung sieht, so ist es bei der Cou-Aufzeichnung der Mensch selbst, der die Gestirne in Angst versetzt. Nicht des Menschen Unterlegenheit kommt zum Ausdruck, sondern die der Gestirne. Sehr gut sichtbar wird dies, wenn der Mond durch den Treffer Blut verliert und sich seiner Hitze reduziert sieht. Letztlich ist es die Angst der Sonne vor dem Menschen, welche ihr den Mut nimmt sich ein weiteres Mal hervorzuwagen. Des Weiteren liegt ein wichtiger Unterschied in der Begründung für das

²² Japanische Aufzeichnung bei den Nördlichen Cou in Dabang. Diese Version wurde in das *fanzu diaocha baogaoshu* (蕃族調查報告書) aufgenommen.

Leid der Menschen und der Aktion dieses zu beenden. Findet sich bei der japanischen Version der Cou-Mythe doch der hohe Hitzegrad des Mondes, den es zu beseitigen gilt, bei den Cou aber ist es die Anzahl der Sonnen, die zu der bedrohlichen Hitze führt. Allein der Aspekt der Hebung des Himmels hält einen Zusammenhang mit der Mythe der Bei-Cou. Allerdings ist der Handelnde dort nicht eine Gottheit, sondern ein Mensch.

5.2.3. Cou-Untergruppen

5.2.3.1. Saarua

Die Saarua haben ebenfalls eine „Mond abschießen Mythe“. Darüber hinaus besitzen sie auch eine „Sonne abschießen Mythe“:

Da die Sonne glühend heiß war, konnte man keine Taropflanzen ernten. Deshalb bestimmte das Volk zwei Männer, die gehen sollten, um die Sonne abzuschießen. Die beiden Männer banden ein Seil an das Haus, hielten sich daran fest und verließen das Haus. Sie verbargen sich an dem Ort, an welchem die Sonne hervorkam und schossen heimlich den Pfeil ab. Die Sonne wurde getroffen und Blut floss heraus, sodass das Wasser auf der Erde kochte und brodelte. Einer von ihnen fiel hinein und verbrühte sich zu Tode. Der Andere verbarg sich in der Höhle und behielt so sein Leben. Als es dunkel wurde, tastete sich der Überlebende entlang des Seils zurück nach Hause. Ein Jahr lang blieb der Himmel verdunkelt, den Menschen blieb nur ihre Pfähle und Mörser zu verbrennen, um Licht zu machen. Zu dieser Zeit schlug jemand vor, der Sonne zu opfern. Die Menschen töteten Hühner und schlachteten Schweine als Opfergaben für die Sonne. Sogar die wilden Tiere opferten der Sonne. Nur die Regenwürmer und die Fische opferten nicht. Der Regenwurm sprach: „Ich wohne in der Erde, die Dunkelheit macht mir nichts aus.“ Der Fisch sprach: „Ich bin im Wasser, die Dunkelheit macht mir nichts aus.“ Erst nachdem die Menschen und die Wildtiere geopfert hatten, ging die Sonne wieder auf und die Menschen konnten wieder Taro, Süßkartoffel und Hirse pflanzen (Pu 1997:55).

Trotz der großen Ähnlichkeit zur Mythe der Nördlichen Cou von Alishan, finden wir bei den Saarua der Südlichen Cou doch einen grundlegenden Unterschied in den Prämissen, welche in der Sorge der Menschen ihren Ausdruck finden. Steht bei den Nördlichen Cou die Vermehrung im Vordergrund, so ist dies bei den Saarua der Anbau, unter anderem der Süßkartoffel, einem der ältesten Nahrungsmittel Taiwans und bei allen Ureinwohnern dieser Insel vorzufinden.

5.2.3.2. Kanabu

Die „Sonne abschießen Mythe“²³ der Kanabu Untergruppe der Cou erzählt, dass es eine junge Frau gab, da sie niemanden hatte, der für sie jagen würde, ging sie selber ans Flussufer und fischte. Sie versuchte

²³ vgl. Xiao Chuan Shang Yi: „Yuanyuke Taiwan gaoshazu zhuanhuo ji“. 小川尚: 義原語科台灣高砂族傳說集“.

es mehrmals und fing doch nichts. Ein Holzstock trieb ins Netz, sie nahm ihn heraus und warf ihn weg, nicht viel später war dieser Holzstock wieder im Netz. Jedes Mal war es so. Sie dachte: „Ich werde es als Brennmaterial nehmen!“ So gab sie das Holz in ihren Bund hinein. Als sie wieder heimgekommen war, wollte sie das Holz herausnehmen, doch es war verschwunden. Nicht viel später war sie schwanger. Das Kind wurde geboren und wuchs langsam heran. Er zeigte eine ungewöhnliche Intelligenz. Er sah einen Vogel, zeigte darauf und der Vogel fiel herunter. Als er erwachsen war, zeigte er auf ein Wild und es starb auch, mehr noch, er schoss mit Pfeil und Bogen auf die Fußspuren von Hirsch und Wildschwein, da starben sie auch. Einmal wollten welche, die auch in den Bergen zur Jagd gingen, wissen, was für ein Jagdgerät er eigentlich verwendete. Sie schickten ihn Wasser holen, öffneten seine Ledertasche und sahen, dass sein Bogen aus einer Wildschweinrippe gemacht war. Die Pfeile waren aus den Schulterknochen eines Wildschweins. Als er vom Wasserholen zurückkam, machten sich alle über ihn lustig. Zurück zu Hause, sagte er seiner Mutter: „Alle haben sich über das Jagdgerät in meiner Ledertasche lustig gemacht. Bitte bring Holzstecken und Alang Alang Gras.“ – Sie fragte: „Was willst du mit den Holzstecken?“ Er antwortete: „Ich möchte mit einem Freund die Sonne schießen.“ Sie befestigten am Haus ein Seil und zogen das Seil mit sich. Nachdem sie den Platz, wo die Sonne ruhte, erreicht hatten, versteckten sie sich und warteten auf die Sonne. Er sagte zu dem Freund: „Wenn ich die Sonne getroffen habe, springst du mit mir ins Wasser.“ Die Sonne erschien, bemerkte, dass da Menschen sind und fragte: „Wer sind die Menschen, die sich an meinem Rastplatz verstecken?“ Der Napalamaqi hieß, schoss mit seinem langen Bogen den Pfeil und traf die Sonne. Schnell sprang er ins Wasser, sein Freund wurde von den Blutstropfen der Sonne angespritzt und starb. Also zog er alleine am Seil und tastete sich nach Hause zurück. Als es schon ziemlich lange dunkel war, hielten die Leute es nicht mehr aus. Weil es kein Brennholz gab, verwendete man die Häuser als Brennmaterial. Um das Licht zu erlangen, grub das Volk Taro aus und opferte es der Sonne. Erst da stieg die Sonne allmählich wieder auf und ging dann im Westen unter (Pu 1997:57).

5.2.4. Tiefere Betrachtung zum Inhalt

Wir kennen nun die „Sonne, Mond abschießen Mythe“ der Nördlichen Cou sowie die beiden Mythen der Südlichen Cou, nämlich jene der Kanabu Gruppe und jene der Saarua Gruppe.

An dieser Stelle möchte ich auf das Phänomen der Transformation von Mythen hinweisen und damit gleichzeitig das Anführen und Miteinbeziehen in die Analyse von oben erwähnten Mythenversionen der verschiedenen Cou-Gruppen begründen. Demnach unterliegen Mythen nicht nur einer Umwandlung je nach Ausrichtung der Botschaft, sondern auch der Transformation, welche über eine Population hinausreicht (Oppitz 1993:216). In diesem Fall erstreckt sich das Feld der Transformation von den Nördlichen Cou zu den Gruppen der Südlichen Cou.

Auf den ersten Blick scheinen sich diese Mythen durchaus zu ähneln und eine Verbindung zwischen den Gruppen der Cou scheint erkennbar. Doch ist zu bemerken, dass über die

Mythen der Südlichen Cou zu wenig bekannt ist, um darüber eine wissenschaftlich korrekte Beurteilung abgeben zu können. In diesem Fall stützt man sich lediglich auf die Erforschung dieser beiden Gruppen durch Liu Wu Xiong von der Academia Sinica. Danach sind die beiden Gruppen mit den Nördlichen Cou in kultureller Hinsicht eng verwandt, hinsichtlich der Mythen jedoch weit entfernt von einem engeren Zusammenhang mit den Bei-Cou. So sind die sprachlichen Unterschiede besonders offensichtlich, während einige inhaltliche Phänomene wiederum sehr ähnlich sind.

Die Ähnlichkeiten im Inhalt finden sich in den zwei Gefährten, welche gemeinsam reisen, der Eine umkommt und nur der Andere, sich am Seil nach Hause hantelnd, zurückkehrt. Die Sonne hatte einen fixen Ruheplatz; aus der Sonne kamen heiße Blutsspritzer heraus; der Tod der Sonne versetzte das Land in Dunkelheit; nach der Opferung erschien die Sonne wieder und so weiter; dieser Inhalt ist besonders ähnlich.

Die Unterschiede finden sich gleich am Beginn der Mythen, als die Kanabu eindeutig auf die Existenz zweier Sonnen hinweisen. Am ersten Teil dieser Mythe ist interessant, dass sich hier mit der Herkunft des Schützen befasst wird. Auch trägt er, im Gegensatz zu der Version der Saarua, den klaren Namen „Napalamaqi“²⁴.

Der Aspekt der Herkunft des Schützen erinnert an eine andere Mythe der Nördlichen Cou. Die Hauptperson dieser Mythe, nämlich „ak’e eamu’ m m’a“²⁵ (vgl. auch Ferrel 1966:180) ist einer der Tapferen oder einer der Vorfahren der Sippe mit wunderbarer Herkunft. Die Handlung selbst hat keinerlei Bezug zu Mond- oder Sonne schießen, gleicht sonst jedoch sehr stark der „Sonne abschießen Mythe“ der Kanabu Gruppe:

„Die Geschichte vom Mädchen, das mit dem Netz fischte“²⁶ 一個女子用網捕魚的故事

Man erzählt, dass der Häuptling des Dorfes Tefuye eine einzige Tochter hatte. Einmal ging sie an das Ufer des Flusses, um Fische zu fangen. Im Fluss trieb ein außerordentlich schönes Stück Holz. Dieses Stück Holz ging ins Netz. Das Mädchen sortierte es aus und warf es flussabwärts. Dann warf es das Netz aus und fing aber wieder dasselbe Stück Holz. Noch einmal schnappte sie es und warf es flussabwärts. Wieder ging sie daran Fische zu fangen, doch abermals holte sie dieses Stück heraus. Schließlich fand das Mädchen diese Sache sehr seltsam. Ohne lang zu überlegen hob es das Stück Holz auf und gab es in seinen Schoß. Nachdem sie nach Hause zurückgekehrt war, wollte sie es herausholen, um es als Brennholz zu verwenden, doch das Holzstück war nicht mehr aufzufinden. Sie erinnerte sich genau, dass sie das Holz unterwegs nicht verloren hatte. Das verwunderte

²⁴ „Oazimu“ bei den Nördlichen Cou.

²⁵ Anm: Bedeutung: der komplett behaarte Großvater, väterlicherseits; (chin: 阿給雅木鳥麻).

²⁶ Aufgezeichnet in Tefuye.

sie noch mehr. Sie dachte lange darüber nach, doch es fiel ihr nichts ein. Zu dieser Zeit ging die Sonne unter, das Mädchen hatte gegessen und legte sich zum Schlafen nieder. Als es Tag geworden war, wollte sie Essen zubereiten, aber unverständlicherweise war ihr Bauch größer geworden. Sie versuchte ihren Bauch zu streicheln, doch er tat auf einmal sehr weh. So musste sie sich wieder hinlegen. Sie lag eine Weile, dann kam aus ihrem Bauch ein kleines Kind hervor. Auch ihre Eltern waren sehr verwundert. Sie hatte ein Kind ohne verheiratet zu sein. Sie wollten schauen, wem es ähnlich sah, denn sie wollten gerne wissen, wer der Vater war. Sie untersuchten den Säugling genau, sein Gesicht sah wie das Gesicht eines Menschen aus, doch der Körper war vollkommen behaart. Plötzlich begann das Kind zu lachen, und sogar alleine zu gehen. Nach fünf Tagen war es erwachsen. Man gab ihm den Namen „behaarter Großvater“ 毛神“.

Gerade zu dieser Zeit gab es in Tefuye den Kopf eines Mannes, der von Feinden abgetrennt worden war. Er sagte: „Junge Männer, kommt mit mir! Wir werde jene vollständig vernichten, die den Kopf unseres verstorbenen Freundes abgetrennt haben.“ Während der Schlacht, stieg aus seinem Scheitel Feuer empor. Das Feuer neigte sich nach Westen, deshalb bekamen die Feinde einen tüchtigen Schreck und infolgedessen wurde das Dorf der Feinde vollends vernichtet. Vom Schlachtfeld zurückgekehrt, starb er. Nach seinem Tod, so wird gesagt, tat seine Seele noch immer Gutes für die Menschen und sorgte sich um das Glück der Menschen. Wenn die Leute des Häuptlings Essen zubereiteten und das Haus verließen, kümmerte sich seine Seele um alles, so konnte das Essen fertigkochen. Wenn die Menschen das Feuer im Haus brennen ließen, bewachte er das Feuer und das Haus konnte nicht Feuer fangen. Oft opferten ihm die Leute des Häuptlings. Wenn sie aber darauf vergaßen, kümmerte er sich nicht mehr um das Wohl der Menschen (Nevskij 1993:170).

Es besteht hier eine interessante Verbindung zwischen dieser und einer weiteren Mythe. Sie behandelt die Geschichte des Kampfes gegen zwei Sonnen am Himmel, was uns auch gleich wieder auf das eigentliche Thema der in diesem Kapitel behandelten Mythe zurückbringen wird, und spielt in einem kleinen Kanabu Dorf. Hier hatte die Hauptfigur „Napaarama“ selbst eine Tochter aus einem herausgefischten Holz. Erwachsen geworden, unternahm sie einen Feldzug gegen zwei für die Menschheit sehr leidvolle Sonnen. Erfolgreich tötete sie eine der Sonnen. Sie wurde später zum Mond (Nevskij 1993:174).

Zum japanischen Einfluss sei hier der Vollständigkeit wegen erklärt, dass zum einen die Kanabu erst durch die Japaner den Cou eingegliedert wurden, was auch die zu den Cou unterschiedliche Sprache und Brauchtum erklärt. Weiters, dass es bei den Japanern ebenfalls äußerst ähnliche Geschichten zu finden gibt. Auch sie handeln von einem Mädchen, welches beispielsweise am Fluss spielend einen Holzpfeil aus dem Wasser fischt und sodann unter dessen Einfluss schwanger wird. Das sodann geborene Kind, in diesem Fall ist es ein Mädchen, wird ebenfalls zum Geist (Nevskij: 1993:175).

Nevskij machte seine Aufzeichnungen in einer Zeit, als die Cou und deren Ältere, welche ihre Mythen dem russischen Gelehrten erzählten, wie alle Ureinwohner Taiwans durch die 100-jährige japanische Besetzung noch stark, wenn auch aufgezwungener Weise, unter dem Eindruck der japanischen Sprache und Kultur standen. Selbst Nevskij kam aus Japan, um in Taiwan zu forschen. Japanisch war die Verkehrssprache. Er und Gao Yisheng kommunizierten auf Japanisch. Wie wir gesehen haben, sind Ähnlichkeiten mit japanischen Mythen unbestreitbar. Es mag also sein, dass sich in dieser Cou-Mythe ein japanischer Einfluss abgezeichnet hat. Erwähnenswert ist, dass Stöckchen oder der Pfeil als ein Symbol des Männlichen. Ist der Pfeil doch das Um und Auf in der „Sonne Mond abschießen Mythe“²⁷.

Zurück zu der „Geschichte vom Mädchen, das mit dem Netz fischte“. Etwas anders lautet die Aufzeichnung des Pasuya Poiconu, besonders der zweite Teil der Mythe: ... ak'e eamu'm m'a²⁸ hatte in der Jagd ein besonderes Verhalten, beim Hühnerfangen erschütterte sein Schrei wie Donner das Gebirge. Während des Krieges, leuchtete er in der Nacht am ganzen Körper, die Augen leuchteten wie die Sonne. Brach er in das feindliche Gebiet ein, brannte sein ganzer Körper, sodass die feindliche Gemeinschaft vollends niedergebrannt wurde. Das Volk machte ihn zur Gottheit. Sie nannten ihn ak'e eamu'm m'a, diesen großartigen Mann hielt das Volk für unsterblich, doch nur seine Seele sollte noch lange in der Gemeinschaft verbleiben, um die Söhne und Enkelsöhne zu schützen (Pu 1997:59).

5.2.5. Die Mythe und ihre Aspekte

5.2.5.1. Klansystem

Ein soziopolitischer Aspekt zeigt sich in der Mythe „Die Geschichte vom Mädchen, das mit dem Netz fischte“. Danach lag die Pflicht des chiefs (首长) sich erst um den alten *niahosa*-Klan und um den *niabayayana*-Klan zu kümmern. Dies ist bis heute weiterzuführen, < „... um die Söhne und Enkelsöhne zu schützen“. >. So wird diese Mythe auch zum Ursprungszeugnis für die Stellung des Tefuye *peongsi*-Klans als Erbchieftum (vgl. Kap. 4.2.3.1.) des *hosa*, wie es auch heute noch der Fall ist. Berücksichtigt man die lange Erzähltradition dieser Mythe gepaart mit der Tatsache des heute noch existenten Erbchieftums bei den Cou, so ist auch das Vorhandensein eines soziohistorischen Aspekts der Mythe nicht wegzuleugnen.

²⁷ Vgl.: Kap. 5.2.5.8.: Jagdgerät: Pfeil und Bogen

²⁸ unter der Schreibweise Ake'e Mámeoi (mámeoi – „die Älteren“, vgl. Kap.4.2.2.) erscheint einer der beiden Hauptgottheiten der Cou, nämlich der Erdgott, auch „Old Man Grandfather“ (Ferrel 1969:180); vgl. auch die Bezeichnung „behaarter Großvater“ (長毛公公) in der Mythe der Bei-Cou von Alishan *Die Geschichte vom Mädchen, das mit dem Netz fischte*), dessen spirituelle Tiere die Schlange und die Wildkatze sind (Kap. 5.2.4.).

5.2.5.2. Hebung des Himmels

Bei den Nördlichen Cou fungiert ein kleiner Vogel in der Rolle dessen, der den Himmel zum Heben bringt (Pu 1997:46). Hier gibt es noch eine zusätzliche, damit in enger Verbindung stehende Mythe der Cou bei welcher, eben anders als bei der japanischen Aufzeichnung, anstelle der Gottheit Hamo ein Mensch für die Hebung des Himmels verantwortlich ist: < „Es gab einmal einen mutigen wie weisen Menschen. Er wurde besonders verehrt. Alt geworden, dem Sterben nahe, versammelte er alle Menschen im Männerhaus und sagte ihnen: „Nun bin ich schon alt. Ich werde die Welt verlassen. Ich werde zum Oazumu-Vogel werden. Mit der Stimme werde ich euch bei der Jagd und bei der Schlacht voraussagen. Ihr müsst dann unbedingt zuhören, um Gefahr zu vermeiden.“ Als er zu Ende gesprochen hatte, flog sein Körper Stück für Stück fort und wurde der Vogel Oazumu. > In den hier genannten < „...mutigen wie weisen Menschen...“ > begegnet man dem in der Bevölkerung hoch verehrten Älteren *mameoi*, dem Versammlungsort *kuba* < „... versammelte er alle Menschen im Männerhaus...“ >, der Verwandlungsfähigkeit in ein Tier > „... wurde der Vogel Oazumu.“ > sowie dem mythischen Vogel *Oazimu* und dem Schamanen, dem *joifo*.

Der *kuba* erscheint als Bestandteil des *hosa* mit seiner sozialen Funktion als Versammlungsort. Die dortigen Respektspersonen sind die Ältesten. Ihren Worten wird größter Wert beigelegt. Die Fähigkeit sich in ein Tier zu verwandeln wird aber dem *joifo* mit seinen schamanischen Praktiken zugeschrieben, der über keinen Rang in der politischen Ordnung verfügt und auch nicht im *kuba* zu finden ist. Dennoch gibt es eine Verbindung zwischen dem sodann davonfliegenden Vogel *Oazimu* und den sozial hoch stehenden Jägern und Kriegern, welche sehr wohl über ihren Platz im *kuba* verfügen. Denn in ihren Dienst stellt sich dieses mythische Tier, wenn es ihnen < „...bei der Jagd und bei der Schlacht... „ > voraussagt. Der Wert der Jäger und Krieger *maodana* für die soziale Einheit der Cou wird unterstrichen, wenn es sich um eben diese Respektsperson des Älteren handelt, der sich nach dessen Tod fortan als *Oazimu* Vogel in den Dienst der *maodana* zu stellen entscheidet. Nicht zu vergessen ist hier die enge Verbindung des Vogels zum *euozomu*, dem militärischen Oberbefehlshaber(vgl. Kap.4.2.2.).

5.2.5.3. Person des Schützen

Der Schütze ist ein Schamane (*joifo*) oder ein Mann mit dem uralten Cou-Namen Oazumu (*Oazimu*²⁹). Er ist gekennzeichnet durch Führungspersönlichkeit oder durch Tapferkeit. Keineswegs ist er ein Vater, von Kummer zur Tat bewegt. Bei genauerem Hinsehen stellen wir auch fest, dass die Person des Oazimu und jene des *joifo* quasi die gleiche Identität haben

²⁹ Schreibweisen je nachdem, ob Dabang oder Tefuye (Pu 1997:63).

(vgl. Pu 1997:49f). So ist doch der *joifo* ein Stammesangehöriger, welcher durch seine besonderen schamanischen Fähigkeiten dem Wohlergehen des Volkes dienlich ist. Ebenso ist der Tapfere der Gemeinschaft von großem Nutzen. Doch geht die Ähnlichkeit zwischen *joifo* und Oazumu noch tiefer, wenn wir den Zusammenhang zwischen dem Schamanen, dem Schützen Oazumu und dem *fanbi* Vogel miteinbeziehen. Erinnern wir uns an die kleine Mythe um den weisen, alten Mann, der sich, diese Welt verlassend, in den *fanbi* Vogel verwandelt, um den Kriegern und Jägern bei der Schlacht und bei der Jagd mit seiner Stimme Gefahren vorauszusagen. Handelt es sich doch ganz offensichtlich um ein und dieselbe Person. „Oazumu“ ist nicht nur ein alter Name in der Cou-Sprache, sondern auch ein ebenso altes Zeichen für den *fanbi* Vogel. Auch ist dies eine andere Schreibweise für den sozialen Rang des militärischen Oberbefehlshabers *euozomu* (vgl. Kap.4.2.2.), dem vortrefflichsten Jäger und Krieger. Traditioneller Weise ist dieser *fanbi* ein Wahrsagevogel, eingesetzt bei Schlachten, Jagd und Opferungen an die Vorfahren (Pu 1997:49). Und ist jener weise Alte mit der Verwandlungsfähigkeit eines *joifo* doch gleichzusetzen mit dem Schamanen selbst. Wenn Nevskij's „Wazimeï“ schon im Vorhinein um die kommende Finsternis weiß, wenn Pu's *joifo* in der Finsternis Feuer macht, so weisen auch diese Parallelen auf den Schamanen als die eine Person hin, welche die übermenschliche Tat zu vollbringen vermag, den Mond zu schießen. Was hier somit erneut zum Vorschein kommt, ist die bereits erwähnte originäre Form der Cou-Mythe, aber auch der besondere Wert der Mythe ansich sowie der besondere Wert des *joifo* für den Zusammenhalt der Gruppe, ihr Wertesystem und die Sinnhaftigkeit Einzelner für das Gesamtsystem *Cou Adoana*.

5.2.5.4. Handlungsfähigkeit

Eingeschränkt, doch keinesfalls unmöglich ist die Handlungsfähigkeit der Bei Cou, selbst wenn es um das Eingreifen in den Lauf der Himmelsgestirne geht. Die Bahnen von Sonne und Mond zu verändern, den negativen Einfluss auf das Leben der Cou zu beenden, liegt normalerweise im Bereich des Unmöglichen. Betrachtet man nun den Einzelnen losgelöst von der Gruppe, so liegen die Gestirne außerhalb jedes realen, menschlichen Einflussbereichs. Ganz anders verhält es sich jedoch, kommt der Schamane ins Spiel. Der *joifo* zeichnet sich durch sein Wissen über schamanische Praktiken aus. Die einzelne Person des Schamanen agiert hier gleichermaßen für die gesamte Gruppe der Cou. In seiner Funktion als *joifo*, vermag dieser Einzelne Übermenschliches zu vollbringen und für seine Gruppe selbst schier unlösbare Probleme zu bewältigen. Indem er Pfeil und Bogen verwendet

< „...brachte er Pfeile, um den Mond abzuschießen...“ > um die Existenz der Gruppe zu sichern , sprich den Mond zu schießen - < „...schoss die Pfeile mitten in den Bauch des Mondes, sein Blut tropfte...“ >, verwandelt er sich in den Jäger, den Angehörigen einer ganz speziellen sozialen Schicht (vgl. Kap. 4.2.2.) im politischen System der Nördlichen Cou. Dieser Einzelne gibt so der Gruppe nicht nur das Gefühl als eine Einheit zu agieren, sondern auf seine, dem Schamanen eigene magische, Art und Weise verkörpert er diese auch, und zwar allein aus der Tatsache, dass er Pfeil und Bogen als sein magisches Werkzeug wählt und die materielle Kultur der Nördlichen Cou dabei buchstäblich in den Himmel hebt.

Was hier zum Ausdruck kommt, ist das bewusste Bilden einer WIR-Gruppe, um das Überleben derselben zu sichern. Dass der *joifo* für die gesamte Gruppe steht, zeigt auch seine Sorge über die Vermehrung der Nördlichen Cou, wenn er sagt: < „...Wenn es so weitergeht, es immer einen nur einen Tag gibt, dann werden wir uns nicht mehr fortpflanzen können....“ >. Obgleich von der Gruppe installiert und im Dienste derselben fungierend, wird der *joifo* nicht zum Helden gekürt. Es sind die „*Cou adoana*“ (lit: „**Wir diese Gruppe Menschen**“), welche auch angesichts derart überirdischer Mächte wie den Himmelsgestirnen Sonne und Mond, die sich für gewöhnlich jedes Einflusses durch den Menschen entziehen, keineswegs tatenlos gegenüber stehen, sondern tapfer und mutig ihren „einzelnen“ Mann stehen und als WIR-Gruppe zu überleben wissen.

5.2.5.5. Personifizierung der Gestirne

In der „Mond abschießen Mythe“ finden wir den ausgeprägten Aspekt der Personifizierung der Gestirne. Geschlechterzuordnung samt den jeweiligen Eigenschaften wie [...*Der Mond war männlich, die Sonne weiblich, deshalb war die Wärme des Mondlichts stärker als jene der Sonne....*], weiters Körperlichkeit < „...die Pfeile mitten in den Bauch des Mondes, sein Blut tropfte hinunter, ..., >, < „...Das Blut der Sonne floss...“ >, Entscheidungskraft und Empfinden gleich einem Menschen < „...wagten Sonne und Mond nicht mehr aufzugehen...“ >, < „...Die zweite Sonne begann sich der ersten, von Wazimei getroffenen, Sonne anzunehmen, deshalb war auch sie nicht mehr zu sehen....“ >. In einer ähnlichen „Sonne abschießen Mythe“ der Bunun zeigt die Sonne menschliche Körperorgane wie Augen, Hände, Füße, konnte sprechen und auch ihrem Ärger Ausdruck verleihen, indem sie schimpfte. Bei den Paiwan gibt es eine Sonnenmythe, in der sich ein menschenähnliches Etwas in die Sonne verwandelt < „...wo sie einen Menschen aus dem Meer aufsteigen sahen, welcher die Sonne war....“ > (Pu 1997:47).

5.2.5.6. Erklärung von Himmelsphänomenen

Warum die Strahlen des Mondes nicht so heiß sind wie jene der Sonne beziehungsweise warum die der Sonne heißer sind als jene des Mondes. Was wir vorfinden sind Zuordnungen wie männlich – stark, heiß und weiblich – schwach, weniger heiß. Der Mond ist männlich, die Sonne weiblich. < „...*Der Mond war männlich, die Sonne weiblich, deshalb war die Wärme des Mondscheins stärker als jene der Sonne...*“ >, hier wird wohl auf einen natürlich gegebenen Unterschied zwischen Sonne und Mond hingewiesen. Doch birgt genau diese Zuordnung die Basis für das Leid der Cou, wenn Nacht und Tag in Hitze und Helligkeit keinen Unterschied aufwiesen [...*Nacht war vom Tag nicht zu unterscheiden ...*] Dass der ersehnte Unterschied bei Vorhandensein von zwei Sonnen [...*Überdies hatte der Himmel zwei Sonnen...*] ebenso nicht gegeben war, können wir in Nevskij's Aufzeichnungen sehen (Pu 1997:47). Welche personifizierenden Charakterzüge auch immer, männlich oder weiblich, zugeordnet sind, man kann daraus lediglich auf die Möglichkeit einer Erklärung dafür schließen, dass es am Himmel nur eine Sonne und einen Mond geben kann (Pu 1997:53).

5.2.5.7. Vermehrung der Menschen

Die Vermehrung der Menschen stellt bei der Cou-Mythe das Hauptinteresse der Gruppe dar <“...*Wenn es so weitergeht, es immer nur einen Tag gibt, dann werden wir uns einmal nicht mehr fortpflanzen können. Es wäre besser, den Mond zu töten...*“ >. Pu führt dies noch näher aus, wenn er mit einigen Beispielen darauf hinweist, dass Mythen ähnlichen Inhalts anderer Völker sich im Wesentlichen auf die Zerstörung ihres Lebensraumes konzentrieren. Genannt seien hier etwa die beiden Völker Festlandchinas *Buyi* und *Zhuang*, deren Inhalte sich auf die Anzahl der Sonnen konzentrieren, die verdorrten oder gar verbrannten Felder und Bäume, die steinig und wasserlos gewordenen Flüsse und Bäche und nicht zuletzt auf den Mangel an Essbarem. Bei den *Bunun* von Taiwan scheint ein den Cou ähnliches Interesse den Grund für den Schuss auf die Sonne zu stellen: < „*In alter Zeit gab es zwei Sonnen...*“ >, wie bei den Cou < „...*waren Tag und Nacht nicht zu unterscheiden, das Brennen der Sonnen leuchtete über der Erde, mit der Zeit starben die Kinder...*“ > (Pu 1997:49f).

5.2.5.8. Jagdgerät

Pfeil und Bogen

Der russische Gelehrte Riftin berücksichtigt die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und folgert so aus der Verwendung eines Bogens, dass dies vom späten Datum einer Mythe,

im Speziellen dieser Cou-Mythe zeugt (Pu 1997:50, Fußnote 17). Der Pfeil unterliegt in dieser Mythe allerdings auch einer großen Symbolträchtigkeit. So sieht man das Stöckchen oder den Pfeil als ein Symbol des Männlichen an. Pu verweist in diesem Zusammenhang auf inhaltsverwandte japanische Mythen, wo die Frauen schwanger werden, sobald sie das herausgefischte Stöckchen oder den im Wasser herbeigetriebenen Pfeil an sich nehmen. Pu führt hier auch das Beispiel des römischen Liebesgottes und auch des indischen Gottes der Liebe *Kama-Deva* an. Von Beiden sind Abbildungen mit Pfeil und Bogen bestens bekannt (Nevskij 1993:175). Räumt man die Tatsache ein, dass es sich bei den Jägern dieser patriarchalisch organisierten Gruppe Menschen traditioneller Weise um Männer handelt, so unterstreicht die Rolle des Pfeiles in der *Sonne, Mond abschießen Mythe* ein weiteres Mal den Pfeil als Symbol des Männlichen.

Pfeil und Bogen wird bei den Cou in der Jagd eingesetzt. Weit entfernte Beute kann nahezu lautlos wie blitzschnell geschossen werden. Auch in der Luft. Die Federn von Raubvögeln gehören bei den Cou-Jägern zu begehrten Jagdtrophäen. Das Können des Schützen, respektive des jeweiligen Jägers bezeugend, sind die beliebtesten Federn jene von Raubvögeln, die in höchster Höhe fliegend sogar die Berge überqueren können (vgl. Kap. 5.2.5.9.).

5.2.5.9. Fernwaffe

Pu erweitert das Thema Pfeil und Bogen in der *Sonne Mond abschießen Mythe* noch um einen zusätzlichen Aspekt, wenn er, von der Verwendung eines Jagdgeräts wie dem Bogen ausgehend, in der *Sonne, Mond abschießen Mythe* von der Möglichkeit einer Person oder zumindest eines Tieres als Ziel des Schützen spricht. Insofern liegt die Auslegung nahe, dass es sich bei dem am Himmel befindlichen Mond auch um einen Raubvogel handeln könne. So erklärt < „...der schwarze Schatten in der Mitte des Mondes, wo der Schütze Wazime getroffen hat,...“ >, dass die Cou damals mit dem Jagdgerät Pfeil und Bogen auch eine Fernwaffe besaßen (Pu 1997:51).

Klarheit über Pfeil und Bogen als Fernwaffe verschafft auch die Respekt- und Ehrerweisung für die Sonne oder den Mond, wenn die Cou bei allzu lang andauerndem Regen Pinienholzstückchen anzündeten, diese an die Pfeilspitze setzten und damit himmelwärts schossen. Sinn und Zweck der Sache war es, bei für die Menschen gerade gegebenem

positivem Einfluss der Sonne oder des Mondes, sodann etwa die Hitze der Sonne helfend zu unterstützen (vgl. Kap. 5.2.5.14.) (Pu 1997:60f).

Stellen brennende Pfeile, die sich womöglich auch nach Westen zum Feind hin wenden eine wunderbare Fernwaffe, die Vernichtung des Feindlichen Dorfes garantierend. Gleicht doch auch *ak'e eamu'm m'a* in *Die Geschichte vom Mädchen, das mit dem Netz fischte* ganz und gar dem weiter oben bereits erwähnten Symbol des Männlichen, des Kriegers, wenn er gleich einem Pfeil mit brennenden Pinienstücken an der Spitze < „...Brach er in feindliches Gebiet ein, brannte sein ganzer Körper, sodass die feindliche Gemeinschaft vollends niedergebrannt wurde ...“ > die Schlacht für die Cou entscheidet.

5.2.5.10. Eisengerät

In der in Dabang aufgezeichneten Version der *Mond abschießen Mythe* erscheint [...*am Himmel der Mond Foprm einer Sichel...*]. Zweifellos weist hier die Mythe auf ein landwirtschaftliches Eisengerät hin. Eisengeräte gibt es bei den Cou erst nach dem Kontakt mit den Han oder den Flachlandstämmen. Eine eigene Mythe³⁰ aus Tefuye gibt uns hier Aufklärung: Demnach begab sich eine Gruppe von Jägern auf den Berg, als diese ein rhythmisches Geräusch vernahmen. Sie gingen vor, um nachzusehen. Es waren Hanchinesen, welche dort Holz schnitten. Das von ihnen verwendete Werkzeug hatten die Cou noch nie zuvor gesehen. Es ähnelte einer Axt, einem eisernen Topf, oder einem Messer. Doch sieht man sich das damalige Cou-Messer an, so war dies aus stabilem und doch elastischem Bambus geschnitzt, die kleine Haue war mit Hartholz verziert. In der Landwirtschaft wurde die Sichel mit Bestimmtheit erst viel später verwendet. Betrachtet man nun die Wortentwicklung des Werkzeugs „Sichel“ in der Cou-Sprache, so wird bald klar, dass das Eisengerät Sichel erst zu einem späteren Zeitpunkt Einzug bei den Cou hielt: das Cou-Wort *poea've* bezeichnet das Messer; für das Wort Sichel hingegen wurde an das Messer ein weiterer Wortteil hinten angehängt, sodass die Bezeichnung für Sichel in der Cou-Sprache wörtlich „das Messer, welchem ein langer Griff gegeben wurde“. In der Cou-Sprache gibt es ursprünglich kein eigenes Wort für „Sichel“. So gesehen ist die Mythe über die Entdeckung der Sichel wesentlich jünger als die „Mond abschießen Mythe“ (Pu 1997:54f). Dass in Pu's Aufzeichnung die Sichel Einzug hält, zeigt sehr deutlich, dass es sich bei der Stammesgesellschaft der Cou keineswegs um ein statisches Gefüge handelt, sondern trägt

³⁰Aufzeichnung nach (Dong 1965).

dem durch die neuere Ethnohistorie immer wieder bekundeten dynamischen Kulturwandel (Wernhart 2001) Rechnung.

Dass der Treffer des Schützen eine blutende Wunde der Sonne/des Mondes zur Folge hat, findet man bei vielen ähnlichen Mythen anderer Völker Asiens. Bei den *Atayal* von Mitte Nord Taiwan fallen heiße Blutstropfen der getroffenen Sonne zur Erde. [...*Einer der drei Tapferen wurde von oben bis unten vom Blut durchnässt und starb auf der Stelle. Selbst seine Brüder erlitten Verbrennungen.....*] (Pu1997: 51). So auch bei den *Dulong* Yunnans in Festlandchina [...*verliert die getroffene Sonne Blut, seine Erscheinung wird bleich und schließlich verändert er sich zum Mond....*]. Wie bei den *Atayal* kann auch bei den *Paiwan* im Süden Taiwans das zur Erde getropfte Blut dem Menschen Schaden zufügen oder diesen verletzen, wenn er damit in Berührung kommt. Hier [...*wanderten die beiden Brüder wieder und wieder, bis sie endlich den Osten erreichten, wo sie einen Menschen aus dem Meer aufsteigen sahen, welcher die Sonne war. Ohne irgendwelche Bedenken, griff der mutige jüngere Bruder zum Pfeil. Sowie er die Mitte getroffen hatte, erwischte ihn das herabfallende Blut und tötete ihn....*] (Pu 1997:51). Ähnlich bei der Mythe der Südlichen Cou (vgl. Kap. 5.2.3.1.), den *Saarua*. Hier waren es die zwei Junge, die sich an den Ort begaben, um den Mond zu schießen. [...*Gleich danach machte das zur Erde gefallene Blut das Wasser brodelnd heiß. Einer der Beiden war unvorsichtig, stieg hinein und starb....*].

Ebenso wie die Finsternis, welche nach dem Schuss auf den Mond/die Sonne über die Menschen hereinbrach, steht auch dies für die teure Rechnung, welche die Menschen für den Treffer zu bezahlen hatten (Pu 1997: 52).

5.2.5.11. Finsternis

Als Folge für den Treffer gab es in der Cou-Mythe für die Menschen zwei große Veränderungen: die Finsternis und die Änderung des Laufs der Himmelsgestirne. Die Cou-Mythe erklärt dies mit der Angst der Sonne und des Mondes vor den Menschen. Sie versteckten sich. Erst als der Schütze das Holz des Waldes und die Dächer der Häuser verwendet hatte, um Wärme und Licht zu bringen, begannen die Gestirne allmählich wieder im Osten zu erscheinen, um schließlich ihre alte Ordnung und Bahnen am Himmel wieder einzunehmen. Der Mond erschien sodann als Sichelmond (vgl. Kap. 5.2.5.10.) (Pu 1997:52).

5.2.5.12. Opferzeremonien

Ähnliches ist bei den *Bunun* und den Südlichen *Cou*, den *Saarua*, zu finden. Die Mythe der *Saarua* erzählt von durch die Finsternis verängstigten Menschen, welche nun Opfergaben für die Sonne bereiteten: [...*sie zerrieben Hirse, schlachteten Schweine und brauten Wein, um diese zu opfern...*]

Die *Bunun* Mythe erzählt von zwei Sonnen. [...*Die durch den Treffer erblindete Sonne wurde zum Mond und die Hitze der zweiten Sonne ließ etwas nach. Als die Tapferen nach dem Schuss heimwärts zogen, verfolgte sie die zum Mond gewordene Sonne. Wie Ameisen wurden nun die Menschen vom Mond gepackt. Er nahm sie in seine Hand und sprach zu ihnen: "Von nun an werdet ihr Opferzeremonien abhalten, dies kann aber erst geschehen, wenn der Himmel sein Gesicht verändert hat Vollmond??" Seit damals haben die Bunun Opferzeremonien...*]. Während die *Cou* der Sonne opfern, opfern die *Bunun* dem Mond, genauer gesagt der zum Mond gewordenen Sonne. Man sieht hier einen engen Zusammenhang zwischen der Mythe und der Opferzeremonie (Pu 1997:53). [*Die getroffene Sonne wurde zum Mond. Noch vor dem Schützen, der sie abgeschossen hatte, erreichte sie das Dorf und sprach zum Volk: „Ich bin die Sonne, die ihr abgeschossen habt, von nun an für alle Zeit, werdet Ihr in der Art wie ich es Euch lehre, weitermachen Opferzeremonien abzuhalten.“*], auch hier wird der Akt des Sonne Abschießens zum Ursprung jeder Opferzeremonie der *Bunun*. Ob allerdings die zeremoniellen Opferhandlungen tatsächlich eine Gegenleistung für den tödlichen Schuss sind, dafür gibt die Mythe keine vernünftige Erklärung (Pu 1997:56).

Anders verhält es sich bei den *Cou*. Die Beobachtung der Mondbahn ist ein Grundgedanke bei Entscheidungen des Alltagslebens, welches reicht von Jagdzeremonien bis zu Landwirtschaft und Reisen. Wenn Verwandte und Bekannte sterben, und ähnliche unglückliche Sachen passieren, dann gilt die Redensart: "Der Mond ist nicht gut (steht nicht gut)". Der Einfluss des Mondes auf die Aktivitäten der Menschen übersteigt jenen der Sonne. Deshalb, obgleich der direkte Hinweis für einen Zusammenhang zwischen den Zeremonien und der *Mond abschießen Mythe* der *Cou* fehlt, so ist es dennoch eine offensichtliche Tatsache, dass diese Mythe mit Brauchtum und Ablauf des Jahres korreliert (Pu 1997:53). Als solches kann der Aspekt des „Ursprungs von Opferzeremonien“ nicht unbedingt den *Bei-Cou* und ihrer *Sonne, Mond abschießen Mythe* zugeordnet werden.

Die Opferung von Haustieren verweist auf ein späteres Datum der *Saarua* Mythe. Haustieraufzucht gibt es noch nicht lange bei den *Cou* (Pu 1997:57).

5.2.5.13. Ursprung der „Sonne, Mond abschießen Mythe“

Wenn die Cou mit brennenden Pinienkernen bestückte Pfeile gegen Himmel schossen, so herrschte Zufriedenheit mit dem Lauf der Sonnen- und/oder Mondbahn (vgl. Kap. 5.2.5.9.). Ganz anders aber verhielt es sich, wurde es auf der Erde zu trocken. Nun wandelte sich die Gesinnung der Menschen rasch gegen Sonne beziehungsweise Mond. Die Gestirne wurden dann sogar als Feinde betrachtet. Was sich wiederum in einer „Sonne, Mond abschießen Mythe“ manifestieren kann und tut (Pu 1997:60f.).

5.2.6. Zuordnung und Typologisierung

Die im Rahmen der Inhaltsanalyse herausgearbeiteten „tragenden Elemente“, oder Bausteine, lassen sehr deutlich einen übergeordneten Aspekt der „Sonne, Mond abschießen Mythe“ erkennen. Bei näherer Betrachtung der behandelten „tragenden Elemente“ (Bausteine) stellt sich die Frage nach einem direkten Zusammenhang zwischen der Mythe und dem Bestreben, die Gruppe an sich zu festigen oder zu stärken, insofern als diese Elemente gleich Stützpfeilern der Cou-Gesellschaft, ihres sozialen Gefüges, agieren. Von den Ältesten im *kuba* verbalisiert und tradiert, erfährt die Gruppe durch diese Mythe die Aktualisierung dessen, was die „*Cou atoana*“ eigentlich ausmacht. Was damit unweigerlich zum Ausdruck kommt ist ein sozialer, für die Identität der Gruppe bedeutsamer Aspekt, nämlich der Wert dieser WIR-Gruppe für den Einzelnen und umgekehrt, wie ich im Folgenden genauer ausführen werde.

5.2.6.1. Die tragenden Elemente der Mythe

Die herausgearbeiteten Elemente lassen sich in zwei Gruppen einteilen, wobei jene der ersten Gruppe, ich möchte sie die „Gruppe der tragenden Elemente“ nennen, den herausragenden Großteil ausmachen, jene der zweiten Gruppe aber einen nur kleinen Teil umfasst, ihre Aussage bleibt eher undeutlich.

Letztere Gruppe befasst sich mit der Erklärung von Naturerscheinungen wie zum Beispiel mit dem durch das herabtropfende Blut der Sonne rotgefärbten Gestein, weiters mit der Erklärung von Himmelsphänomenen wie die heiße Sonne im Gegensatz zum kalten Mond oder warum es am Himmel nur eine Sonne und einen Mond gibt. Plötzliche Veränderungen wie die einfallende Finsternis weil sich die Gestirne nach dem Treffer des Schützen vor dem

Menschen ängstigen oder die Korrektur der Himmelsbahnen nachdem das ganze Holz verbraucht war, um den Tag zu erhellen, lassen lediglich Vermutungen über einen tieferen Sinn zu. Die „Gruppe der tragenden Elemente“ lässt sich wie folgt zusammenfassen:

1. Das Klansystem

Die Mythe wird zum Ursprungszeugnis für die Erblichkeit des Führerstatus des *peongsi* Klans. Betont wird das Klansystem als sozialpolitisches Werkzeug.

2. Die Hebung des Himmels

Der Schamane wird sozusagen „in einem Atemzug“ mit den Ältesten, den Jägern und Kriegern, dem militärischen Oberbefehlshaber, dem Versammlungsort des *hosa* genannt und erfährt ebenbürtig mit den politischen Organen des Cou-Gesellschaftssystems eine „gleichrangige“ Stellung. Er stellt eine reale Stütze der Gruppe durch den Zugang zur Welt des Übermenschlichen und der Fähigkeit in dieser für das Wohl der Gruppe effektiv zu wirken. Was man hier findet ist der Wert des Einzelnen und dessen Verflochtenheit im sozialen Ganzen.

3. Person des Schützen

Der Schamane steht ohne speziellen Rang im soziopolitischen System der *Cou*. Durch seine Leistung als einzelner Stammesangehöriger für die Gesamtheit der Gruppe wird die gegenseitige Bindung sowie das sich gegenseitige Bedingen von Gruppe und Einzelem sichtbar. Es verschwindet die Grenze zwischen der Identität der Gruppe und der Identität des Einzelnen.

4. Handlungsfähigkeit

Das Jagd- und Kriegsgerät als magisches Werkzeug lässt den Schamanen als Schütze, als Jäger und Krieger auftreten. Die Handlungsfähigkeit der Gruppe steht in Wechselwirkung mit der eines Einzelnen.

5. Personifizierung der Gestirne

Die Gestirne gleichen einem übermächtigen menschlichen (vgl. Kap. 5.2.5.10) Feind, den zu besiegen, auch gelingt. Das Bestehen der Gruppe ist gesichert.

6. Vermehrung der Menschen

Die Vermehrung der Menschen ist Hauptinteresse der Gruppe und Ausgangspunkt für das Handeln des Einzelnen.

7. Jagdgerät und Fernwaffe

Der Einsatz von Pfeil und Bogen bezeugt ein weiteres Mal die Berechtigung der hohen Stellung von Jägern und Kriegern im politischen System der *Cou*.

8. Eisengerät

Das Nennen des von den *Cou* adaptierten Werkzeugs, der Sichel, seitens des Erzählers hat hier auf den ersten Blick zwar nicht direkt mit der Festigung der Gruppe zu tun, tatsächlich aber vermittelt sie ihr mit dem Hinweis auf die Dynamik des Kultur- und Sozialbildes einen zusätzlichen Halt in Hinsicht auf die heutige Marginalisierung innerhalb einer von den Han dominierten Gesellschaft, indem sie die Wandlungsfähigkeit der Gruppe für sie verdeutlicht.

9. Blut fließt

Die blutende Wunde zeugt vom Geschick des Schützen und dessen exaktem Treffer in das Herz, das Zentrum des Himmelskörpers. Ganz gleich ob in der Nähe oder wie hier in der Ferne, wurde Gestirn, Tier oder gar menschlicher Feind getroffen.

10. Ursprung der „Sonne Mond abschießen Mythe“

Hier schließt sich ein Kreis. Die Mythe erklärt selbst ihre eigene Berechtigung und Sinnhaftigkeit für die Gruppe. Ohne zu verzagen wendet man sich, mit Fernwaffen ausgerüstet, selbst gegen den übermächtigsten Feind.

5.2.6.2. Identitätsbekundung eines Ethnos³¹

Die Mythe zeigt die Fähigkeit des Mythos ausgeprägten Wirklichkeitsbezug herzustellen und gegebenenfalls soziales wie kulturelles Konfliktpotenzial zu beseitigen oder einem solchen entgegenzuwirken. Vielmehr noch, die „Sonne Mond abschießen Mythe“ vermag neben der

³¹ Anm.: Der Begriffs „Ethnos“, wie ich ihn hier verwende, ist nach der Definition von Wernhart zu verstehen: Zitat: „...Das Ethnos oder die ethnische Einheit, auch Gruppe, läßt sich durch ihr jeweils mittels Normen und Werten definiertes Selbstverständnis charakterisieren, das als kulturelle Identität verstanden wird; diese beiden – Ethnos und Identität – stehen in einem engen vernetzten Zusammenhang. Sie drücken u.a. die Unterscheidung und Abgrenzung einer Bevölkerungsgruppe von der anderen aus und manifestieren zugleich das Zusammengehörigkeitsgefühl der jeweiligen Einheit. ...“ Zitatende (Wernhart 2001:81).

Sicherung des Funktionierens des Einzelnen für das Kollektiv „*Cou atoana*“ und umgekehrt, auch Ursprung und Eigenschaften der soziopolitischen Komponente „Klansystem“ mit dem *peongsi* an der Spitze zu tradieren. Die Aufgaben, ja sogar die Berechtigung des Sozialgefüges der *Cou* finden hier ihre Bestätigung. Es braucht keinen Zweifel an der Überlebensfähigkeit der Gruppe, solange die Mythe weiter tradiert wird. Zitat³²: „...Sie geben nicht nur Auskunft über den Ursprung der sozialen Institutionen und erklären, weshalb die Welt so ist, wie sie ist, sondern sie geben auch das für das kollektive Überleben benötigte Wissen über Naturzusammenhänge, natürliche Ressourcen und Arbeitsvorgänge von Generation zu Generation weiter, sie thematisieren soziale Konflikte und sie begründen nicht zuletzt Machtinteressen. ... “. Zitatende. Die innere Verflochtenheit der mythischen Überlieferung mit den sozialen Institutionen einer Gesellschaft (Kohl 1992:11), hier der *Cou*, ist augenscheinlich.

Der Wirklichkeitsbezug dieser Mythe drückt sich in der Komplexität ihres engen Verhältnisses zur „ethnographischen Realität“ (Oppitz 1993:266) aus. In Lèvi-Strauss'scher Manier (vgl. Lèvi-Strauss 1967:10f) impliziert die *Sonne, Mond abschießen Mythe* mehrere Ebenen der Realität: 1) geographische Ebene: lokaler Lebensraum der *Cou*, Männerhaus, Häuser und Wälder des Dorfes, Himmelsrichtungen und astronomisches Wissen 2) ökonomische Ebene: Jagd auf die Sonne gleich einer Person oder eines Tieres, während der Finsternis verbrauchtes Holz, materielle Kultur 3) soziologische Ebene: Klansystem und Erblichkeit des Führerstatus, soziale Einheit *hosa*, Beziehung Gruppe – Einzelner, Fortpflanzung der Gruppe, Heiratsverwandtschaften, soziales Rangsystem, Schamanentum, Jagd- und Kriegsgerät, Fernwaffe, Sichel als Zeichen des dynamischen Charakters der Gruppe, Identität der Gruppe 4) kosmologische Ebene: Auseinandersetzung mit Gestirnen, Erklärung von Himmelsphänomenen, Herstellen der Himmelsordnung, Schamane und sein Zugang zur Welt des Übermenschlichen, mythischer Vogel und seine Beziehung zum Schützen, zu den Jägern und Kriegerern, zum Schamanen, Verweis auf andere Mythen wie jene zu Herkunft des Oazumu Vogels, Erklärung zum Ursprung einer „Sonne, Mond abschießen Mythe“.

Es drängt sich der Blickwinkel eines *sozialen Schwerpunkts* auf. Man kann sagen, dass sich mit den „tragenden Elementen“ der „Sonne Mond abschießen Mythe“ den *Cou* die Möglichkeit bietet, sich über den Inhalt der Mythe als Ethnos zu identifizieren, sprich, den Basiswert der Gruppe, nämlich jenen der sozialen Stellung des Einzelnen als auch umgekehrt den Wert des Gruppengefüges „*Cou atoana*“ für das einzelne Stammesmitglied zu bestätigen

³² Zitat: (Kohl 1992:11).

oder zu festigen. Die Leistung des Einzelnen für die Gesamtheit dieser Gruppe Menschen, das Innehaben von Eigenverantwortlichkeit, nämlich seinen sozialen Dienst der Gruppe gegenüber durch Erfüllung seiner politischen und sozialen Aufgabe, dieser dann auf Grund seiner jeweiligen besonderen Fähigkeiten auch tatsächlich nachkommen zu können, bestätigt wiederum ein sozusagen gesamtes "System Cou atoana". Zitat³³: „... Die jedem Ethnos spezifischen Kulturäußerungen werden von seinen Mitgliedern getragen bzw. manifestiert. So stellt sich die Kultur eines Ethnos in seinen Gliedern dar, [...] . „jede Person, bzw. kulturelle Manifestation, hat eine oder mehrere Beziehungen zu anderen und übt darin ihre Funktion aus. ...“ Zitatende. Dazu zählen die Oraltradition gepaart mit der stammeseigenen Cou-Sprache, der soziopolitische Basisbau des *hosa*, der zentrale Ort der internen Kommunikation der Gruppe *kuba*, der den realen Zugang zur Welt des Übermenschlichen öffnende *joifo* und nicht zuletzt die Soziales wie Historisches kommunizierende Mythe selbst. Das gegenseitige Bedingen von Gruppe und Einzelem festigt die Berechtigung wie Sinnhaftigkeit beider. Diese, wie ich sie nennen möchte, „Identitätsbekundung eines Ethnos“ stärkt schließlich das Gesamtsystem *Cou atoana*.

5.3. Zusammenfassung

5.3.1. Oraltradition, Verschriftlichung und Bedeutung für die *Cou*

Bedeutung für die *Cou*

In den Werken ihrer noch jungen sich selbst darstellenden Schriften machen die *Cou* klar, welche Bedeutung die Mythen ihres Volkes für sie haben und, angesichts des assimilierenden Charakters der Integrierung in die chinesische Gesellschaft Taiwans und der daraus resultierenden Bedrohung von Sprache und kulturellem Erbe der *Cou*, welchen Stellenwert die Zuordnung ihrer Mythen zur Volksliteratur einnimmt. Eine Typologisierung durch die *Cou* selbst findet ihren Schwerpunkt auf der Zugehörigkeit zu den austronesischen Völkern sowie auf der Zuordnung zur Literatur (Pu 1997:61).

Pu legt verstärkten Wert auf diese Zuordnung. Er zeigt die Mythen der *Cou* in einer Reihe mit Legenden, Volkserzählungen, Sprichwörtern, Rätseln und Liedern. Bislang wurden die mündlich tradierten Mythen, Legenden und Geschichten 故事 (Märchen) unter Bezeichnungen wie Lobreden 口碑 oder mündlich überlieferte Volkserzählungen 口頭文學 (Sprüche) gehandelt, die allesamt dem besonderen Charakter einer Oraltradition Rechnung

³³Zitat: (Wernhart 2001:86 u. 87).

trugen. Das vom Inhalt vermittelte Wissen über Denken und Fühlen dieses Volkes findet hier jedoch keine Berücksichtigung. Erst die Zuordnung zur Volksliteratur durch die Wissenschaft macht den Zugang zum Verständnis von Geschichte und Kultur der *Cou* möglich (Pu 1993:10f).

Der Kontext zur Oraltradition rückt in den Hintergrund, ihre Mythen erhalten einen Stellenwert als wissenschaftlich anerkannter Teil einer weltweit geachteten Schrift- oder Erzählkultur. Dies ist Ausdruck des Versuchs einem Überleben des kulturellen Erbes der *Cou* nachzukommen, der *Cou-Sprache* und den Inhalten ihrer Mythen Raum zu geben.

Verschriftlichung

In diesem Abschnitt widme ich meine Aufmerksamkeit der Frage, wie sich die Verschriftlichung oraltradiertter Mythen mit deren Veränderbarkeit verträgt (vgl. Münzel 1992:79), ohne der Oraltradition, der diese Mythe entspringt, Abbruch zu leisten?

Die oraltradierte Mythe benötigt Erzähler und Zuhörer, die differierenden Situationen und äußeren Umstände und nicht zu vergessen das Medium der gesprochenen Sprache, hier der *Cou-Sprache*, welches in seiner Entwicklung niemals auf die unveränderliche Fixierung einer Verschriftlichung abzielte. Zitat³⁴: „Was man lange Zeit übersah, war der Umstand, dass die Mythen durch ihre schriftliche Fixierung aus ihrem ureigensten Medium, nämlich dem der mündlichen Mitteilung, herausgelöst wurden. Verschriftlichung bedeutet den Transport der mythischen Überlieferung in einen ihr fremden Kommunikationszusammenhang. ... Nicht nur die in den Redundanzen des Gesprochenen enthaltenen Nuancen, die Betonung, Mimik und Gestik des Sprechers entziehen sich der schriftlichen Wiedergabe, auch der ihr eigene Zwang zur Systematisierung führt zu einer Reduktion, die die ihm unterworfenen Logik des Gesprochenen in jedem Fall als die ärmere erscheinen lässt. Unverständlich und unvernünftig erscheint so in der Tat, was aus einem ursprünglich sehr viel breiteren Verweisungszusammenhang gerissen worden ist. ...“ Zitatende.

Berücksichtigt man die soeben angesprochenen „Bedingungen“, welche die Oraltradition mit sich bringt, so erhebt sich die Frage, warum eigentlich die *Cou* in einer Verschriftlichung ihrer oraltradierten Mythen nicht den Keim eines Zusammenbruchs ihrer eigenen Kultur orten?

³⁴ Zitat: (Kohl 1992:9).

Zur Verschriftlichung der *Cou*-Mythen in Zusammenhang mit dem Phänomen Oraltradition sind drei Punkte anzumerken (vgl. Kap. 9.1.3.: Mader, Elke: „Ethnologische Mythenforschung. Theoretische Perspektiven und Beispiele aus Lateinamerika.“):

(1) Wie bei allen oraltradierten Mythen besteht auch bei jenen der *Cou* ein bestimmter Grad der Veränderbarkeit: Dass die *Sonne, Mond abschießen Mythe* der Nördlichen *Cou* nicht statisch und unveränderlich ist, zeigt nicht nur ein (in diesem Rahmen jedoch nicht weiter durchgeführter) Vergleich der Variationen, in welchen sich die Mythe innerhalb der verschiedenen Gruppen der *Cou*-Gesellschaft präsentiert (vgl. Kap. 5.2.). Ebenso der kurze Blick auf die Erwähnung der „Sichel“, welche während der Aufzeichnung durch Pasuya Poiconu vom Mythenerzähler als Hinweis auf die Dynamik der *Cou*-Kultur eingefügt wurde. Levi-Strauss' Begriff der Transformation wird sichtbar. Besonders in Hinblick auf die Variationen, in welchen diese Mythe in den benachbarten Völkern Taiwans erscheint. Oraltradierte Mythen verfügen besonders über die Dynamik eines kommunikativen Faktors zwischen Erzähler und Zuhörer. In der *Sonne, Mond abschießen Mythe* vermittelt der Erzähler Informationen zum Grundgerüst des soziopolitischen Systems, in welchem sich der Zuhörer als Teil der funktionierenden Gruppe *Cou atoana* erkennen und bestätigt sieht. Weiters liegt es ganz und gar beim Mythenerzähler, Text und Kontext zu variieren, Betonungen zu setzen, einzufügen oder wegzulassen. Welcher Wert dem Moment des Erzählens und Zuhörens zukommt, weiß man seit Malinowskis Feldforschung auf den Trobriand Inseln. Zitat³⁵: „..., dass sich der Sinn eines bestimmten Mythos weit mehr aus den Umständen erschließen lässt, unter denen er vorgetragen wird, als aus dem Text selbst. ...“ Zitatende.

Der Inhalt der *Cou*-Mythen unterliegt der Veränderung. So beschreibt auch Pu Zhong Cheng, dass der Inhalt der *Cou*-Mythen nicht statisch ist, dass sich die Erzählweisen je nach Stil und Eigentümlichkeit des Erzählers unterscheiden. Während des Aufzeichnungsprozesses erlebte er, wie das starke Selbstvertrauen des Erzählers aus dem Erzählten eine eigene Ausgabe macht. Von der großen Würde und Weisheit der Alten beeindruckt wurde er als Zuhörer und selbst Stammesangehöriger der *Cou* förmlich in ihren Bann gezogen. Die erzählerische Kreativität begleitet vom Einfluss der besonderen Persönlichkeit des „mythmakers“ auf den Zuhörer, kombiniert mit den jeweiligen äußeren Umständen, in der sich eine Gesellschaft

³⁵ Zitat: (Kohl 1992:10).

befindet, ist nicht zu unterschätzen. Im Falle einer Verschriftlichung kommt dies alles nicht zum Tragen, ganz gleich wie gewissenhaft, wort- und sinngetreu oder sogar mit erklärenden Kommentar versehen die Aufzeichnung gemacht wurde.

(2) Die Verschriftlichung wird in Chinesisch, seit kurzem auch vermehrt in Cou-Sprache durchgeführt: Die ersten Aufzeichnungen durch die Cou selbst wurden in chinesischer Sprache publiziert und so einem breiten Publikum Interessierter zugänglich gemacht. Erst seit Ende der 90er Jahre, als die einst von Nevskij begonnene Entwicklung einer eigenen Schrift für die Cou-Sprache weitergeführt wurde und in Taiwan schließlich das erste Cou-Chinesisch-Wörterbuch von P. Anton Weber und Rev. Josef Szakos gemeinsam kompiliert wurde, begann die akademische Cou-Elite die Mythen ihres Volkes in ihrer eigenen Sprache zu verschriften. Ziel ist es die Cou-Sprache zu erhalten und die Mythen in der Originalsprache ihren Besitzern wieder zugänglich zu machen. Es ist dies gleichzeitig ein Zeichen dafür, welche große Rolle die Originalität der Mythe in der Tradierung übernimmt. Dass diese Cou-Sprache Verschriftlichung ein breiteres Publikum unter den Cou-Stammesangehörigen erreicht, wird wohl noch einige Jahre an Engagement und Cou-Sprache Unterricht in Anspruch nehmen, da der Großteil der Cou Bevölkerung nicht der Cou-Sprache, sondern der Sprache ihrer japanischen oder chinesischen Fremdherrscher mächtig ist. Findet man doch unter den Älteren viele nur Japanisch sprechende, unter den Jüngeren fast nur Chinesisch sprechende Cou.

(3) Die Verschriftlichung dient dem Überleben der eigenen Kultur durch Vermittlung des althergebrachten Wissens der Cou: Seit Ende der 90er Jahre erscheinen Aufzeichnungen der Mythen der Cou erstmals in von ihnen selbst verfassten Schriftwerken. Das Ziel dieser zumeist wissenschaftlichen Werke ist in der Dringlichkeit zu suchen, einer vollständigen Assimilation durch die herrschende chinesische Gesellschaft und Kultur zu entgehen, das Bild der „kulturlosen Wilden“ zu berichtigen, als gleichberechtigter Teil des auf Taiwan neu entstandenen multiethnischen Gesellschaft für ihre Rechte eintreten zu können und dem eigenen Volk den Stolz ihrer Kultur wiederzugeben. Gebildet und sprachgewandt bedienen sie (Elite) sich des Chinesischen, der Sprache ihrer Eroberer. Hinzu kommt, dass das kulturelle Erbe der Cou im Begriff ist vollends zu verschwinden, bedingt durch den massiven Druck der Zwangsintegration, dem Taiwans Ureinwohner seit dem 19. Jahrhundert ausgesetzt waren, insbesondere während der japanischen Kolonialregierung 1895-1945 und

der chinesischen Fremdregierung seit 1945. Die Mythen in chinesischer Sprache zu verschriften, sich dabei keineswegs aus dem Sprachraum ihrer Fremdherrscher hinaus zu begeben, kann wohl als Anfang und erste Schritte in eine Zukunft angesehen werden, in der die Cou das Wissen über ihre eigene Kultur wieder vervollständigt, das in der Vergangenheit, selbst an die Kinder ihres eigenen Volkes kolportierte, bewusst verfälschte Bild (vgl. Kap.6.) über ihr Volk berichtigt und der Dynamik ihrer Kultur entsprechend einen Weg gefunden haben das Gesellschaftssystem *Cou atoana* wieder zu verlebendigen. Wie wichtig diese Verschriftlichung, selbst auf Chinesisch, ist, beschreibt Pu Zhong Cheng, wenn er darauf hinweist, dass mit jedem Älteren, der stirbt, ein Stück Wissen über ihre Umwelt, Brauchtum, Sprache und Geschichte verloren geht (Pu 1993:11).

6. INTEGRIERUNG IN DIE CHINESISCHE GESELLSCHAFT

6.1. Die Wu Feng Legende

6.1.1. Zur historischen Person des Wu Feng³⁶

Zur historischen Person des hanchinesischen Beamten Wu Feng gibt es lediglich Spuren. Sein sehr niederer Rang hinterlässt in den frühestens Kreisannalen keinerlei Aufzeichnungen. Nach seinem Tod, vermutlich, im Jahre 1769, vergehen 86 Jahre bis zu den ersten Niederschriften über Wu Feng. Eine davon ist das weiter unten behandelte Gedicht *Hai Yin Shi* (海音詩 von Liu Jia Mou (劉家謀) aus dem Jahr 1855, gefolgt von Ni Zan Yuan's poetischer Niederschrift *Yun lin xian cai fangce* (雲林縣長采方冊), 1894. Dass ein Beamter namens Wu Feng überhaupt existiert hat, beweisen lediglich zwei von ihm unterschriebene Verträge aus 1716 und 1760 (vgl. Li 1992:328). Zum heutigen Zeitpunkt existieren eine Ahnentafel, ein für Verstorbene als Symbol gehaltenes hölzernes Täfelchen des Großvaters sowie das Siegel seines Vaters.

Lin macht in seinem Artikel deutlich, wie verworren und ungenau die Zeitangaben zu Wu Fengs Leben sind. Noch verstärkt durch die Tatsache, dass die Sache um die „Wu Feng Angelegenheit“ zum Brennpunkt in der Gelehrtenwelt geworden ist.

6.1.1.1. Biographische Skizze

Einer biographischen Skizze Lin's zufolge, wurde Wu Feng 1699 in Fujian, Südchina, geboren und kam als Fünfjähriger mit seinen Eltern nach Taiwan. Das Kind Wu Feng begleitete oft seinen Vater, wenn er mit den Ureinwohnern Handel trieb und lernte bald deren Sprache. 1726 starb der Vater, zwei Jahre danach die Mutter. Er selbst heiratete mit neunzehn Jahren, hatte Söhne und Enkel. Einer seiner beiden Söhne starb im Alter von sechsunddreißig Jahren, drei Jahre später stirbt Wu Fengs Frau.

6.1.1.2. Vermittler zwischen Han und Cou

Wu Feng war als Vermittler sehr geschätzt, so er auch als Dolmetscher tätig war. Seine wichtigste Aufgabe als Vermittler zwischen den Handel treibenden Han und den Ureinwohnern war es die Ureinwohner zu befrieden, den Handel zu ermöglichen und

³⁶ Quelle: (Lin 1989).

Konflikte zu regeln, besonders bei Unterschlagungen und Landstreitigkeiten. Seine Stellung bei den Ureinwohnern soll sehr wichtig gewesen sein, da er korrupte Praktiken ablehnte.

Die Situation war tatsächlich eine stets brisante, waren die hanchinesischen Händler doch erpicht auf dem Land der Ureinwohner zu handeln. Sie verheirateten ihre Töchter mit ihnen, erreichten Wucherprofite bei den Ureinwohnern, die selbst weder schreiben noch rechnen konnten. Sowie die Händler Angst bekamen, schürten sie Zwistigkeiten zwischen den Ureinwohnerdörfern, ließen Ureinwohner töten und verursachten Konflikte. In Zeiten als die Einwohnerzahl der Han stetig anstieg und sich eine Gebietskonkurrenz ergab, sich die Han zumeist mittels Waffengewalt und Brandschatzung das Land der Ureinwohner nahmen, gab es immer erhöhtes Konfliktpotenzial. Trotzdem auch „friedliche“ Methoden angewandt wurden, um zu Land zu kommen, wie etwa Heiratstaktik, Erschwindeln von Land und Assimilierungspolitik, wurde der Hass doch größer und Aufruhr stand an der Tagesordnung.

6.1.1.3. Eintreten gegen die Kopffjagd der Cou

Im Alter von Zweiundsechzig hatte Wu Feng die Stellung des Vertreters der Ureinwohner inne und versuchte die Probleme in den Bergen zu lösen. Dazu gehörte auch die Kopffjagd der Cou von Alishan. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern, wollte Wu Feng diesen Brauch beseitigen. Die früheren Vermittler brachen ihre Vereinbarung mit den Ureinwohnern, nach der sie ihnen zwei Hanchinesen – einen Mann und eine Frau – geben sollten, welche die Cou dann zum Erntefest als Opfergabe töten könnten, das Ganze anstelle der Kopffjagd, ihnen aber stattdessen lediglich irgendwelche Reisende brachten. Wu Feng aber zögerte die Übergabe der Köpfe so lange hinaus, bis er schließlich von den Cou getötet wurde. Ob die Angaben des Lian Heng fehlerfrei sind, ist heute unüberprüfbar und sei somit dahingestellt.

6.1.1.4. Das Rätsel um seinen Tod

Weder über den Ablauf des Todes des Wu Feng noch über das Todesjahr gibt es präzise oder eindeutige Angaben. Das Todesjahr differiert zwischen 1718 und 1838, wovon das wahrscheinlich akzeptabelste Datum aufgrund der Beweislage jenes von 1769 ist.

Auch zum Grund seines Todes gibt es mehrere Möglichkeiten, keine davon ist jedoch bewiesen und es bleibt beliebtes Gesprächsthema, woran sich die Gelehrtenwelt nach wie vor,

abseits der Gefühle und Reflexionen der Cou selbst, allzu gerne zu profilieren versuchen. Lin grenzt die Diskussion auf drei Meinungen ein:

1) wie im Gedicht *Hai Yin Shi* geschildert, wird Wu Feng, um die Han zu beschützen, von den Ureinwohnern getötet. 1.1) laut Lian Heng wird er von den Ureinwohnern getötet, weil er der Forderung nach Menschenköpfen nicht nachgekommen war 2) bei Ni ZanYuan opfert Wu Feng sein Leben, um den Brauch der Kopfjagd zu beenden. Wu Feng bittet hier die Ureinwohner, das Gesetz und die Gerechtigkeit befolgend (大義), den Brauch des Mordens abzuschaffen. Diese aber hören nicht und töten ihn. Wu Feng aber hatte dennoch keinen Fehlschlag erlitten als er getötet wurde und starb. 3) die Ureinwohner wollten sich in schurkischer Art revanchieren, töteten aber fälschlich Wu Feng. Es stellt sich hier natürlich wiederum die Frage nach der Geschichtlichkeit dieser Formulierungen. Dass Wu Feng starb, um die Han zu schützen, nähert sich dem geschichtlichen Modell und wird vielerseits akzeptiert. Berücksichtigt man aber die Zeit aus der die Aufzeichnungen stammen, so sind selbst bei der frühesten Version, dem Gedicht „Hai Yin Shi“, bereits Jahrzehnte vergangen ehe es geschrieben wurde und daher gibt es auch hier kein Muss, dass es fehlerfrei ist (Lin 1992).

Es gibt bis heute keine Einigkeit über Zeitpunkt und Ablauf des Todes des Beamten Wu Feng. Ein halbes Jahrhundert nach seinem Tod wurde die erste Wu Feng Gedenkhalle errichtet.

6.2. Entwicklung des Wu Feng Mythos

Die Entwicklung des Wu Feng Mythos vom Gedicht aus dem 19. Jahrhundert zum Unterrichtsmaterial des 20. und 21. Jahrhunderts verfolgend, erkennt man nicht nur das Verhalten der japanischen und hanchinesischen Besetzer/Eroberer gegenüber den Cou als ein ihnen unwillkommen selbstbewusstes, kriegerisches und widerstandsfreudiges Volk, welches noch dazu in einem schwer zugänglichen und daher äußerst schwer zu kontrollierenden Gebiet des neuen Herrschaftsbereiches lebt. Darüber hinaus wird klar, welche diffizile wie menschenverachtende Vorgangsweisen angewandt wurden, um dieses Volk zu entmachten und zur Unterordnung zu zwingen.

6.2.1. Mündliche Überlieferung

Die mündliche Überlieferung der Wu Feng Legende dürfte Liu Jia Mou eher zufällig zur Wahl des Wu Feng und der Cou zum Thema eines Gedichtes *Hai Yin Shi* inspiriert haben (Li 1992:328).

6.2.2. Erste Aufzeichnungen

6.2.2.1. Gedicht „Hai Yin Shi“³⁷ von Liu Jia Mou

紛紛番割總殃民，誰似吳郎澤及人。拚卻頭顱飛不返，社寮俎豆自千秋。(Li 1990:2).

6.2.2.1.1. Der Kommentar von Liu Jia Mou (Übersetzung)

Übersetzung³⁸:

In der Region Yanshan gab es Leute, die die Sprache der Wilden lernten und auf deren Land Handel trieben. Sie hießen fange. Sie nahmen die Töchter der Wilden zur Frau, oft betrogen sie die Wilden und setzten sie ein, um Schrecken zu verbreiten. Wu Feng war in Chiayi beschäftigt. Die Wilden der 18. Gemeinde töteten einander oft; Wu Feng erbat das Töten der Beiden zu verschieben, heimlich führte er sie weg, sodass sie weglaufen konnten. Mit der Zeit wussten dies die Wilden und wollten ihn töten. Wu Feng sagte zu seiner Familie: „Ich möchte lieber sterben um die beiden Kreise zu befrieden.“ Dann war er gestorben, die Gemeinde der Wilden sah in der Abenddämmerung den Wu Feng mit langen Haaren, ein Schwert tragend, zu Pferde und sie schrieten, viele Menschen der Gemeinde wurden sterbenskrank, sie gelobten auf dem Weg niemanden mehr zu töten. Im Süden, im Norden, und in der Mitte, keinen mehr zu überfallen.

Der Inhalt oben genannten Gedichtes verweist weder auf die Kopfjagd noch auf die Cou als Mörder des Qing Beamten Wu Feng. Laut der dem Gedicht beigefügten Kommentar schreibt Liu Jia Mou lediglich von „töten“. An anderer Stelle schwingt in Liu's Gedicht bereits die später eintretende „Phase der Vergötterung“ mit: <,...dann war er gestorben, in der Abenddämmerung sahen ihn die Wilden...mit langen Haaren..., wurden sterbenskrank, ...>. Im Denken der Indigenen ist eine derartige Vorstellung übernatürlicher Erscheinung nicht vorhanden, jedoch passt sie sehr wohl zum Geisterglauben der Han. Man kann daraus schließen, dass die Legende nicht von den Cou, sondern vielmehr von den Han stammt. Liu's Gedicht dürfte noch die reinste Aufzeichnung der Wu Feng Angelegenheit sein. Danach beginnt die Legende ihre verschiedensten Blüten zu treiben.

³⁷ Liu, Jia Mou: „Hai Yin Shi“ (chin: 海音詩, engl: Poetry of Sea Rythm), Taiwan. 1885.

³⁸ Übersetzung durch die Autorin vorliegender Arbeit, nach (Li 1992:327).

6.2.2.2. Erste amtliche Aufzeichnung

Neununddreißig Jahre nach *Hai Yin Shi* kam es 1894 zur ersten amtlichen Aufzeichnung³⁹. Der Umfang ist um 190 Zeichen erweitert, die Handlung nimmt zu. Die Legende tritt nun eindeutig in die „Phase der Vergötterung“ (Li 1992:331f.). Während Liu's Gedicht lediglich von Gebeten der Einwohner an Wu Fengs Grab berichtete, so gibt es nun Opferverehrung an einem Tempel. Wu Feng hatte sich in einen Gott „verwandelt“. Li verweist auf den religionsethnologischen Aspekt in Liu's Gedicht, der nun zum Schlüsselpunkt wird. Entsprechend dem taiwanesischen Geisterglauben wird er, an seinem Grab, nur als gewöhnlicher Mensch verehrt. Erst der der Bau eines Tempels zu seinen Ehren macht daraus eine Vergöttlichung (vgl. Kap. 6.2.3.1.).

Bei Ni Zan Yuan (1894) bleibt die Basis des Inhalts unverändert, Wu Feng beschützte die *xiangren* und starb. Der neu hinzugekommene Inhalt legt jedoch den Grundstein für die Vergöttlichung des Wu Feng. Dies geschieht nicht nur durch den Bau eines Tempels und der damit verbundenen Opferverehrung. Ganz nach dem Maßstab des taiwanesischen Volksglaubens wird durch die Rechtschaffenheit des Opfers bereits ein Schritt der Wandlung vom Menschen zur Gottheit gesetzt. < „..., Feng in rotem Gewand und rotem Tuch; verheiraten die Frauen nach..., die Bewohner konnten chinesisch, oft gehört die Worte des Feng.... “ >, hier schließlich vollzieht sich die Wandlung mittels Erweiterung des Inhalts um die Symbolhaftigkeit des roten Gewandes oder Tuchs, das Wu Feng nun trägt. Ist es doch im Volksglauben der Han mit der Kraft behaftet böse Geister auszutreiben und wird aus diesem Grund auch vor dem Tor des Tempels aufgehängt (Li 1992:334). Das offensichtliche Nichtverstehen des Kopffjagdbrauchs der Cou < “...die Wilden töten gerne, er schätzt sie als mutig, kauft oft Landstreicher, um dem zu begegnen. Und Feng dient als Vermittler“ > ist Indiz dafür, dass der Ursprung der Legende bei den Han zu suchen ist.

6.2.3. Mythos mit politischer Funktion

6.2.3.1. Die japanischen Kolonialherren

Die japanischen Kolonisatoren griffen das Thema der Wu Feng Legende auf und setzten bewusst eine Reihe von Handlungen um den bereits entstandenen Mythos für ihre politischen Interessen in Taiwan zu nützen. Man ging eifrig ans Werk, als die Verwaltung ein Denkmal für Wu Feng errichten ließ, die Leitung der Provinzregierung von Chiayi eine Legende dazu

³⁹ Xiongfán. *Fu tongshi Wu Feng shi ji*. In: (Li 1992: 32) .

niederschrieb, Tempel renovierte, der Generalgouverneur Lehrmaterial⁴⁰ zusammenstellte und es 1931 an einer lokalen Volksschule bereits zu einer Aufführung eines Theaterstückes⁴¹ mit passendem Lobgesang kam (Li 1992:334f.)

In den Wu Feng Texten der Japaner macht sich erstmals die Absicht einer indirekten Integrierung der *Cou* in die auf Taiwan befindliche „zivilisierte“ Gesellschaft, in diesem Fall der Han, bemerkbar. So lässt man den Vermittler Wu Feng im Text der Provinzregierung zu den *Cou* sprechen, dass sie sich doch schon in dieser Gesellschaft mit ihren Gesetzen befänden und daher nicht töten dürften. Der Inhalt der Legende verändert sich dahingehend, dass Wu Feng als Beschützer der Han in den Hintergrund rückt und stattdessen Wu Fenns Bereitschaft zu sterben dem Zweck dient bei den *Cou* eine innere Wandlung herbeizuführen (Li 1992:339).

In einer aus der Zeit der japanischen Kolonialregierung stammenden Analyse von Lind Nein Neu Sei zu den japanischen Texten wird ersichtlich, dass die Veränderung des Inhalts die erfolgreiche Kolonialisierung der Insel Taiwans unterstützen soll. Übertriebene Lobhudelei und Dramatisierung kommen der Gefühls- und Gedankenwelt der Han entgegen. Gleichzeitig wird den chinesischstämmigen Einwohnern Taiwans das Bild einer fremdenfreundlichen Kolonialregierung vermittelt, wenn das tugendhafte und verehrungswürdige Vorgehen des inzwischen zum Gott erhobenen Wu Feng noch mehr betont wird, indem er sanft und hoch zivilisiert, bereit dafür sein Leben zu geben, das „wilde Bergvolk“ bekehren will. Der in den Texten immer wieder bezeugte Edelmut des Beamten Wu Feng ist gerade hilfreich die Kolonialbeamten anzuspornen, die fremden Völker zu beherrschen. 1934 fühlt sich schließlich ein Kolonialpolizist bemüßigt den Beamten und Vermittler Wu Feng selbst zu besingen (Li 1992:340).

6.2.3.2. Die nachkoloniale Hanregierung

Die Legende des Wu Feng wird förmlich einer Transkulturation unterzogen. Der Text, von den Japanern bereits an die chinesischen Vorstellungen von Moral und Ethik angepasst, wird von den Han in Form und Inhalt weitgehend unverändert übernommen. Sinisierende Verfeinerungen werden sodann im sozialen Umfeld der Legende vorgenommen. Dem Ruf des

⁴⁰Zhong Tian Zhi Jiu 中田直久(Hg.): “Shashen chengren tongshi Wu Feng“. 殺身成仁通事吳鳳, 1912.

⁴¹ San Pu Xin Tai Lang, 三浦辛太郎, 1931.

ersten eingesetzten lokalen Verwaltungsbeamten Jiayi's zum Teil folgend, wird dessen Ansuchen um Erhebung von Wu Fengs Todestag zum „Tag des Beamten“ zwar nicht entsprochen, doch die Legende erlebt nun ihre größte Propaganda. Sie befasst Ämter, Gelehrte, Medien und Schulen. Auf den Spuren des Wu Feng ist man um dessen guten Nachruf im Sinne des Konfuzianismus bemüht und kümmert sich um die Tempelpflege sowie um einen passenden neue Grabschrift aus dem Amt für Prüfungen. Loblieder und Filme⁴² bereiten den Einzug der Legende in die Lehrbücher vor. Gleich seiner filmischen Erscheinung einer Inkarnation des Konfuzius wird auch bei den Illustrationen der Lehrbücher auf die Ähnlichkeit des Beamten Wu Feng mit dem Erscheinungsbild des Konfuzius größter Wert gelegt wird (Li 1992:342-345).

Mit Mai's neuer Grabschrift (1954) wurde Wu Feng von Amtswegen zur historischen Persönlichkeit erklärt. Sein Name ist allseits anerkannt und steht nun für konfuzianistische Morallehre von Tugend und Gerechtigkeit. Die Legende bekommt historischen Charakter für Taiwans hanchinesische Bevölkerung des 20. Jahrhunderts.

6.2.3.3. Einzug der Wu Feng Legende in die Lehrbücher

Als eigens erstelltes Lehrmaterial hielt die Legende bereits 1931 in der Form eines Theaterstückes Einzug in das (japanisch-)taiwanesisches Bildungssystem. Während die ersten hanchinesischen Schulbuchtexte *shenghuo yu lunli* (生活與倫理, dt:Leben und Ethik) und *shehui* (社會, dt:Gesellschaft) einer Übersetzung der japanischen Ausgabe noch am nächsten kommen, ihr Inhalt sich um das selbstlose Opfer des Wu Feng zur Abschaffung der Kopffjagd bei den Cou, sprich, zu deren inneren Wandlung dreht, findet man bei dem später in Mandarin gehaltenen Text *Guoyu keben* (國語課本, dt: Übungen zur chinesischen Sprache) Erweiterungen frei nach der Meinung des Autors.

Der Autor lässt Wu Feng die Cou Feldbau und Handwerkskunst lehren, Reisende werden zu Opfergegenständen einer schlechten Gewohnheit, zu welcher die „Wilden“ einen Menschenkopf von außerhalb benötigten. Die Cou machen den Kowtou und fallen vor Wu Feng auf die Knie. Sie salutieren mit der Bitte um Menschenköpfe für das Opfer. Ähnliche Absurditäten mehr füllen diesen Lehrbuchtext.

⁴² Filmbeispiel: „Die Wu Feng Legende“: Taiwan Provincial Film Production Studio: “Hero Wu Fong”, Taiwan. 1932.

Im ersten Abschnitt der 17. Lektion (Li 1992:346-349) wird vermittelt, dass die Cou alljährlich zum Herbstritual ein Menschenkopfpfer zu vollbringen haben, um – ganz gemäß den Vorstellungen des chinesischen Volksglaubens – die Geister zu besänftigen und eine gute Ernte zu haben. Wu Feng möchte diesem Aberglauben, wie der Autor es nennt, entgegentreten, lädt sodann die Oberhäupter der Bergbewohner (*shandi ren*) ein zu Speis und Trank, nützt deren dankbare und hochofrefreute Stimmung, um Ihnen zu sagen: *[„Menschen zu töten ist schlecht, es muss bestraft werden. Um den Geistern zu opfern, braucht es nicht Menschen zu töten. Wenn das Opfer für die Geister unbedingt einen Menschenkopf verlangt, so gibt es vierzig bereits getötete Han. Von ihren Köpfen nehmt jedes Jahr einen. Wenn sie aufgebraucht sind, sprechen wir noch einmal. Falls Ihr aber nicht Bericht erstattet und stattdessen hinterrücks Menschen tötet, so hat das bestimmte Konsequenzen“ Die shandi wagten nicht zu widersprechen, und so kam es, dass seit über vierzig Jahren kein Mensch mehr für das Opfer sein Leben lassen musste.]* (Li 1992:348).⁴³

Im zweiten Abschnitt der 18. Lektion (Li 1992:349) schließlich, waren die Menschenköpfe der bereits getöteten Han aufgebraucht. Drei Jahre konnte Wu Feng es hinausschieben, der Bitte nach Menschenköpfen für die Opferungen der Cou nachzukommen. Lauthals verschaffte sich eine Gruppe Cou Zutritt zu seinem Amtszimmer und forderte die versprochenen Menschenköpfe. Doch als sie sich dem Antlitz des weißhaarigen Wu Feng gegenüber sahen, baten sie ihn ehrerbietig um Menschenköpfe, um Opfergaben. Sowohl die *shandi ren* als auch Wu Feng brachen beiderseits in Tränen aus. Wu Feng erklärte sich bereit ihnen noch einen Kopf zu geben. Es würde am nächsten Tage jemand in rotem Tuch (vgl. Kap. 6.2.2.3.) gekleidet mit einer roten Mütze auf dem Kopfe hier ins Amt kommen. Da mögen sie kommen um sich den letzten Kopf zu holen. Sein Hinweis aber auf die Strafe für das Töten sollte noch arge Folgen nach sich ziehen Sollten sie dennoch ohne Furcht sein, so mögen sie hingehen und töten. Die *shandi ren* grüßten sie ihn mit einem Kowtou und nahmen die Erlaubnis zum Töten. In der Kleidung der Krieger fielen sie dann in das Amt ein und töteten den rot gekleideten Mann. Als sie aber entdeckten, dass es sich bei dem Kopf um jenen des Wu Feng handelte, begannen sie zu schreien, liefen wie verrückt umher und brachen in Tränen aus. Alle weinten, die Han und die *shandi ren*. Es folgte die Strafe der Geister: Nahezu jeder, Gesunde, die krank wurden, Kranke, die schon krank waren, Andere, sie alle erblickten den Geist des Wu Feng, im rotem Gewand, zu Pferde, im Traum, im Regen, anderswo. Schließlich folgte eine Flutkatastrophe und niemand war mehr da um sie zu schützen. Kein Streit wurde mehr geschlichtet. Sie warfen sich auf die Erde, schlugen sich selbst ins Gesicht, auf die Hände, rieben sich Erde in die Augen. Die achtundvierzig

⁴³ *Guoyu keben*, 17.Lektion, Abschnitt 1; Übersetzung durch die Autorin vorliegender Arbeit.

Häuptlinge beschlossen fortan keine Menschenköpfe mehr zu opfern und nicht mehr zu töten (Li 1992:346-350).

Hier stellen sich unweigerlich eine Unzahl von Fragen: Welchen Standpunkt vertreten diese Texte? Welches Bild wird hier geliefert? Worauf stützen sich die Informationen über die traditionelle Lebensweise der Jäger und Krieger von Alishan, die hier vermittelt werden? Was sind die Beweggründe der Autoren? Diese Fragen sind eng gepaart mit der Frage der Manipulation von Gefühlen und Vorstellungen der Hanbevölkerung gegenüber der Urbevölkerung Taiwans, mit der Frage nach dem Recht auf Identität der Cou, mit der Frage nach dem Stigma barbarischer Mordlust und Kulturlosigkeit, mit welcher ein Volk durch eine von außen kommenden Kultur behaftet wird.

Es drängt sich weiters die Frage auf, wie die Kinder der Cou ihren Vätern in die Augen blicken können, ohne sie oder sich selbst zu verurteilen? Die Frage wie die Väter, selbst stigmatisiert, ihren Kindern Erklärungen liefern können für etwas, was das Werk der Fremdherrschaft ist. Fragen nach Menschenrecht, nach dem Zusammenleben in einer modernen pluralistischen Gesellschaft Taiwan sowie nach der Reputation eines Volkes, das seit mehreren Jahrtausenden mit seiner traditionellen Kultur auf Taiwan existiert. Es stellt sich schließlich auch die erschreckende Frage nach Zwangsassimilierung und Ethnozid. Vor welchem Hintergrund findet dies statt? In folgenden Kapiteln versuche ich diese Fragen aufzuarbeiten.

6.3. Analyse eines Zerrbildes

6.3.1. Darstellung und Rolle der Kopfjagd in der Wu Feng Legende

Die Verbreitung der Geschichte um Wu Feng in Zusammenhang mit dem Kopfjagdbrauch (出草) malte von den Cou das Bild einer kulturlosen, blutdürstigen Gruppe Menschen (Shao 2008:23). Tatsächlich verhält es sich aber keineswegs so wie in den Texten geschildert. Weder handelt es sich beim Volk der Cou um Menschen, die der Freude am Töten frönen und sich gerne auch mal mit Reisenden oder Landstreichern (vgl. Kap. 6.2.2.2.) oder bereits abgeschlagenen Hanköpfen zufrieden geben, noch gilt es Geister mit Menschenköpfen zu besänftigen (vgl. Kap. 6.2.3.3.). Hinter dem Kopfjagdbrauch der Cou verbirgt sich, ganz entgegen der Vermutung der Textautoren, Kultur.

Wie sehr der Brauch der Kopfjagd bei den Cou von Alishan mit der sozialen Gruppenbeziehung verwoben ist, über Bedeutung für das Gruppenbewusstsein verfügt, zeigt sich in seiner engen Beziehung zur *Mayasvizereemonie*, zum Jagd- und Kriegszug und zur sozialen Organisation. Im Militärwesen der Cou ermöglicht die Kopfjagd Kriegsverdienst zu erwerben und somit die Chance in der Rangordnung beispielsweise vom mutigen und tapferen Krieger *maodana* (勇士) zum militärischen Oberbefehlshaber *euozomu* (軍事統帥) aufzusteigen. Es ist hier wichtig zu bemerken, dass dieser Erwerb des Kriegsverdienstes nicht allein ausschlaggebend ist für den Aufstieg in einen höheren Rang oder für den Genuss eines höheren Staus in der sozialen Gruppe. Eine zusätzliche Bedingung ist die Überprüfung der natürlichen Fähigkeiten wie etwa Feuer zu machen oder die Überprüfung des Wissensstandes über frühere *euozomu*.

Die Kernfunktion der Kopfjagd liegt in der Selbstverteidigung des Klans gegenüber einer von außen kommenden Bedrohung. Das Prestige als ein tapferer und mutiger Kämpfer angesehen zu werden, kann auch während eines Jagduges erlangt werden. Etwa durch richtiges Jagdverhalten und dem erfolgreichen Kampf mit dem Wildschwein und anderen großen Tieren (Shao 2008:37). Der Rang des *euozomu* beinhaltet nicht nur die Funktion des höchsten militärischen Führungsinhabers und Entscheidungsträgers bei Kriegstaktiken. Er bedeutet zusätzlich eine wichtige Rolle bei der *Mayasvizereemonie*. Darüberhinaus erfährt die gesamte Stammbaumgruppe (世系群) einen höheren Staus im *hosa* (部落).

Die Kriegsführung der Cou dient dem Kampf gegen von außen kommende Feinde. Er bezieht sich auf die Verteidigung des eigenen Bodens, indem Stärke gezeigt wird. Das „Heimholen des feindlichen Kopfes“ schließlich hat zum Einen den Zweck sich mit einer Opfergabe bei den Göttern in einem Ritual zu bedanken und zum Anderen den Kopf als Kriegsbeute zur Erinnerung an den Triumph im Männerhaus *kuba* in einem eigens dafür vorgesehenen, aus Rattan gefertigten, Behälter *skay* (敵首籠) (Pu 1997:45) aufzubewahren (Shao 2008:36).

Kampfvermögen, Mut und Wissen um die früheren *euozumu* als Inbegriff des Triumphes sowohl in der Jagd als auch in der Schlacht, legt das Einssein von Jäger und Krieger in der Cou-Gesellschaft offen. Das daraus erlangte Ansehen und Prestige zeigt Stolz und Selbstrespekt, den Sitz der Identität der Cou.

6.3.2. Funktionen eines Mythos

Analysiert man dieses Zerrbild der indigenen Gruppe der Cou mit dem modernen Verständnis heutiger Mythodologie und in Weiterem mit jenem der kritischen Betrachtung von Historiographie, so begegnet uns die Funktion der Wu Feng Legende in mehreren Facetten.

Der Mythos des hanchinesischen Beamten Wu Feng bewegt sich in gesellschaftlicher wie politischer Dimension. Mit dem Eintritt in die taiwanesische Geschichtsschreibung durch die erste amtliche Aufzeichnung (1894) vollzieht sich die Wandlung des Gedichtes „Hai Yin Shi“ zu einem Text mit soziopolitischer Relevanz. Wie in Kapitel 6.2.3. bereits beschrieben, nutzten bereits die japanischen Kolonisatoren die Mythe Wu Feng, um die chinesische Bevölkerung für sich zu gewinnen und drängten das Ureinwohnervolk der Cou in die Ecke des „wilden Bergvolks“. Dies gelingt allerdings nur indem sie mit den Glaubens- und Moralvorstellungen der ansässigen hanchinesischen Gesellschaft konform geht. Die nachkoloniale Hanregierung schließlich transkulturiert den Inhalt indem er mit dem Mittel der Vergöttlichung des Wu Feng einer Sinisierung unterzogen wird. Der Text wird angepasst und mit dem Amtssiegel als wahr bestätigt. Die Cou erfahren das Stigma einer verfälschten Identität, ihren Ausschluss aus der herrschenden Gesellschaft und damit auch jedes Mitspracherecht.

6.3.3. Mythodologische Analyse:

Die Wu Feng Mythe begegnet uns hier in ihrer Funktion der „Begründungsrede“ (vgl. Frank 1982:188). Als Wahrheit begründet wird hier der Zusammenhang der Kopfjagd der Cou mit dem Tod des sich in Tugendhaftigkeit opfernden Hanbeamten. Als Wahrheit begründet wird, wenn auch indirekt, dass es sich bei den Cou um kulturlose Wilde handelt. Für die Hanchinesen als Ansprechpartner werden hier Sinnzusammenhänge als untrügliche Wahrheit konstruiert, welche die Cou als Untermenschen bewerten. Zitat⁴⁴: „...der Mythos begründet Sinnzusammenhänge von existenzieller Bedeutung als absolute Wahrheiten und setzt oberste, als unverbrüchlich geltende transzendente Werte. ...“Zitatende. Dass diese Wahrheit sowohl für die Schöpfer der Mythe als auch für ihre Zielgruppe, nämlich die zum Zeitpunkt der Übernahme Taiwans dort ansässige taiwanesischen Hanbevölkerung, von „existenzieller Bedeutung“ ist, zeigt unter anderem die Symbolträchtigkeit, mit welchem der sinisierte Text versehen wurde (vgl. Ni

⁴⁴ Zitat: (Gewecke 1990:75)

1894). Die Phase der Vergöttlichung (vgl. Li 1992) bringt die nötigen Zitat⁴⁵: „...>>heiligen<< Wahrheiten und Werte...“ Zitatende. Seine verstärkende Abrundung erfährt der Mythos Wu Feng, wenn Tempelbauten, Denkmäler, und nicht zu vergessen der Amtsstempel, Sachbezug herstellen. Sie verankern die bleibende Wirksamkeit des Mythos Wu Feng zur Zitat⁴⁶: „...beständigen, bildhaften Erinnerung an seine sakralen Ursprünge...“ Zitatende.

Die „kommunikative“ Facette (Gewecke 1990) der Funktion des Wu Feng Mythos ist die gelungene Abgrenzung der indigenen Cou von den herrschenden Han und damit eine in Sicherheit gewogene chinesische Bevölkerung. Die Gruppe der auf Taiwan die Bevölkerungsmehrheit bildenden Individuen fühlt sich in ihrer Gemeinschaft integriert, der Einzelne erhält, auf Kosten der Cou, seine Identität in der Gemeinschaft bestätigt. Indem man zu den Tempeln pilgert, um Wu Feng in ritueller Praktik zu verehren und Gebete zu verrichten, findet ein religiös anmutender Konsens aller statt. Die politische Relevanz findet sich in der Vermittlung des Gefühls der Sicherheit, der kulturellen Obrigkeit der Han auf Taiwan. In ihrer negativen Bestimmung hat diese „kommunikative Funktion“ ebenso politisches Gewicht, als sie den Cou durch die Stigmatisierung, welche dieser Mythos mit sich bringt, jede Möglichkeit nimmt zu reagieren.

6.3.3.1. Mythos und Film

Wie sehr sich der Wu Feng Mythos eignet, um im kollektiven Bewusstsein Fuß zu fassen, um eine politisch relevante Leistung zu erbringen, zeigt die Aufführung eines Theaterstückes zur Zeit der japanischen Kolonialregierung, das Besingen des Mythos durch den Generalgouverneur und, noch klarer, als „affektiv besetzte gelebte Erfahrung“, wenn diese Legende als Film „Hero Wu Feng“ das Bewusstsein der breiten Masse erreicht (vgl. Gewecke 1990:75).

Der Schritt vom Theaterstück zum Film ist naheliegend, berücksichtigt man, dass das Medium Film die Wirksamkeit des Mythos Wu Feng und seiner politischen Funktion langfristig bildhaft zu binden vermag. Bereits die japanischen Okkupatoren nutzten die bewegten Bilder, um ihre oppressive und „edukative“ Regierungspolitik gegenüber den

⁴⁵ Zitat: (Gewecke 1990:75).

⁴⁶ Zitat: (Gewecke 1990:76).

Ureinwohnern zu unterstützen. Das filmische Drama „Hero Wu Fong“⁴⁷ hatte demnach die Beseitigung des Kopffjagdbrauchs bei den Cou zum Inhalt. Schließlich legitimierte diese in Stereotypen angelegte Mythe auch im Heimatland Japan die Besetzung Taiwans durch die Japaner ansich (vgl. Watan).

Die der Legende Wu Feng bewusst unterlegten, „sakralen Ursprünge“ (Gewecke 1990:76) finden im Medium Film ihre Beständigkeit bis in das 20. Jahrhundert und ob seiner hervorragenden Eignung Symbole zu setzen Zitat⁴⁸ „...in denen sich der Mythos zum sinnhaften Zeichen verdichtet; ...“ Zitatende., kann man sagen, dass dieser Mythos noch bis zum heutigen Tage in den Köpfen der chinesischstämmigen Bevölkerung Taiwans fest verankert ist und „funktioniert“. Die Entnahme der Geschichte des Wu Feng aus den Schulbüchern (1985) kann hierfür wohl kaum mehr Abbruch leisten. Arbeiten doch im Film gleichzeitig mehrere Zeichensysteme zusammen, nämlich Bild, Sprache, Musik und/oder Geräusche. (Mader 2008:178). In der Art und Weise wie Zitat⁴⁹: „...die Abbildung von Gegenständen/Gesten/Handlungen, die bereits vorher durch den gesellschaftlichen Zusammenhang Bedeutung erlangt haben. ...“ Zitatende. , in dieser Art kommen hier auch die, mit der Macht böse Geister austreiben zu können, belegte, rote Farbe des Umhangs des Wu Feng sowie seine optische Erscheinung gleich einer Reinkarnation des Konfuzius (孔子) (551 - 479 v. Chr.) als ein Symbol für Reinheit und Tugendhaftigkeit zum Tragen.

6.3.4. Zusammenfassung der Analyse

Was wir daraus lernen, ist, dass die Mythe Wu Feng unbedingt in ihrem kulturellen, historischen Kontext zu betrachten ist. Sie vollbringt eine politische wie soziale Leistung und besitzt kommunikative Funktion (vgl. Gewecke 1990:75). Einmal in Hinsicht auf die Selbstdarstellung der verschiedenen, japanischen und chinesischen, Okkupatoren Taiwans vor der hanchinesischen Bevölkerung und das andere Mal in Hinsicht auf die gelungene Verohnmachtung und Stigmatisierung einer indigenen Bevölkerungsgruppe, in diesem Fall der Cou von Alishan. Was Raymond Firth (vgl. Firth 1960/84:209) über die Plastizität mythischer Erzählung für die traditionellen Mythen feststellte, gilt auch bei der, von einer Hochkultur geschaffenen Wu Feng Mythe und dem Mythos, den diese daraus entstehen ließ. Und wie in Firth's Tikopia sorgen auch hier wechselnde Machtpositionen der sich einander

⁴⁷ Taiwan Provincial Film Production Studio: „Hero Wu Fong“, Taiwan. 1932.

⁴⁸Zitat: (Gewecke 1990:76).

⁴⁹Zitat: (Mader 2008:178).

ablösenden auf Taiwan herrschenden Gruppen (Japaner, Chinesen) für soziale Dynamik und Konkurrenz. Die historischen Ereignisse spielen eine grundlegende Rolle. Die Mythe dient hier dem bewussten Eingreifen in soziale Identitäten (vgl. Mader 2008:89). Wir sehen die Wandlungs- und Bewegungsfähigkeit dieser Mythe. Ihre Erzählung oder Darstellung steht in engem Verhältnis zu der aktuellen Umgebung und Situation. Sie ist geprägt von Firth's „kommunikativen Aspekt“ (vgl. Mader 2008:88). Zum Informationsträger instrumentalisiert, steht sie Zitat ⁵⁰ „...in enger Verbindung mit Einfluss und Status. ...“ Zitatende. Kommunikationspartner sind hier im „positiven Sinne“ (Gewecke 1990:75) die kulturell als Obrigkeit gelten wollende chinesische Gesellschaft, die zu diesem Zwecke nicht nur durch politische und militärische Maßnahmen gegen die Ureinwohnergruppe der Cou vorzugehen versucht. Maßgeblichen Ausschlag geben die Erzähler oder „mythmakers“ (vgl. Mader 2008:87), in diesem Fall die Autoren der verschiedenen Versionen beziehungsweise Entwicklungsstadien dieser Mythe, Zitat ⁵¹ „..., dass...die Mythen nur in Zusammenhang mit Kultur und Gesellschaft der mythmakers verstanden werden können. ...“ Zitatende. Sie entscheiden wie und in welchem Zusammenhang die Mythe das Publikum erreicht. Nicht zu vergessen, dass auch die Filmautoren als „mythmakers“ auftreten, verfügt ihre Auswahl an filmischem Werkzeug doch über die gleichen Varianzmöglichkeiten des Erzählens und Vermittelns, Zitat ⁵² „...however, we are not so much concentrating our attention on the text of the narratives, as on their sociological reference. The text, of course, is extremely important but without the context it remains lifeless. ..., the interest of the story is vastly enhanced and it is given its proper character by the manner in which it is told. The whole nature of the performance, the voice and the mimicry, the stimulus and the response of the audience mean as much...as the text;“ Zitatende.

Die Wu Feng Mythe steht in enger Verbindung mit ihrer Intention, welche wiederum von den „mythmakers“ gesteuert wird. So hat sowohl die japanische wie die hanchinesische Regierung ihre Herrschaftsansprüche über diese Mythe legitimiert (vgl. Mader 2008:7). Es begegnet uns hier ebenso Malinowskis „pragmatische Charta“. Ähnlich Firth's Forschungsergebnissen in Tikopia sind auch Malinowskis Feldforschungsergebnisse der Trobriand Inseln hier gültig, die Mythe Zitat ⁵³ : „...als eine „pragmatische Charta“, welche Handlungen und Institutionen legitimiert.“ Zitatende. So begründet etwa der Märtyrertod des tugendhaften Hanbeamten Wu Feng, der nicht mehr als die gutwillige Absicht hatte, den Wilden von Alishan den Weg zu Kultur zu ermöglichen, das legitime gesellschaftliche wie politische Vorgehen gegen diese

⁵⁰ Zitat: (Mader 2008:88)

⁵¹ Zitat: (Mader 2008:87)

⁵² Zitat: (Malinowski 1948/62), zit. nach: (Strenski 1992:84).

⁵³ Zitat: (Mader 2008:86)

indigene Gruppe, die sich ihrerseits dem völligen Kultur- und Identitätsverlust gegenübersteht. Und pragmatisch verfährt die Mythe Wu Feng mit den Cou allemal, nämlich in seiner „pragmatischen Funktion“ (vgl. Gewecke 1990:75). Wird den Cou doch gerade durch diesen Mythos, der aus dem einstigen Gedicht „Hai Yin Shi“ entstanden ist, klargemacht, wo ihr Platz in dieser konfuzianisch orientierten Gesellschaft der neuen Herrscher der Insel Taiwans ist. Der Stammboden der Cou, das Dorf Tefuye, bildet nicht mehr das Zentrum ihrer Stammesgesellschaft, denn danach wird nicht mehr gefragt. Stattdessen befindet sich das Zentrum Taiwans überall dort, wo mit den Kultur- und Sozialvorstellungen der hanchinesischen Gruppe Menschen konform gegangen wird. Hier wird auch deutlich, wie es kommen konnte, dass der Wu Feng Legende in den Schulbüchern erzieherische Aufgabe zugeteilt wurde. Es findet eine Instrumentalisierung einer kulturellen Praktik statt, die Helden werden verkehrt. Letztlich auch aus kulturellem Nicht-Verstehen heraus, wird die Kopfjagd der Cou für die eigenen soziopolitischen Zwecke instrumentalisiert. Zitat⁵⁴ „...The mythmaker puts it into the ears of others, „puts it into circulation. ...“ Zitatende.

6.4. Identität und Stigma

Will man den Mythos Wu Feng hinsichtlich der Folgen für die Identität der Cou diskutieren, darf man den Ursprung der Mythe keinesfalls aus den Augen verlieren. Wir wissen, dass die Wu Feng Mythe auf dem Fundament eines Gedichtes entwickelt wurde. Es handelt sich dabei um kein historisches Dokument. Was auch immer es zum Inhalt hat, es ist stets Dichtung und sollte auch als solche behandelt werden. Dass es die Tötung des Hanbeamten Wu Feng durch die Cou zum Inhalt hat, kann Zufall sein. Es gibt keinerlei Beweise für einen Wahrheitsgehalt des Gedichtes. Dass sich der Dichter nach Alishan begeben hat und sich dort inspirieren ließ, sollte den Cou zum Verhängnis werden. Doch fand die Stigmatisierung dieser indigenen Gruppe Menschen vor dem historischen Hintergrund einer Zeit der Kolonialisierung Taiwans durch von außen kommende Fremdvölker statt, welche nichts anderes als die Stärkung ihrer Vorherrschaft zum Ziel hatten. Das Stigma der mordenden Barbaren allerdings, müssen die Cou bis heute ertragen.

Die Verbreitung der Wu Feng Legende unter den jüngsten Mitgliedern der Gesellschaft Taiwans, den Schulkindern, macht auch die Kinder der Cou zu direkt Betroffenen. Vor allem in multiethnischen Gesellschaften ist die Handhabung der Inhalte von Schulbüchern von

⁵⁴ Zitat: (Strenski 1992:xxii)

äußerst ernstzunehmender Bedeutung (Li 1992:365). Im Vergleich zu der Situation in Taiwan befasst man sich in den Vereinigten Staaten seit den dreißiger Jahren mit diskriminierenden und stigmatisierenden Schultexten.⁵⁵ 1980 bringt die *United States Commission on Civil Right* in einer eigenen Publikation Untersuchungen zum Bild der *cultural or racial* und *social minorities*⁵⁶ (Li 1992:362). Die parallel zu den Cou auftretende Problematik bezüglich der Darstellung von Indigenen durch Angehörige eines Fremdvolkes sowie die in gleicher Weise stattfindende Konfrontierung mit der eigenen Diskriminierung in den Schulbüchern, welchen die Kinder indigener Gruppen während ihres Schulbesuchs ausgesetzt sind, machen Beispiele und Ergebnisse aus den USA interessant in diesem Zusammenhang angeführt zu werden. Bei einer Untersuchung von 300 Fach- bzw. Lehrbüchern kommt es in den USA zu Darstellungen, welche den „Indigenen Amerikas“⁵⁷ jede Kultur und Technologie absprechen, sie ohne jede Kenntnis von Werkzeug und in Höhlen hausend, widergeben.⁵⁸ An anderer Stelle zeigt sich das Stereotyp von den primitiven Wilden, wenn Autoren von Lehrbüchern Termini wie etwa „stone age“ einbringen.⁵⁹ Ähnlich den Cou ergeht es auch den amerikanischen Ureinwohnern, wenn sie als kriegslüsterne, unzivilisierte Wilde mit „unfairen“ Kampftaktiken hingestellt werden⁶⁰ (USCCR 1980:6).

Wie sehr Stigmatisierung eines Volkes und Konflikte mit deren Identität von den Inhalten der Schulbücher, und dies samt Bebilderung wie es bei den Lehrbuchtexten zur Wu Feng Legende der Fall ist – ich denke da an die Illustrationen des Wu Feng in der Form des Hangelehrten Konfuzius - , Einfluss auf die Schulkinder und deren Entwicklung im späteren Leben ausübt, zeigt eine Darstellung der Vereinigung amerikanischer Herausgeber: Zitat⁶¹: „Textbooks play an important part in education, transmitting not only facts and figures, but ideas and cultural

⁵⁵ National Association for the Advancement of Colored People (NAACP): „Anti-Negro Propaganda in School Textbooks“. 1939; American Council on Education: „Intergroup Relations in Teaching Materials“, Washington D.C., 1947 (Li 1992:362).

⁵⁶ United States Commission on Civil Right: „Characters in Textbooks: A Review of the Literature.“ Clearinghouse Publication, Nr.62. Washington, D.C. 1980. (Li 1992:363)
<http://www.law.umaryland.edu/marshall/usccr/documents/cr11062.pdf>

⁵⁷ Auch die allzu gängige Bezeichnung „Indianer“ fällt in den Bereich der kritiklosen, generalisierenden Art und Weise wie mit Indigenen Gruppen und dem damit kolportierten Bild umgegangen wird. Zitat: „Even the use of the word \"Indian\"—a white man's name for the native peoples of this continent—allows most non-Indians to think of diverse peoples as a uniform mass, ignoring essential distinctions of tribe, language, and culture.“ Zitatende (USCCR 1980:5).

⁵⁸ vgl. Costo, Rupert und Henry, Jeannette: (Hg.): „Textbooks and the American Indian.“ Indian Historian Press, Inc., San Francisco, California. 1970. S.19 (USCCR 1980:6).

⁵⁹ vgl. Gribskov, Margaret Elise: „A Critical Analysis of Textbook Accounts of the Role of Indians in American History“ Ph.D. dissertation, University of Oregon. 1973. S.56-7 (USCCR 1980:6).

⁶⁰ vgl. Swanson, Charles H.: „The Treatment of the American Indian in High School History Texts“ In: „The Indian Historian“, Vol.10, Nr.2. Univ. of California, Riverside. 1977. S.35 (USCCR 1980:6).

⁶¹ Zitat: (Association of American Publishers (AAP) 1976), zit. nach: (USCCR 1980:13).

values. The words and pictures children see in school influence the development of the attitudes they carry into adult life: these words and pictures not only express ideas, but are part of the educational experience which shapes ideas.” Zitatende.

Die Folgen des Einzugs der Wu Feng Legende in das Bildungssystem, in die Lehrbücher, für die Cou-Schulkinder sind tiefgreifend und indirekt betreffen sie die ganze Gruppe der Cou Gesellschaft. Die Väter, einst selbst unter der japanischen Kolonialherrschaft zum Schulbesuch genötigt, unter Verbot der Anwendung ihrer eigenen Sprache, der Cou-Sprache, selbst traumatisiert und in höchstem Maße stigmatisiert, wie sollen sie Ihren Kindern zu Hilfe eilen, wenn diesen nun, unter der Hanregierung, das selbe aufs Neue widerfährt? Selbst von ihrer eigenen Geschichte zu Helden gemacht, werden sie in den Schulbüchern über das „wahre Heldentum“, aus der kulturellen Wahrnehmung der Hanchinesen her, belehrt, ein Heldentum, das letztlich sie selbst, als Angehörige der Cou-Gesellschaft, missachtet hätten, indem sie gegen das hohe, konfuzianistische Attribut der Tugendhaftigkeit verstoßen, ihrer schlechten Angewohnheit der Kopfjagd gefrönt und den Hanbeamten Wu Feng getötet hätten. Zitat⁶²: „*The stereotyping of minorities in textbooks and their absence in positive roles frustrates minority students ...*“ Zitatende. Zitat⁶³: „*How is a minority student to feel a positive sense of self when 'colored' people are constantly negated and only whiteness legitimized?*“ Zitatende. Die Schulsituation der Schwarzen und der Indigenen Amerikas ist 1:1 umzulegen auf jene der Cou in Taiwan. Die Cou Kinder haben es hier mit ungerechten Schulbüchern zu tun, welche einen Minderwertigkeitskomplex hervorrufen und auch ihren Effekt auf die schulischen Erfolge (vgl. Whipple 1963. In: USCCR 1980:17) der Kinder haben (Li 1992:364f.).

Beinahe sechzig Jahre vergingen bis die Wu Feng Legende 1988 unter dem Druck von Ethnologen, Mitgliedern der *Presbyterian Church of Taiwan* (PCT; chin: 台灣基督教長老教會) und der *Alliance of Taiwanese Aborigenes* (ATA; chin: 台灣原住民權利促進會) schließlich aus den Schulbüchern Taiwans entfernt wurde⁶⁴. Die lange Dauer dieser

⁶² Zitat: (USCCR 1980:16)

⁶³ Zitat: (Poussaint 1970), zit. nach: (USCCR 1980:16).

⁶⁴ Zitat: „Als von Regierungsseite jedoch keine Anstalten unternommen wurden, die von den Ethnologen als Mythos (*shenhua*) enttarnte Legende aus den Schulbüchern herauszunehmen, entschloss sich die ATA im September 1987 – also zwei Monate nach der Aufhebung des Kriegsrechts in Taiwan und genau zwei Jahre nach dem missglückten Protest vor dem Wu-Feng-Tempel – zu einer größeren Kampagne. Bei der ersten Aktion am 9. September verband die ATA insgesamt 39 unterschiedliche Gruppen – darunter YZM^(*), Han und PCT-Mitglieder –, die in einer 200 Personen starken Kundgebung vor dem Wu-Feng-Denkmal im Stadtzentrum von Jiayi die Tilgung der Wu-Feng-Legende aus den taiwanesischen Schulbüchern verlangten und den Abriß des Denkmals forderten. Bereits am darauffolgenden Tag, am 10.9.1987, fanden sich dann 500 Demonstranten vor dem Erziehungsministerium in Taipei ein, um dem amtierenden Erziehungsminister Mao Gaowen eine Petition

Diskriminierung seitens der offiziellen Stellen, die Tabuisierung dieser Tatsache während des Kriegsrechts (1949-1987) und der Widerwille seitens des 1987 amtierenden Erziehungsministers Mao dem Ruf nach Entfernen der Wu Feng Legende aus den Schulbüchern nachzugeben machen deutlich wie massiv betroffen die Cou von den Folgen des Wu Feng Mythos eigentlich waren und noch sind. Die Tempel und Gedenkstätten, auch in den Bergen, im National Recreation Park Alishan, am Eingang zum heutigen Siedlungsgebiet der Cou, lässt diese auch zwanzig Jahre nach Eliminierung der Legende aus den Schulbüchern fühlen, wer ihre Herrscher sind und wie sehr ihnen jeder Respekt und das Recht auf Kultur und Menschenrecht (vgl. ILO 1989) abgesprochen wird.

zu überreichen, worin abermals das Streichen der Geschichte aus den Schulbüchern gefordert wurde. Mao willigte an diesem Tag schließlich widerstrebend ein, und 1988 wurde die Geschichte tatsächlich aus den Schulbüchern herausgenommen.” Zitatende (Rudolph 2003:126).

(*) YZM (yuanzhumin, 原住民): durch Taiwans Ureinwohner-Intellektuelle 1984 selbstgewählte, die Ethnien übergreifende Bezeichnung der taiwanesischen Ureinwohner; 1994 durch die Verfassung anerkannt.

7. GLOBALISIERUNG

Die Globalisierung⁶⁵ Taiwans begann spätestens vor knapp 400 Jahren mit dem massiven Eindringen von außen kommender Völker. Für die Indigenen Taiwans bedeutete dies den Kontakt mit Hegemonialmächten, deren kapitalorientierten Interessen und den damit einhergehenden Konsequenzen wie Ausbeutung, Unterdrückung und Diskriminierung.

7.1. Fremdherrschaft

Ausmaß und Art des Einflusses der Fremdherrschaften Taiwans auf das Identitätsbewusstsein der Cou drückt sich besonders deutlich im Kontakt mit den japanischen Kolonisatoren sowie im Kontakt mit den chinesischen Nationalisten (GMD⁶⁶) aus. Betrachtet man die Reflexionen der Älteren der Cou auf die Zeit des Pazifikkrieges (1941-45) und auf jene des darauf folgenden Regierungswechsels in Taiwan, so offenbart sich ein Einblick in die inneren Konflikte der Cou Stammesmitglieder hinsichtlich ihrer kulturellen Identität sowie auch hinsichtlich ihrer politischen Zugehörigkeit.

7.1.1. Pazifikkrieg

7.1.1.1. Erfahrungen

7.1.1.1.1. Wu Yi De (Cou)

Kriegseinsatz:

1942 wurde in Taiwan mit dem Einziehen von Armeeangehörigen begonnen. Wer gesund war und über einfache japanische Sprachkenntnisse verfügte, wurde in den militärischen Dienst gestellt. Die zu dieser Zeit etwa zwanzigjährigen, jungen Cou wurden in Dabang, dem damaligen Zentrum in den Bergen, versammelt und in den südlich gelegenen Hafen von Gaoxiong gebracht. Es galt der amerikanischen Militärmacht Einhalt zu gebieten und General

⁶⁵Der Begriff *Globalisierung* versteht sich hier im Sinne Immanuel Wallersteins, als eine im 16. Jahrhundert begonnene kosmopolitische Erscheinung, die auf der weltweiten Ausbreitung der Kolonialmächte beruht. Das Alte, das Lokale, von den außen befindlichen Mächten noch Unabhängige, traf auf den kapitalorientierten Handelsverkehr mit Begleiterscheinungen wie Diskriminierung, Rassismus und Ethnozentrismus (vgl. Wallerstein, Immanuel: „Das moderne Weltsystem.“, Bd. I: „Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert.“. Frankfurt/Main, 1986. und Wallerstein, Immanuel: „Das moderne Weltsystem“, Bd. II: „Der Merkantilismus, Europa zwischen 1600 und 1750.“ Wien. 1998.) (Lukas 2004).

⁶⁶GMD, oder auch KMT, bezeichnet die Nationale Volkspartei Chinas, von Sun Yatsen, am 1. August 1912 gegründet. 1927 kam es in Nanjing zur Bildung einer Guomindang-Regierung mit Chiang Kaishek als Präsidenten (Spence 1985).

Mc Arthurs Truppen von Mindanao auf den Philippinen zu vertreiben. Während seiner Beobachtungen fand Wu Yi De den Kontakt mit der schwarzhäutigen indigenen Bevölkerung und entdeckte deren Sprachverwandtschaft zur Cou-Sprache.

Die Situation in der Heimat

Wer zurückkam, stellte das Jugendregiment in den Bergen, es handelte sich hierbei um Wehrverpflichtete ohne Lohn. Die Hunger leidenden Kämpfer wurden abermals in den Pazifikkrieg entsandt. Für die Situation der Cou in Alishan bedeutete dies den zumindest temporären Verlust der jungen Arbeitskräfte. Während die älteren Frauen das Feld bestellten, waren die über 40-jährigen Männer als Wachmannschaft für die Sicherheit im Heimatbezirk abgestellt.

Kapitulation Japans

In Südtaiwan kämpfte man gemeinsam mit Taiwanesen und Japanern gegen die Landung amerikanischer Truppen. Als Japan kapitulierte, fanden sich die jungen Cou in einem emotionalen Konflikt. Zitat⁶⁷: „..., ich fühlte mich sehr widersprüchlich, ich wollte überhaupt nicht, dass Japan eine Niederlage erleidet, andererseits wollte ich auch nicht, dass weiter Krieg geführt wird. Von Kindheit an lebte ich unter japanischer Herrschaft, erhielt japanische Erziehung, ich fühlte mich von den Japanern überhaupt nicht unterdrückt. ...“ Zitatende.

7.1.1.1.2. Wu Qing Shi (Cou)

Kriegseinsatz

Am 17. Juli 1942 begann der Einsatz mit der Transferierung nach Palau im Pazifik. Dort kämpfte man gegen den Beschuss durch amerikanische Flieger, auch englische und amerikanische Kriegsschiffe waren zugegen. Japan hatte in Palau eine Militärbasis. Doch das eigentliche Einsatzziel war Neuguinea. Auf dem Schiff fand eine Einführung statt, etwa, dass es dort Schlangen gab, dass man auf die Gesundheit achten müsse, dass das Wasser nicht trinkbar sei und, dass es in Papua Neuguinea Kannibalen gäbe. Auf dem Weg dorthin gingen schon einige Schiffe unter amerikanischem Beschuss verloren, viele starben (Wu Qing Shi 1992:101). Es war ein Vogel mit seinem schrecklichen Schrei zu hören. Die Menschen dort

⁶⁷ Übersetzung des chinesischen Textes aus dem Interview mit Wu Yi De: „..., 我那時候的感覺有點矛盾，並不希望日本打敗，但又不希望繼續戰爭，我自小受日本統治，受日本教育，並不覺得受日本人欺負。“; Zitat: (WuYi De 1992:93).

waren schwarz. Neun Monate verbrachte die Einheit auf einem Berg. Die Aufgabe Wu Qing Shi's war es die Truppen mit Material zu versorgen. Zwei Jahre war man auf Neuiginea stationiert, als schließlich amerikanische Truppen landeten und dem ein trauriges Ende setzten. Der Großteil starb. Wu war einer von drei Taiwanesen, der einzige Cou. Über Palau und Japan kehrte er nach Taiwan zurück. Zurück in Taiwan war er vorübergehend Polizeimeister. Danach wurde er wieder vorbereitet im Pazifik zu dienen. Doch dazu kam es nicht mehr, da bereits Japan kapitulierte.

Die Situation in der Heimat

Nach dem Kriegsende musste man sich um die Sicherheit in den Bergen kümmern und die Elektrizität wiederherstellen. In der Stadt Jiayi am Fuße des Berges Alishan stand kaum mehr ein Haus, viele Menschen schliefen im Bahnhofsgebäude.

Zurück in den Bergen fand Wu die Dächer der Häuser allesamt mit Gras bedeckt, um sie aus Angst vor amerikanischen Angriffen versteckt zu halten (Wu Qing Shi 1992:102). Wu klärte die Leute auf, dass dieser Platz zu unwichtig wäre für einen Angriff der Amerikaner. Er fand Frauen in Militärausbildung vor, viele der Frauen wollten dies, ebenso die über Vierzig- und Fünfzigjährigen sowie die jungen Männer. Man bereitete sich darauf vor sein Territorium zu verteidigen (Wu Qing Shi 1992:103).

Kapitulation Japans

Als die Niederlage Japans bekannt wurde, begannen viele Cou zu weinen. Damals empfand man die Japaner als recht gut, ihre Niederlage kam unerwartet (Wu Qing Shi 1992:102). Zitat⁶⁸: „..... Ach! Für mich ist die Erfahrung dieses Krieges nur das Ende eines Traumes! Ich kann über diesen Umstand nur den Kopf schütteln, die Ausbildung habe ich nachher abgebrochen.“ Zitatende.

7.1.2. Übernahme durch die chinesischen Nationalisten

Nach dem Wechsel der Regierungsmacht hatten sich die Cou den neuen Geboten und Verboten der chinesischen Nationalisten unterzuordnen. Dies betraf vor allem die traditionelle Lebensweise wie auch die Sprache. Unter der japanischen Besetzung war Japanisch die zu erlernende Verkehrssprache, gleichzeitig war es den Cou aber noch gestattet ihre eigene

⁶⁸ Übersetzung des chinesischen Textes aus dem Interview mit Wu Qing Shi: „..... 唉！戰爭的經驗對我來說只是一場夢罷了！我對這種情形搖頭，後來訓練中止了；Zitat: (Wu Qing Shi 1992:103).

Sprache zu sprechen. Unter der GMD-Regierung wurde schließlich Chinesisch zur Verkehrssprache, die eigene Sprache Cou-Sprache war nicht mehr erlaubt. Japanisch zu sprechen galt als Verbrechen, es folgte die Verhaftung. Zitat⁶⁹: „..., *solch eine Sprachpolitik, sie brachte uns viele Schwierigkeiten.*“ Zitatende (Wu Yi De 1992:94).

In den Bergen Alishans machten sich die nationalistischen Soldaten bei den Cou bald unbeliebt. Zitat⁷⁰: „..., *wenn sie etwas wollten, musste man es ihnen geben, den Frauen gegenüber verhielten sie sich respektlos, deshalb wollte ich nie Chinesisch lernen, bis sich meine Meinung änderte.*“ Zitatende. Wu Qing Shi's Meinung änderte sich durch den späteren, engen Kontakt mit einem Festlandchinesen in Taipei. Er lernte daraufhin die chinesische Sprache (Wu Qing Shi 1992:103).

7.1.3. Zusammenfassung

In obigen Interviews begegnen wir den Erinnerungen und Empfindungen zweier Älterer unter den Cou Stammesmitgliedern. Die pazifisch-asiatische Ausweitung des zweiten Weltkrieges brachte diese Cou tief in die Region Südostasiens und Ozeaniens, wo sie Kontakt machten, einerseits mit beängstigend Unbekanntem und andererseits mit der empirischen Wissenserweiterung um verwandte Völker fern der Berge Alishans. So bemerkte Wu Yi De auf Mindanao, dass bei der Zählweise der lokalen Ureinwohnerbevölkerung zwischen 1 und 10, fünf bis sechs Zahlen gleich ausgesprochen werden (Wu Yi De 1992:93).

Aufgewachsen unter japanischer Fremdherrschaft fühlten sie sich politisch Japan zugehörig. Obgleich sie für den wirtschaftsorientierten Eroberungsdrang ihrer Fremdherrscher in äußerst lebensbedrohliche Situationen versetzt und fernab ihrer Heimat als „japanische“ Krieger in den Dienst an der Front gestellt wurden, so regten sich dennoch japan-treu anmutende Emotionen, als dieses den Krieg verlor (Wu Qing Shi 1992:103). Ausschlaggebend hierfür ist die Beibehaltung ihrer kulturellen Identität unter den japanischen Kolonisatoren durch die verbliebene Möglichkeit miteinander in der Muttersprache zu kommunizieren. Verstärkt und bestätigt wird dieser Aspekt, wenn mit dem Einzug der Nationalisten Chinas dieses Thema nochmals berührt wird, und zwar insofern als die neue chinesische Sprachpolitik (Wu Yi De

⁶⁹ Übersetzung des chinesischen Textes aus dem Interview mit Wu Yi De: „..., 這樣的語言政策，很令我們爲難.“ (Wu Yi De 1992: 94).

⁷⁰ Übersetzung des chinesischen Textes aus dem Interview mit Wu Qing Shi: „..., 他們要什麼就要給什麼，對女性也不尊重，所以我一直都不想學國語，直到我的觀念改變.“; Zitat: (Wu Qing Shi 1992:03).

1992:94) und der fehlende Respekt den Cou gegenüber (Wu Qing Shi 1992: 03) diese bereits als unbeliebt erscheinen lässt.

Besonders interessant ist dies auch, berücksichtigt man die hier nicht zur Sprache gekommene Anti-Cou-Politik, welche bereits unter den Japanern zum Tragen kam. Im Speziellen gemeint sei hier die Entwicklung der Wu Feng Legende und ihr Einzug in das taiwanesisches Bildungssystem in Zusammenhang mit den Folgen für die Cou (vgl. Kap.6.2.2.3.).

Wir lernen hier welche gewichtige Rolle die Sprache bei der kulturellen Identität der Cou spielt. Die Situation der Cou als Gruppe Menschen änderte sich dramatisch, als die neue chinesische Regierung ihre Maßnahmen zur Integration in die chinesische Gesellschaft setzte. Das Verbot der Muttersprache, das Verbot des Japanischen, der Zwang ausschließlich die chinesische Sprache zu benutzen, behält bis heute seine Auswirkungen auf die Identität dieser Ethnie. So sprechen die meisten der Alten Japanisch, einige wenige sind noch der Cou-Sprache mächtig und die Jungen, welche in den Städten arbeiten oder Schulen besuchen, sprechen Chinesisch. Berücksichtigt man zudem noch die Tatsache, dass es sich bei den Cou um ein „Volk mit Oraltradition“ handelt, deren Weitergabe der Mythen grundlegend für die Identität dieser Gruppe ist (vgl. Kap.5.3.1.), so erhebt sich ganz klar die Frage nach den sodann noch verbleibenden Überlebenschancen eines „Systems cou atoana“.

7.2. Richtigstellen (正名)

7.2.1. Mayasvi

Mayasvi wird heute einmal im Jahr abgehalten, aufgeteilt auf die beiden *hosa* Tefuye und Dabang. Es findet unter den Augen vieler Zuschauer statt und hat den Anschein einer touristischen Attraktion (Pu Zhong Yong 1997:53). Wenn es unter den Bedingungen eines hier willkommenen Ethnotourismus für die Ausführenden doch ein Schweres ist, angesichts dieser Öffentlichkeit, den Ältesten, wie in der Zeremonie üblich, den ihnen zustehenden Respekt zukommen zu lassen und ihre Götter in angemessener Weise und Verinnerlichung zu verehren, so hat dieses dennoch, ohne die Zeremonie abwerten zu wollen, „Schauspiel“ gleichzeitig den Vorteil, falsche Bilder über die Cou richtig zu stellen, welche im Laufe des Kontaktes mit den von außen kommenden Fremdherrschaften entstanden waren. Ich denke da an die Wu Feng Legende in ihrer ganzen, die Cou diskriminierenden Tragweite. Was aber die Cou hier vermitteln, ist, dass auch ihr Volk über Kultur und Gesellschaftssystem verfügt, und sie ihr Recht auf Ausübung ihres kulturellen Lebens zurückerlangen konnten (Pu

Zhong Yong 1997:51f). In alten Zeiten war das Abhalten der *Mayasvizeremonie* weder an ein bestimmtes Datum noch an eine bestimmte Anzahl der Durchführung gebunden. Es fand verschieden oft statt oder in einem Jahr vielleicht auch gar nicht. Heute ist es an die Urlaubszeiten des Ethnotouristen angepasst und wird im Monat August abgehalten (Pu Zhong Yong 1997:53).

7.2.2. Tsou • Idipasi

1997 fand in Beijing die Uraufführung des Dramas *Tsou • Idipasi*⁷¹ (鄒•伊底帕斯) statt. Es ist dies die Cou Version des griechischen Dramas Ödipus, in der Sprache der Cou, aufgeführt von Cou-Darstellern des „Alishan Cou Ensembles“ (阿里山鄒劇團). Das Bühnenstück beinhaltet Cou Traditionen wie die Mythe, die Legende, Sitten und Gebräuche und die Opferzeremonie. Nicht zuletzt die traditionelle Kleidung und Cou-Sprache als verbales Medium (PEP).

Bedeutung für die Cou

Die Besonderheit liegt nicht nur in der Veränderung des Charakters eines großen Kriegers und Königs, Ödipus, zu einem sich aus Angst zurückziehenden Helden, was tatsächlich in gewisser Weise die eigene Tragödie des verfolgten und verohnmachteten Cou-Volkes widerspiegelt, insbesondere während einer Zeit der Integration in die chinesische Gesellschaft. Auch liegt die Besonderheit in dem unerschrockenen Gang der Cou hinaus aus dem *hosa*, um in den großen Städten der chinesischen Gesellschaft ihre Kultur darzustellen und durch ihre traditionellen Lieder und Zeremonien, welche in das Theaterstück eingebaut wurden, selbst zu vermitteln. Wenn etwa der Cou-Ältere, Mo'o Muknana, auf der Bühne eine zeremonielle, schamanistische Handlung durchführt, während er, wie in dieser Zeremonie üblich, skandierend die Götter anruft eine Katastrophe abzuwehren und deren Segen erbittet, so handelt es sich um mehr als eine theaterpädagogische Einführung in die Kultur der Cou. Vor allem die ausnahmslose Verwendung der Cou-Sprache weist auf ein *Richtigstellen* (正名) hin. Den Hintergrund bildet nicht eine *Revitalisierung* einer längst vergangenen Kultur, sondern die Vermittlung des lebendigen und dynamischen Charakters der kulturellen Identität der Cou

⁷¹ „*Tsou • Idipasi*“ ist die erste gemeinsame kulturelle Kooperation zwischen China und Taiwan. Eine Zusammenarbeit zwischen dem taiwanesischen Dramaturgen Wang Mo Lin (王墨麟), der chinesischen Regisseurin 林蔭宇, und dem Cou-Stammesangehörigen Wang Ming Hui (Cou-Name: Tibusungu E' Vayayana), zuständig für die Musik. Uraufgeführt im Oktober 1997, am Century Theater (世紀劇院), Beijing. <http://beta.nmp.gov.tw/main/07/7-3/3-2/2-16/12.pdf>

innerhalb der sich stetig wandelnden Erscheinungen der Zeit, nicht die Wiederbelebung kultureller Artefakte.

7.2.3. Tsou Adoana

Die Zeitschrift *Tsou Adoana* (鄒季刊), gegründet 1987, stellt einen der wichtigsten und ersten Schritte der Cou dar, ihre politischen wie kulturellen Angelegenheiten und Fragen in Form eines eigenen Printmediums und Forums miteinander zu kommunizieren.

Die Frage nach dem Hintergrund dieses Mediums, beantwortet sich durch einen Blick auf die politische Situation im Umfeld der Cou sowie durch die Notwendigkeit, Möglichkeiten zu finden, für ein Abwenden eines von außen forcierten Erstarrens der Cou-Kultur und dem damit einhergehenden Verlust der kulturellen Identität diese Gruppe Menschen. Dies impliziert aber auch das klare Bewusstmachen um die Dynamik einer lebenden Kultur und den zugehörigen kulturellen Manifestationen.

In einer Zeit der Diskussionen unter den Eliten der in den 70er und 80er Jahren entstandenen indigenen Bewegungen, ist *Tsou Adoana* der aktive Vorstoß, weg von intellektuellen Wortgefechten hin in eine Richtung, die auf das Hinausdrängen der eigenen Traditionen nach außen setzt. Die Intention dieses Forums liegt in einer Aufklärung und Zusammenführung des Volkes im Kampf gegen Integrierung (融合) in und Assimilation (同化) durch eine den Cou gegenüberstehende dominante chinesische Kultur, welche sich darauf konzentriert, sich der Überlegenheit ihrer Bräuche und Kultur zu rühmen.

Die Lösung ist also in der Unterstützung des dynamischen Charakters der Cou-Kultur und Geschichte zu suchen. Dies benötigt eine Zuwendung der zumeist in die Städte der chinesischen Gesellschaft abgewanderten Cou-Elite zur eigenen Heimatregion und der in den Bergen verbliebenen Stammesfamilien, um schließlich den Konflikt zwischen den Ansichten und politischen Errungenschaften der Elite und dem Dorf im traditionellen Siedlungsraum entgegenzuwirken (vgl. Rudolph 2003).

Das Redaktionskomitee plädiert für die Zusammenarbeit aller Cou, der ambitionierten Jungen und der an Erfahrung und Wissen reicheren Stammesälteren. Der Schlüssel liegt daher nicht nur in der spezifischen Cou-Politik, dem Cou-Gesellschaftssystem, er liegt vielmehr im Kommunizieren der von altersher oraltradierten Mythen der Cou (Tsou Adoana 1987:1). Der

Mangel an Geschichtsdokumenten, an schriftlichen Aufzeichnungen, Zitat⁷²: „... auf Stein, Holz, Knochen oder Schildkrötenpanzern, ...“ Zitatende, wie die chinesische Kultur aufzuweisen hat, offenbart den Weg einer Forcierung der Cou-Sprache sowie der Cou-Zeremonien (vgl. Kap. 7.2.2).

7.2.4. Sprachpolitik

7.2.4.1. Die Qingzeit

Die Sprache der Cou erfuhr insbesondere unter den chinesischen Fremdherrschern ihre Rückschläge. Bereits unter der chinesischen, kaiserlichen Qing-Herrschaft fand der erste Versuch einer Sinisierung der Cou in Alishan statt. Eher erfolglos blieben die Maßnahmen, die Cou-Jugend zusätzlich zu ihrer traditionellen Ausbildung an der Waffe, beim Feldbau oder im Haushalt, noch zum Erlernen der chinesischen Sprache und Schrift anzuhalten, dies mit der Absicht die Kinder die konfuzianischen Klassiker nicht nur lesen, sondern den Hankindern gleichtuend, auch rezitieren zu lassen. Eine 1894 eröffnete Schule in den Bergen musste ein Jahr später wieder geschlossen werden.

7.2.4.2. Die japanische Kolonialzeit

1904 begannen die Japaner in der Polizeistation Dabang mit dem Unterrichten der japanischen Sprache (Höllmann 1982:218). Fünf Jahre später wurde auch der äußerste Norden des Cou-Territoriums mit dem Unterricht des Japanischen versorgt. Im Laufe der 30er Jahre waren dann auch in den restlichen Cou-Gemeinden Schulen eingerichtet worden. Die Analphabetenquote lag im Jahre 1928 bei etwa 64% (Höllmann 1982).

7.2.4.3. Die Zeit der chinesischen Nationalisten

Die Chinesen gingen wesentlich organisierter mit der Vermittlung ihrer Sprache vor. 1946, ein Jahr nach dem Ende der japanischen Kolonialzeit, wurden die bereits bestehenden japanischen Schulen in chinesische „nationale Grundschulen“ (guomin xiaoxue 國民小學) umgewandelt. Die früheren Cou-Lehrer erhielten eine kurze, erweiternde Ausbildung und wurden dazu eingeteilt den Unterricht zu übernehmen. Die neu zugewanderten

⁷² Übersetzung durch die Autorin vorliegender Arbeit aus dem chinesischen Text: „...石木骨申...“; zit. nach: (Tsou Adoana 1987:1).

nationalchinesischen Flüchtlinge saßen nun an den höheren Schaltstellen der Erziehungsbehörden (Höllmann 1982:219). 1968 verlängerte man die Schulpflicht auf neun Jahre. Wer also in eine höhere Schule wollte, musste sich fern der Familie niederlassen, da die Cou-Gemeinden nur eine sechsjährige Grundschulausbildung kannten. Schlechte Unterkünfte, der Mangel an Chancengleichheit mit den chinesischen Schülern, fehlende finanzielle Unterstützung aus den Bergen für das nötige Schulgeld sowie die soziale Ausgrenzung brachte viele zu einer frühzeitigen Heimkehr ohne Schulabschluss (Höllmann 1982:222).

7.2.4.4. Die deutschsprachige Mission

Die später einsetzenden kirchlichen Ausbildungs- und Schulungsstätten, in Zusammenarbeit mit den chinesischen Erziehungsbehörden, erhöhten nicht nur die Chance auf eine gute Grundschulausbildung, sondern legten auch Wert auf die persönliche Entwicklung der Schüler (Höllmann 1982:223). Nach der Übernahme des heutigen Pater Frisch Studentenzentrums, ein Studentenwohnheim am Fuße Alishans (Berg Ali), durch Pater Anton Weber im Jahre 1982, entwickelte sich dieses zum Pol der Entwicklung von kultureller Identität unter der studierenden Jugend aus den Bergen. Eine Tochter des Häuptlings von Dabang, die Dominikanerin Schwester Lisa, betreute die Studenten (Chung 1999).

Einem Bericht zufolge, den mir Pater Anton Weber 1996 übergab, bemüht man sich den Studenten dabei zu helfen, ihrer eigenen Sprache und Kultur treu zu bleiben. Dennoch ein schwieriges Unterfangen, zumal die Ureinwohner sich mit der Hankultur förmlich identifizieren „müssen“, um überhaupt akzeptiert und wahrgenommen zu werden. Der damals etwa 4000⁷³ Menschen zählende Cou-Stamm verlor etwa 25% der Stammesangehörigen an die Städte. Der alltägliche Gebrauch der chinesischen Sprache unter vielen Cou Eltern, machte es sehr schwierig, die Kinder zu ermutigen, sich im Zuge eines eigenen Muttersprachenkurses ihrer Kultur zu widmen.

Pater Anton Weber, selbst der Cou-Sprache mächtig und sowohl in Hanchinesisch als auch in Cou-Sprache predigend, hatte sich vorgenommen, den Jungen unter den Cou nicht nur ihre Muttersprache näher zu bringen, sondern ihnen auch die schriftliche Kommunikation in ihrer eigenen Sprache zu ermöglichen. In der Verschriftlichung der Cou-Sprache verwendete er die Romanisation zur Erstellung eines Alphabets. In Kooperation mit dem ungarischen, auch tsch,

⁷³ Anm: Die Zahlen der Bevölkerungsangaben differieren sehr und bewegen sich zumeist zwischen 4000-6500 Menschen.

mandarin- und die Cou-Sprache beherrschenden Linguisten Pater Josef Szakos⁷⁴ erstellte er ein Cou-Deutsch-Wörterbuch mit etwa 10.000 Eintragungen, welches bislang leider nicht publiziert wurde (Chung 1999).

7.2.4.5. Förderung der Cou-Sprache

So schwer die Arbeit der Mission auch war, das Hinarbeiten auf das Ziel vor sich selbst Respekt zu erlangen ohne die Herkunft zu verleugnen, verzeichnet heute, mehr oder weniger indirekt, seinen Erfolg. Nicht das erste Mal beschäftigt der Fortschritt des Cou-Sprache Unterrichts die Medien, wenn zum Beispiel über die Grundschule in Leye (樂野) berichtet wird. Auch hier bedient man sich der Romanisation, um die Schüler ihr muttersprachliches Vokabular zu lehren. Vier der zwölf Lehrer sind Ureinwohner sowie 90% der Schüler, der Direktor selbst ist Cou.

Die Durchführung derartigen Muttersprachenunterrichts steht aber auch für den Kampf gegen den Verlust des kulturellen Erbes der Cou, zu welchem auch die Sprache der indigenen Völker gehört⁷⁵. Es bedeutet weiters auch die Aufarbeitung der feindseligen und diskriminierenden Assimilationspolitik der Japaner und der KMT (Williams 2004).

7.2.4.6. Workshop zur Cou-Sprache

Den Anstoß zum *Workshop zur Cou-Sprache* (鄒語工作室) gab der Cou-Priester Yang Dian Yu (楊典諭). Der Workshop sollte die Verschriftlichung der Cou-Sprache zum Ziel haben. Zur offiziellen Gründung kam es 1991. Nach einer Reorganisation drei Jahre später, beschäftigte man sich intensiv mit der Herausgabe eines Wörterbuches zur Cou-Sprache. Diese Gruppe ambitionierter junger Cou kompilierte Lehrmaterial zur Cou-Sprache, geeignet für Kinder, Gemeinde und Lehrer. Die Cou-Sprache zu bewahren und zu popularisieren, hatte ein eigens errichtetes *Lehrzentrum zur Sprache und Kultur der Cou-Sprache* (鄒語語言文化

⁷⁴ Anm: Tatsächlich leistet Pater Josef Szakos aktive wissenschaftliche Unterstützung (vgl. Josef Szakos: „Corpora for the needy: Self-instructional materials for endangered languages in Taiwan.“ Taichung, Taiwan.) wie auch das Abstract der Uni Graz (<http://www-gewi.kfunigraz.ac.at/talc2000/Dokumente/abstracts/Szakos%20abstract.doc>) zu seiner Arbeit zeigt.

⁷⁵ Anm: siehe auch Human Rights Convention (No. 169) concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries, Part IV, Education and Means of Communication, Art.28, 1: „Children belonging to the peoples concerned shall, wherever practicable, be taught to read and write in their own indigenous language or in the language most commonly used by the group to which they belong. ...“ (ILO 1989).

教學中心) zur Aufgabe. Letztlich ist zu sagen, dass dieser Workshop nicht nur eine Verschriftlichung der Cou-Sprache im wissenschaftlichen Sinn anstrebte, sondern es ging vielmehr darum, die Stammesangehörigen zur Teilnahme zu ermuntern, um gemeinsam an der Zukunft dieses Volkes zu arbeiten (Pu Zhong Yong 1997:201).

Ein weiterer Schritt zur Förderung der Cou-Muttersprache ist das Informationsblatt *Cou-Neuigkeiten* (chin:cou xun 鄒訊), ein Produkt der coueigenen Stiftung *The Tsou Cultural & Educational Foundation* (財團法人鄒族文教基金會). Angesprochen werden hier die Erwachsenen wie die Kinder der Cou. Vermittelt wird Kultur und Sprache sowie die Fortschritte obigen erwähnten Arbeitsraumes *Workshop zur Cou-Sprache*. Neben Texten in chinesischer Sprache, gibt es auch solche in eigener Lautschrift, in Cou-Sprache mit nebenstehender Übersetzung in Chinesisch sowie Texte in einer eigenen Schrift in Cou-Sprache. Eine Besonderheit darin ist eine Tabelle zur neuesten Schreibweise der Cou-Sprache (vgl. Kap.9.1.2.) (Cou xun 1996).

7.3. Netzwerke

7.3.1. YZM-Bewegung

Verfolgt man auch nur den einen Aspekt des Wertes der Muttersprache für die Cou und in der Folge die Förderung der Cou-Sprache, so gelangt man bald auf die Spuren eines Zusammenhangs mit der inselweiten Ureinwohnerbewegung (YZM-Bewegung) (Rudolph 2003).

Seit 1985 kam es unter Gelehrten, Parlamentariern und YZM-Aktivisten zu ernsthaften Diskussionen und Forderungen bezüglich einer Änderung der Sprachpolitik der KMT-Regierung. In zahlreichen Arbeiten begründeten YZM-Intellektuelle die Notwendigkeit einer Förderung der Ureinwohner Muttersprachen, indem betont wurde, dass das Unterbinden der Muttersprache einer Zerstörung der indigenen Völker gleichkommt (vgl. Rudolph 2003:134). Der Weg zu einem erfolgreichen und effizienten Näherbringen von Kultur und Sprache an die indigene Gruppe ließ aber auf sich warten. Ähnlich den Anfängen der Namensrehabilitierung und dem damit in Zusammenhang stehenden Aufruf zur Annahme der originalen Ureinwohnernamen, erging es dem Muttersprachenunterricht an den Schulen. 1995 führte Pu Zhong Yong (浦忠勇), selbst Cou und Volksschullehrer, schlüssig aus, warum der Muttersprachenunterricht nicht greifen konnte und warum die Ureinwohnereltern diesen

Unterricht auch nicht unterstützten. Die Gründe findet man, wie weiter oben bereits erwähnt, in der zu großen Belastung für die Kinder als auch in der negativen Erfahrung der Eltern, welche ihre Situation, lediglich aufgrund der Cou-Sprache, auch nicht verbessern konnten (Rudolph 2003:137). Umso interessanter das relativ gute Weiterkommen der Inangriffnahme des Problems durch die Cou-Arbeitsgruppe (vgl. Kap.7.2.4.6.). Der Angelpunkt ist hier die Miteinbeziehung des Faktors „eigene kulturelle Identität“.

Das Phänomen der Globalisierung macht sich ebenfalls rasch bemerkbar, betrachtet man die Vernetzung der Ureinwohner Taiwans mit den indigenen Völkern Kanadas, Australiens und Neuseelands sowie mit jenen der pazifischen Inselstaaten. Zu letzteren besteht auch eine politisch und emotional starke Bindung, aufgrund der selbstbestimmten Identität der Indigenen Taiwans über die Zugehörigkeit zur austronesischen Sprachgruppe (vgl. Kap.4.5. und 9.2.1. - 3). Auch im Zuge des Vorschlages eines bilingualen Sprachensystems auf Taiwan seitens des Ami Stammesangehörigen Yijiang Balu'er (Liu Wenxiong), verwies man gerne auf die positiven Beispiele aus Australien und Neuseeland (Rudolph 2003:135). Einen Hinweis auf die bevorzugte Zuordnung der Indigenen Taiwans zu den pazifischen Völkern findet man auch in der Gründung einer, den Ureinwohnerthemen gewidmete, 1995 erstmals erschienenen Zeitung mit dem bezeichnenden Namen *Austronesian News*.

Zu den Völkern Kanadas herrscht auf dem Wege der Kirche, Presbyterianer (PTC), und der Institutionen des internationalen Handels- und Kulturaustausches, CTOT (Canadian Trade Office Taipei), reger Kontakt. Die Ähnlichkeiten in den historischen Erfahrungen in der Vergangenheit sowie das Vorpreschen Indigener Bewegungen und Einrichtungen in der Gegenwart da wie dort, bringt innere wie äußere Verbundenheit.⁷⁶

⁷⁶ Anm: Beispiele für den kulturellen Austausch in der Thematik der indigenen Völker beider Länder sind das Memorandum of Understanding von Dezember 1998 zwischen CAA (Council of Aborigines Affairs, Taiwan) und dem CTOT, begleitet, unter anderen, von der AFN (Assembly of First Nations, Canada) und dem Präsidenten der Inuit Tapirisat Canada. Die Unterzeichnung dieses Memorandums bezieht sich auf ein Abkommen zur Entwicklung des akademischen, kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Austausches beider Seiten. Weitere Beispiele sind die Ausstellung „Isumavut/Takalaus": Joint Exhibit of Canadian Inuit and Taiwanese Aboriginal Art“ in mehreren Städten Taiwans oder die Ausstellung zur vorkolonialen Geschichte der taiwanesischen Ureinwohner, in Form einer Sammlung von Exponaten aus dem ROM (Royal Ontario Museum) zu Artefakten der indigenen Bevölkerung des 19.Jahrhunderts (<http://www.dfait-maeci.gc.ca/aboriginalplanet/around/asia/artaiwan-en.asp>). Zu einem besonderen Austausch kam es auch in den Tagen des Mai, 2002, als der kanadische Indigenenführer Elijah Harper im Rahmen der Tour einer Kulturgruppe der First Nations nach Taiwan an zwei Workshops zur indigenen Themen teilnahm (http://www.dfait-maeci.gc.ca/aboriginalplanet/archives/november2002/art5_main-en.asp).

Auch die einzelnen, weiter oben beschriebenen, coueigenen Unternehmungen stehen in gewisser Verbindung zu der YZM-Bewegung. Zumal eine Rückenstärkung durch die intellektuelle YZM-Bewegung vorhanden ist, indem die handelnden Personen der Cou-Elite entspringen und zumeist über eine abgeschlossene Hochschulausbildung verfügen. Ihr Eingebundensein in sowohl die städtische als auch in die dörfliche Gemeinschaft in den Bergen, ist von überlegenem Vorteil für den Erfolg der Cou-Projekte, insofern, als durch die enge Verbindung zum eigenen Stamm auch das nötige Wissen über die Traditionen und Verständnis für die aktuelle Situation der Cou in Alishan. Es gilt sich der veränderten Situationen anzupassen, an das Gut außerhalb des Lebensbereiches der Cou anzuknüpfen, der sozialen Beziehung als wichtigen Faktor im Überleben der Menschheit Raum zu geben (Tsou Adoana 1987).

Dass die Cou-Elite selbst aktiv am Zurechtrücken ihrer Position am Rande einer dominanten Hangesellschaft beteiligt ist, spiegelt sich auch in den Positionen wider, die sie außerhalb ihrer traditionellen Gemeinschaft innehaben. So ist es zum Beispiel ein Cou, Pasuya Poiconu (Pu Zhong Cheng 浦忠成), welcher als stellvertretender Vorsitzender des, sich auf Regierungsebene befindlichen CIP (Council of Indigenous Peoples), auf die vorbildliche Ureinwohnerpolitik in Kanada, Neuseeland und Australien verweist und ebenso für eine Verankerung einer verbesserten Sprachpolitik in Taiwans Verfassung spricht. Zitat⁷⁷: *„We take lessons from the enlightened policies found in advanced countries. Such is the case in Canada’s constitutional protection and granting of self-autonomy for their “First Nation” peoples, and New Zealand’s language and cultural-rights guarantees for her Maori aborigenes.“*Zitatende.

Dass es sich um den hauptsächlichen Anstoß durch die Arbeit der Elite handelt, muss nicht unbedingt Anzeichen für ein Auseinanderdriften zweier einander fremd gewordenen Welten sein, von welchen die „äußere“ zusätzlich den ethnologischen Konzepten westlichen Denkens ausgesetzt ist (vgl. Rudolph 2003:58f), der Verlust des Bezugs zur realen Situation der in der Heimat verbliebenen Stammesangehörigen ist nicht immer vorprogrammiert. An dieser Stelle muss erwähnt werden, dass auch die Cou hier keineswegs eine Ausnahme darstellen. Ihre Anstrengungen stehen tatsächlich in erfolgreicher Kooperation mit einer Gelehrtenwelt, deren konstruktives Denken nicht auf den traditionellen Wertigkeiten indigener Völker fußt, sondern auf einem Theoriegebilde, welches unbestreitbar aus dem Denken und, seit Bronislaw

⁷⁷ Zitat: (Pasuya Poiconu); zitiert nach (Pan 2004).

Malinowski, aus den Erfahrungen im Feld, gewachsen ist. Man denke etwa an die Zusammenarbeit mit der *Academia Sinica* oder musealen Einrichtungen.

Dennoch liefern die Cou ein interessantes Beispiel: um ein Ventil für die Widersprüche zwischen Verwaltungsbehörde und traditioneller Organisation, Jungen und Alten, Chieftum und neuen Stellungen, Elite und Volk, Stammesfremden und Angehörigen der indigenen Gemeinde zu finden, um das Wissen der „außen“ befindlichen Cou und die gesellschaftlichen Beziehungen im „innen“ miteinander wirksam werden zu lassen, gründete man in den 80er Jahren die Freundschaftsvereinigungen *zu bei couzu lianyihui* (族北鄒族聯誼會) und *jiayi couzu lianzihui* (嘉義鄒族聯誼會). Wie in derartigen Vereinigungen üblich, wurden regelmäßig Versammlungen abgehalten. 1995 gründete man hierzu den Versammlungsraum *couzu wenhua huiguan* (鄒族文化會館). Unter reger Anteilnahme wurde hier der Fragenkomplex rund um die Cou-Gesellschaft und -kultur ausgehoben. Auch aus eben diesem Grund, wurde 1987 *Tsou Adoana* (鄒季刊) ins Leben gerufen. Verdeutlicht wird dies zum Beispiel durch die von 1993-96 stattgefundenen Cou-Versammlungen *couzu huiyi* (鄒族會議), welche unter Teilnahme der älteren wie der jüngeren Generation, aus den Verwaltungsbehörden und nichtstaatliche Organisationen aus der ganzen Gemeinde abgehalten wurden.

7.4. Zusammenfassung

Die Globalisierung bedeutet für die Cou, einem, von außen aufgezwungenen, inzwischen beinahe 400 Jahre andauernden, kulturellen Wandel ausgesetzt zu sein. Hervorgerufen durch den Ethnozentrismus der nach Taiwan vordringenden Völker. Im Falle der Han-Machthaber mit ihrer Vorgangsweise der Zwangsintegration in die chinesische Gesellschaft sehen sich die Cou der Form eines „aggressiven Ethnozentrismus“ (Lukas 2004) gegenüber.

Es drängt sich die Frage auf, was den ethnozentristischen Charakter der japanischen Kolonialmacht weniger aggressiv macht als jenen der chinesischen Nationalisten? Keineswegs kann die Antwort in einer minoritätenfreundlicheren Politik liegen. Hat doch die ebenso grausame wie effektive Niederschlagung des *Wushe-Aufstandes*⁷⁸ vom 27.10.1930

⁷⁸ Anm: Der Wushe-Zwischenfall war ein Aufstand der Atayal gegen die Übergriffe der Japaner auf die Atayal Frauen sowie gegen die aufgezwungenen Frondienste. Ausgelöst durch ein Mißverständnis, entlud sich in einem Angriff durch die Atayal auf eine zu einer Sportveranstaltung versammelten japanischen Polizisten. Die

genau das Gegenteil gezeigt. Auch die Akzeptanz der Einbindung in den Pazifikkrieg und die Trauer über die Kapitulation Japans, wie sie in den Interviews der beiden Cou-Stammesangehörigen Wu Yi De und Wu Qing Shi zu erkennen ist, begründet sich nicht in der Macht der Gewohnheit, welche sie dazu bringt, die japanische Herrschaft nicht weiter zu hinterfragen, auch nicht in einem Gefühl der Geborgenheit, etwa, dass man sich bei den Japanern wie in „Abrahams Schoß“ fühlen könne und daher die amerikanischen Truppen als Feind ansehe. Immerhin war Japan zur Zeit des Zweiten Weltkriegs dabei, sich den gesamten Pazifik als Machtmonopol und Ressource für sein eigenes Volk zu erobern.

Ein Unterschied ist aber dennoch zu finden, der ebenso wichtig wie ausschlaggebend ist, nämlich die Sprachpolitik der GMD gegenüber der Möglichkeit unter der Herrschaft Japans die eigene Cou-Sprache sprechen zu dürfen.

Es erhebt sich weiters die Frage, warum sich die Cou-Elite in so großem Maße dem Aufrechterhalten und Verbreiten der eigenen Sprache unter ihren Stammesangehörigen, widmet? Kann man doch auch die, Zitat⁷⁹:*“... augenblickliche Sprache – Chinesisch verwenden, um unsere Erfahrungen auszudrücken. Literatur, Musik, Sport, Kunst ... all dies sind Gebiete, in denen wir uns schöpferisch bestätigen können. ... Ich bin überzeugt davon, daß sich die YZM in Taiwans neuer kultureller Zusammensetzung ihren eigenen historischen Raum schaffen werden und in eben solcher Weise zu einem unabtrennbaren Bestandteil werden.”* Zitatende. Tatsächlich nutzen die, zum Teil aus dem Cou-Adel stammenden Akademiker diese *augenblickliche* Sprache, um ihre „Erfahrungen auszudrücken“, wie Sun Da Chuan oben sagte, um auf die Geschichte der Väter zu reflektieren, um ihre Mythen in Cou-Sprache und in chinesischer Sprache zu verschriftlichen (vgl. Kap.5), auch, um entstandene falsche Bilder (vgl. Kap. 6.) richtig zu stellen, und, um ihr erstes Cou-Chinesisch-Wörterbuch zu publizieren.

Die Verwendung der chinesischen Sprache und die daraus erfolgende Möglichkeit zur Kommunikation mit der Gesellschaft der Han wird genutzt, im Sinne eines „reflektierten Ethnozentrismus“ (Lukas 2004). Und zwar einerseits gegenüber der „außen“ befindlichen dominanten Fremdkultur und andererseits gegenüber der eigenen „inneren“ traditionellen Cou

Kopfjäger stürmten den Platz, enthaupteten und töteten 136 Japaner, auch zwei Taiwanesen in japanischer Uniform, welche für Japaner gehalten wurden. Der brutalen Entgegnung durch die Japaner folgte auch eine Umsiedlungsaktion, die sich insbesondere gegen Indigene mit Kopfjagdbrauch richtete (Rudolph 2003:127f.).

⁷⁹ Zitat: (Sun Da Chuan 1994:412), Paiwan-Stammesangehöriger; zitiert nach (Rudolph 2003:138).

Kultur. Die sich in den „Städt(tt)en der globalen Welt Taiwans“ zurechtfindende Cou-Elite hat gelernt sich ihrer eigenen Codes noch immer bewusst zu sein und sich gleichzeitig der Fremdkultur zu nähern, indem sie für deren Wirklichkeit Verständnis entwickelt hat. Die eigene elitäre Position relativierend suchen diese jungen Ambitionierten auch den Konsens mit und unter den Jungen und Alten, ..., ihres Volkes (vgl. Kap.7.2.3. und 7.2.4.5.). Gleich einem „Networking“ wird auf allen Seiten kooperiert, um Wege für die Cou zu finden. Ihre Lösung liegt nun weniger im Abgrenzen des „Eigenen“ vom „Anderen“, auch nicht die Assimilation in die chinesische Gesellschaft, Kultur und Geschichte. Sie besteht vielmehr im Hinaustragen der eigenen Traditionen, im Lebendigsein und in der Kommunikation.

Ein wichtiger Punkt ist die Kommunikation unter den Cou selbst. Die Oraltradition besteht weiterhin in der kulturellen Manifestation des Mythenerzählens. Der Schlüssel zeigt sich damit in der Forcierung der Cou-Sprache (vgl. Kap.5.3.1.) und in der Entwicklung eines Schriftsystems, zur besseren Verständigung untereinander und nicht zuletzt, um die Mythen in der Cou Sprache aufzuzeichnen, die kulturelle Identität der Gruppe der Cou während.

8. RESÜMEE

Die Ergebnisse der Kapitel *Oraltradition, Integrierung in die chinesische Gesellschaft* und *Globalisierung* zeigen, dass diese keinesfalls voneinander getrennt zu betrachten sind. Sie sind miteinander verwoben und zeigen ein „System Cou Adoana“, wie es sich im Laufe einer sich wandelnden Zeit darstellt. So stehen die Mythen der Cou in engem Zusammenhang mit jener Zeit, als die Gruppe noch «für sich» war, es war dies die Zeit der mündlichen Tradierung. Die Mythen der Cou stellen einen fixen Bestandteil der Problem- und Konfliktlösung, die Gruppe oder auch nur einen Teil der Gruppe betreffend. Dieses gesamte „System Cou Adoana“ findet in der Mythe seine Erneuerung. In ihr nimmt sich diese Gruppe Menschen als Ethnie wahr und findet darin die Bestätigung und Bekundung ihrer kulturellen Identität (民群認同) als eine dynamische Kultur. Dasselbe gilt für den einzelnen Stammesangehörigen, der sich ebenso über die Mythe als ein Teil der Gruppe identifizieren kann.

Die Mythen der Cou sind aber auch in Zusammenhang mit der Zeit der Fremdherrscher zu sehen, im Speziellen seien hier die Hanchinesen genannt. Die Tradition des Mythen Erzählens bildet die Grundlage für eine Berechtigung der Cou-Sprache und wird hier als Haupthindernis für die Integrierung in die chinesische Gesellschaft angesehen. Die Sprachpolitik der Guomindang (Nationale Volkspartei) ist ein Ausdruck dessen. Die Kraft von Mythen zeigt sich auch in der Antwort der Kolonialherrscher auf die starke kulturelle Identität des Cou-Volkes, wenn die Legende des Hanbeamten Wu Feng als politisches Werkzeug der fremden Machthaber zur Unterstützung einer Anti-Cou Politik eingesetzt wird.

Im Zuge einer Welle der sich global ausbreitenden Ureinwohnerbewegung tritt die Cou-Sprache immer wieder in den Vordergrund. Einerseits, um sich mit den sprachverwandten, indigenen Völkern des Pazifiks zu identifizieren, andererseits, um die Kommunikation unter den Cou selbst zu fördern. Einen wichtigen Beitrag haben Mythen und Sprache aber zu leisten, wenn es darum geht der eigenen Kultur Raum und Respekt zu verschaffen. In dem in Cou-Sprache gehaltenen Bühnendrama *Tsou • Idipasi* (鄒•伊底帕斯; dt:Ödipus), wo Zeremonie und Sprache vereint wurden und der Schritt in das chinesischsprachige Umfeld gewagt. Der *hosa* (部落) wurde wieder zum Zentrum der Cou-Gesellschaft und die Hanchinesen ein Stück weiter an die Peripherie gerückt.

Dass sich die Inhalte dieser vorangegangenen Kapitel am Ende dieses breiten Bogens wieder treffen, zeigt sich auch, wenn man die Rolle der Verschriftlichung der Mythen hinsichtlich ihrer Bedeutung für die Cou ansieht. 1927 kam, zu der Zeit der japanischen Kolonialherrschaft, der russische Linguist und Ethnologe N.A.Nevskij nach Alishan. Er traf dort den jungen Cou-Stammesangehörigen Uyongu Yatauyungana (Gao Yi Sheng), welcher später von der Geschichte noch zum traurigen Helden gemacht werden sollte. Nevskij lernte von ihm die Sprache der Cou und machte mit seiner Hilfe die ersten Aufzeichnungen der Cou-Mythen in deren Stammessprache. Es war dies der Anfang der Entwicklung einer Schrift zur Cou-Sprache. Heute fruchtet dies alles im Wiedererlangen der kulturellen Identität und im Wiedererlangen von Respekt der eigenen Kultur gegenüber, ohne diese vor sich selbst und anderen verleugnen zu müssen. Mit Nevskijs Aufzeichnungen beginnt auch ein erstes Richtigstellen, indem die Unterschiede und Mängel an den japanischen Aufzeichnungen ersichtlich werden und ihr Blickwinkel klargelegt wird. Richtigstellen (zheng ming 正名) bedeutet nicht nur das Richtigstellen von Bezeichnungen und Namen wie in der sogenannten „zheng ming Bewegung“ der taiwanesischen Ureinwohner. Es bedeutet auch die falschen Bilder richtig zu stellen und die richtigen Handlungen zu setzen, um als Jäger und Krieger der Dynamik der eigenen Kultur in Zeiten des Wandels zu ihrem Recht zu verhelfen.

9. APPENDICES

9.1. Bibliographische Angaben

9.1.1. Westlichsprachige Quellen

Bellwood, Peter: „Austronesian Dispersal and the Origin of Languages“. 1991. In: *Scientific American* 7, 1991.S.88-93.

Ferrel, Raleigh: “Myths of the Tsou.” In: *Bulletin of Institute of Ethnology Academia Sinica*. No.22, Autumn 1966, Taiwan. Page 169-181.

Firth, Raymond: “The Plasticity of Myth: Cases from Tikopia.” In: Dundes, Alan (Hg.): *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Univ.of Calif. Pr., London. 1984.

Frank, Manfred: “Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie.“ 1. Teil, Suhrkamp Verl., Frankfurt, 1982. S.107, 188.

Gewecke, Fraucke: “Mythen als Begründungs- und Beglaubigungsrede: das Beispiel der Kubanischen Revolution.” In: *Iberoamericana*. 14. Jahrgang, Nr.2/3, 1990. S.74-95.

Government of Formosa: „Report on the Control of the Aborigines in Formosa.” Bureau of Aboriginal Affairs, Taihoku, Formosa. 1911.

Heine-Geldern, Robert: „Südostasien.“ In: Buschan, Georg (Hg.): *Illustrierte Völkerkunde*. Bd 3: Die Völker Asiens, Australiens und der Südseeinseln. Berlin: Globus Verlag 1923:689-968.

Höllmann, Thomas O.: „Die Tsou. Werden und Wandel einer ethnischen Minderheit in Zentraltaiwan.“ In: *Münchener Ostasiatische Studien*, Bd. 29, Franz Steiner Verlag GmbH Wiesbaden. 1982.

Kohl, Karl-Heinz (Hg.): „Mythen im Kontext. Einleitung.“ In: *Mythen im Kontext: ethnologische Perspektiven*. Frankfurt/Main; Campus Verlag, 1992. S.1-15

LeBar, Frank M. (Hg.): “Philippines and Formosa.” In: ders.: „Ethnic Groups of Insular Southeast Asia.“ Vol.2, Human Relations Area Files Press, New Haven. 1975. S.138-142.

Lèvi-Strauss, Claude: 1967.

Lukas, Helmut: Skriptum zur Vorlesung „Einführung in die Sozialanthropologie des kontinentalen und insularen Südasiens.“ VO 696615, WS 2004/05. Wien.

Mabuchi, Tôichi: “The Aboriginal Peoples of Formosa.” In: Murdock, George Peter (ed.): *Social Structure in Southeast Asia*. New York: Viking Fund Publications in Anthropology 29, 1960: 127-140.

Mader, Elke: “Anthropologie der Mythen”. Facultas Verlags- und Buchhndels AG, 2008.

Murdock, George Peter (ed.): *Social Structure in Southeast Asia*. New York: Viking Fund Publications in Anthropology 29, 1960.

- Mühlmann, Wilhelm E.: „Rassen, Ethnien, Kulturen: Moderne Ethnologie.“ Soziologische Texte, Bd. 24, Berlin, 1964.
- Münzel, Mark: „Die Kreativität einer Guarani-Mythe.“ In: Kohl, Karl-Heinz (Hg.): „Mythen im Kontext: ethnologische Perspektiven. Frankfurt/Main; Campus Verlag, 1992. S.79-105.
- Oppitz, Michael: „Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie.“ Suhrkamp Verl., Frankfurt am Main, 1993.
- Rudolph, Michael: „Taiwans multi-ethnische Gesellschaft und die Bewegung der Ureinwohner. Assimilation oder kulturelle Revitalisierung?“ In: Holz, Klaus und Müller, Eberhard (Hg.): Dissertationsreihe des Evangelischen Studienwerks e.V.Villigst, Bd.1. LIT-Verlag Münster, 2003.
- Rust, Ambros: „Die Bethlehem – Missionare Immensee (Schweiz).“ (Hg.: Dr. P. Dominikus Planzer O.P.) Orden der Kirche / Bd.5. Paulus Verlag, Freiburg i.d. Schweiz.1961.
- Pache, Alois (SVD): „ Die religiösen Vorstellungen in den Mythen der formosanischen Bergstämme. “ Studia Instituti Anthropolos, Vol.19; Missionsdruckerei St.Gabriel, Wien-Mödling. 1964.
- Schmidt, Wilhelm P. (1899a): „Das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander.“ Stzgsb. Kaiserl. Akad. d. Wissenschaften. Wien, Bd. CXLI, 1899.
- Schmidt, Wilhelm P. (1899b): „Die sprachlichen Verhältnisse Oceaniens (Melanesiens, Polynesiens, Mikronesiens und Indonesiens) in ihrer Bedeutung für die Ethnologie.“ (Vortrag), Mitteilungen der Anthropologischen. Gesellschaft in Wien, Bd. XXIX, 1899.
- Schmidt, Wilhelm P.: „Austronesische Sprachen.“ In: Deutsches Kolonial-Lexicon. Bd. I, Leipzig 1920: 104-107
- Spence, D.Jonathan: „Das Tor des Himmlischen Friedens. Die Chinesen und ihre Revolution 1895-1980.“ C.H.Beck Verlag, München. 1985.
- Strenski, Ivan: „Malinowski and the Work of Myth.“ Princeton Univ.Pr, Princeton. 1992
- Wernhart, Karl R.: „Ethnos-Identität-Globalisierung.“ In: Wernhart, Karl R./Zips, Werner (Hg.): „Ethnohistorie: Rekonstruktion und Kulturkritik. Eine Einführung.“ Promedia Verl., Wien. 2001.
- Yi, Ju Su: „Yami (T'au). Eine sozialanthropologische Dokumentation der Veränderungen auf der Insel Lanyu, Taiwan.“ Diplomarbeit, Institut für Kultur- und Sozialanthropologie, Fakultät der Human- und Sozialwissenschaften, Wien. 2002.

9.1.2. Chinesischsprachige Quellen

- Council of Indigenous Peoples (CIP), Executive Yuan: „Cao (cou) zu wuzhi wenhua diaocha yu yanjiu bianqian yu chixu.“ [Untersuchung zu Wandel und Kontinuität der materiellen Kultur der Cao (Cou).], Taipei, 1997. 行政院原住民委員會(CIP): „曹(鄒)族物質文化調查與研究變遷與持續.“, 台灣, 1997.
- Dong, Tong He: „Cou yu yanjiu.“ [Erforschung der Cou-Sprache.] Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo. Zhuankan di 48 hao. 1965. 董同龢: 鄒語研究. 中央研究院歷史語言研究所. 專看第 48 號. 1965.
- Jiayi xian alishan xiang xiangongsuo (weituo) a): “Alishan xiang zhibianzuan wenxian ziliao huibian.” [Kompilation der Schriftquellen zur Gemeinde Alishan.], Taiwan, 1997. 嘉義縣阿里山鄉公所(委託): 阿里山鄉誌編纂文獻資料彙編. 台灣, 1997.
- Jiayi xian alishan xiang xiangongsuo (weituo) b), Sili donghai daxue jianzhu yanjiusuo (zhixing): „Jiayi xian alishan xiang. [Couzu wenhua zhongxin ji zhanyan sheshi] yanjiu guihua'an.“ [Cou Kulturzentrum und das Vorstellen seiner Einrichtungen.], Taiwan, 1997. 嘉義縣阿里山鄉公所(委託), 私利東海大學建築研究所 (執行): „嘉義縣阿里山鄉。[鄒族文化中心及展演設施] 研究規劃案.“, 台灣, 1997.
- Li, Paul J. K. and Shigeru Tsuchida: „Taiwan couzu yudian.“ [Sprache und Wörterbuch der Cou von Taiwan] (李壬癸, 土田滋. „台灣鄒族語典“. 聶甫斯基原著, 白嗣宏, 李福清, 浦忠成譯. 台北: 台原出版社. 1993.
- Li, Yi Yuan: „Chuanshuo yu keben. Wu Feng chuanshuo ji qi xiangguan wenti de renleixue tantao.“ [Legende und Lehrbuch. Ethnologische Diskussion der Fragen um die Wu Feng Legende.] In: Wenhua de tuxiang (Bd.1) – Wenhua fazhan de renleixue tantao. Taipei: Chongchen. 1992. 李亦園: 傳說與課本. 吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討. In: 文化的圖像(上) - 文化發展的人類學探討. 台北:允晨. 1992.
- Lin, Heng Li: „Alishan caozu lieshou fengsu zhi gechu.“ [Das Einstellen des Kopfjagdbrauchs der Cao von Alishan.], Taiwan wenhua, di liu quan, di san si qi hekan, S.19-30. 1950. 阿林衡立: 里山曹族獵首風俗之革除. 台灣文化, 第六卷, 第三四期合刊, S.19-30, 1950.
- Lin, Jian Fa: „Xunzhao Wu Feng“. [Auf der Suche nach Wu Feng.] In: Historical Monthly. 1989. 林建發: 歷史人物. 尋找吳鳳. In: 歷史月刊. 13, 90-372. 臺北. 1989.
- Liu, Jia Mou: “Hai Yin Shi” (海音詩). [Poetry of Sea Rythm] Li, Yi Yuan: Chuanshuo yu keben. Wu Feng chuanshuo ji qi xiangguan wenti de renleixue tantao. [Legende und Lehrbuch. Ethnologische Diskussion der Fragen um die Wu Feng Legende.] In: Wenhua de tuxiang (Bd.1) – Wenhua fazhan de renleixue tantao. Taipei: Chongchen. 1992. 李亦園: 傳說與課本. 吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討. In: 文化的圖像(上) - 文化發展的人類學探討. 台北:允晨. 1992. Taiwan.
- Nevskij, N. A.: In: Bai, Si Hong und Li, Fu Qing (Boris Riftin) und Pu, Zhong Cheng (Pasuya Poiconu) (yi): „Taiwan cou zu yudian.“ [Wörterbuch zu den Cou von Taiwan.] Tai yuan

- chuban: Wu shi zong jing suo. Taibei, 1993. 聶甫斯基: 白嗣宏, 李福清, 浦忠成 譯: 台灣鄒族語典. 第一版. 臺北市: 臺原出版: 吳氏總經銷, 1993.
- Ni, Zan Yuan: „Yunlin cai fangce.“ (雲林縣採訪冊). 1894.
- Pu, Zhong Cheng: “Kuba zhi huo. Taiwan couzu buluo shenhua yanjiu.” [Das Feuer des kuba. Studium der Mythen der Cou von Taiwan.] Taizhong shi: Chen xing, 1997. 浦忠成: 庫巴之火. 台灣鄒族部落神話研究. 臺中市: 晨星, 1997.
- Pu, Zhong Cheng: „Taiwan couzu de fengtu shenhua.“ [Die Mythen zu den Sitten und Gebräuchen der Cou von Taiwan]. Tai yuan chuban: Wu shi zong jing suo. Taibei, 1993. 浦忠成: 台灣鄒族的風土神話. 第一版. 臺北市: 臺原出版: 吳氏總經銷, 1993.
- Pu, Zhong Yong: „Taiwan couzu shenghuo zhihui.“ [Lebensweisheit der Cou von Taiwan] Taibei shi: Chang min wenhua chuban: Wu shi zong jing suo. Taibei, 1997. 浦忠勇: 台灣鄒族生活智慧. 臺北市: 常民文化出版: 臺北市: 常民出版: 吳氏總經銷, 第一版, 1997.
- Shao, Shuo Fang: „Lieshou, yishi yu zuqun guanxi: yi alishan couzu *mayasvi* wie lie.“ [Kopfgagd und Zeremonie in ihrem Zusammenhang mit der ethnischen Gruppe am Beispiel der *mayasvi* Zeremonie bei den Cou von Alishan.] Guoli taidong daxuenandao wenhua yanjiusuo, shuoshi lunwen. 2008. 邵碩芳: 獵首、儀式與族群關係: 以阿里山鄒族 *mayasvi* 為例. 國立台東大學南島文化研究所, 碩士論文. 2008.
- Sun, Da Chuan (Paiwan): „Yuanzhumin de guoqu, xianzai yu weilai.“ [Die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft der YZM.]. In: Zhonghua minguo Taiwan Yuanzhuminzu wenhua fazhan xiehui. (Hg.): „Yuanzhumin zhengce yu shehui fazhan.“, Taibei 1994. S.412. zitiert in: Rudolph2003: 138. 孫大川: 原住民的過去, 現在與未來.“ In: 中華民國台灣原住民族文化發展(Hg.); „原住民政策與社會發展.“, 臺北. 1994. S.412.
- Tsou Adoana (Pu Zhong Cheng, Wang Ming Hui, Wang Li Hua (Hg)), No.1. Zu bei couzu lianyihui. 1987. 鄒李看 (浦忠成, 汪明輝, 汪立華 (編輯)), 1 號. 1987.
- The Tsou Cultural & Educational Foundation (財團法人鄒族文教基金會) (Hg.): Tsou xun (鄒訊) [Cou Nachrichten], 4.Ausgabe, Dabang. 1996.
- Wang, Ming Hui: „Alishan couzu chuantong shehui de kongjian zuzhi.“ [Organisation des sozialen Raumes der traditionellen Gesellschaft der Cou von Alishan.] Boshi lunwen. Guoli taiwan shifan daxue dili yanjiusuo. Taibei, 1990. 汪明輝: 阿里山鄒族傳統社會的空間組織. 碩士論文. 國立台灣師範大學地理研究所。臺北, 1990.
- Wang, Song Shan: „Alishan couzu de lishi yu zhengzhi.“ [Geschichte und Politik der Cou.] Taibei, daoxiang chubanshe. 1990. 王嵩山: 阿里山鄒族的歷史與政治. 臺北: 稻鄉出版社. 1990.
- Wu, Yi De (武義德): In: “Koushu lishi. Er er ba shijian zhuanhao.“ Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo, Taibei, Minguo ba shi yi nian er yua yi ri. ye jui shi yi – jiu shi ba. Interview. In: 口述歷史. 二二八事件專號. 中央研究院近代史研究所, 臺北. 民國八十一年二月一日出版. 頁九十一 - 九十八. In: “Oral History.”, 3, Special Issue on The

February 28th Incident. Institute of Modern History, Academia Sinica, Taipei. Feb. 1, 1992. Page 91-98.

Wu, Qing Shi (武青世): In: "Koushu lishi. Er er ba shijian zhuanhao." Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo, Taipei, Minguo ba shi yi nian er yua yi ri. ye jui shi jiu – yi bai wu. Interview. In: 口述歷史. 二二八事件專號. 中央研究院近代史研究所, 臺北. 民國八十一年二月一日出版. 頁九十九 – 一百五. In: Oral History, 3, Special Issue on The February 28th Incident. Institute of Modern History, Academia Sinica, Taipei. Feb. 1, 1992. Page 99-105.

Xiao Dao You Dao (Yu wan ju ze): „Fanzu guanxi diaocha baogaoshu.“ [Mitteilungen zur Untersuchung des Brauchtums fremder Völker.] Linshi Taiwan jiuxi diaochahu, di si juan, Taipei. 1918. 小島由道 (余萬居譯): 番族慣習調差報告書. 臨時台灣舊慣調查會, 第四卷, 1918.

9.1.3. Internetquellen

- Aboriginal Planet: "Taiwan-Canada Aboriginal Relations."
<http://www.dfait-maeci.gc.ca/aboriginalplanet/around/asia/artaiwan-en.asp> 13.12.2008
- Aboriginal Planet: "Taiwan's first Pow-Pow."
http://www.dfait-maeci.gc.ca/aboriginalplanet/archives/november2002/art5_main-en.asp
13.12.2008
- Chung, Oscar: "Society, Foreign Missionaries.", Taiwan Review. 9.1.1999.
<http://taiwanreview.nat.gov.tw/site/Tr/ct.asp?xItem=1454&CtNode=128> 12.12.2008
- Deutsche Bischofskonferenz
www.dbk.de/aktuell/meldungen01750/index.html 14.11.2008
- Ethnologue 14: "Ethnologue 14 report for language code: TSY."
http://www.ethnologue.com/14/show_language.asp?code=TSY 11.01.2009
- Hong, Ling Yu und Ho, Chuan Kun: „New Light on Taiwan Highland Prehistory.“ In: Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory, Vol 26. 2006.
<http://ejournal.anu.edu.au/index.php/bippa/article/viewFile/5/4>
- International Labour Organisation (ILO): "C 169 Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989." <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169> 14.01.2009
- Lukas, Helmut: „Vorurteile in Zeiten der Globalisierung“, Vortrag an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien. 2004. <http://www.religionen.at/irlukas.htm>
- Li, Paul J. K. (Li, Ren Gui 李壬癸): 台灣南島語言的詞典編纂技術檢討：兼評介現有的幾部詞典, 李壬癸, 中研院語言所 <Kritische Betrachtung der Technik zur Kompilation eines Wörterbuches zu einer austronesischen Sprache: zusätzlich Rezension >
<http://iug.csie.dahan.edu.tw/giankiu/GTH/2007/FLDC/lunbun/1-1.pdf> 16.12.2008
- Mader, Elke: Skriptum zu „Ethnologische Mythenforschung. Theoretische Perspektiven und Beispiele aus Lateinamerika.“
<http://www.lateinamerika-studien.at/content/kultur/mythen/pdf/mythen.pdf> 13.01.2009
- Pan, Jason: "Taiwan should follow Canada, New Zealand on right, official said. " 8.11.2004
<http://www.atayal.org/NewsView.asp?catID=50> 14.01.2009
- Peoples Education Press (PEP)
http://www.pep.com.cn/rjzt/hdyd/zhengwen/ckzl/zhwh/zghj/qiy/200304/t20030410_49266.htm 6.7.2008
- United Nations High Commissioner for Human Rights: "Human Rights Convention (No. 169) concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries."
<http://www.unhchr.ch/html/menu3/b/62.htm>
- Lin, Yun Ge: „Tsou •Yidipasi shuoming shougao.“ [Tsou • Erläuterungen zu Yidpasi. Manuskript.] In: Xu, Yun Cun: „Taiwan nandao minzu de shehui yu wenhua.“ Guoli taiwan shi qian wenhua bowuguan. Taiwan. 2006. 徐雨村: “2001 Tsou • 伊底帕斯說明

手稿. 未刊手稿.” 台灣南島民族的社會與文化. 國立台灣史前文化博物館. 台灣, 2006.
Xu, Yun Cun: “Gesellschaft und Kultur der austronesischen Völker Taiwans.”
Nationalmuseum für Urgeschichte. Taiwan, 2006.

Xu: <http://beta.nmp.gov.tw/main/07/7-3/3-2/2-16/1.pdf> 8.12.2008

Lin: <http://beta.nmp.gov.tw/main/07/7-3/3-2/2-16/12.pdf> 8.12.2008

United States Commission on Civil Rights (USCCR): “Characters in Textbooks. A Review of the Literature.” Clearinghouse Publication 62; May 1980.

<http://www.law.umaryland.edu/marshall/usccr/documents/cr11062.pdf> 13.01.2009

Watan: “Myth of the Images of Aborigines”.

<http://www.taiwanfirstnations.org/watan.html>

Williams, Martin: “Teachers try to revive dying language.” In: taipeitimes.com, 2.1.2004.

<http://www.taipeitimes.com/News/taiwan/archives/2004/01/02/2003086028> 13.12.2008.

9.1.4. Weiterführende Literatur zur Cou-Sprache:

Tung, T'ung-ho 董同龢. A Descriptive Study of the Tsou Language, Formosa 《鄒語研究》 Institute of History & Philology, Academia Sinica Special Publications No.48. 中研院史語所專刊之48. Taipei. 1964.

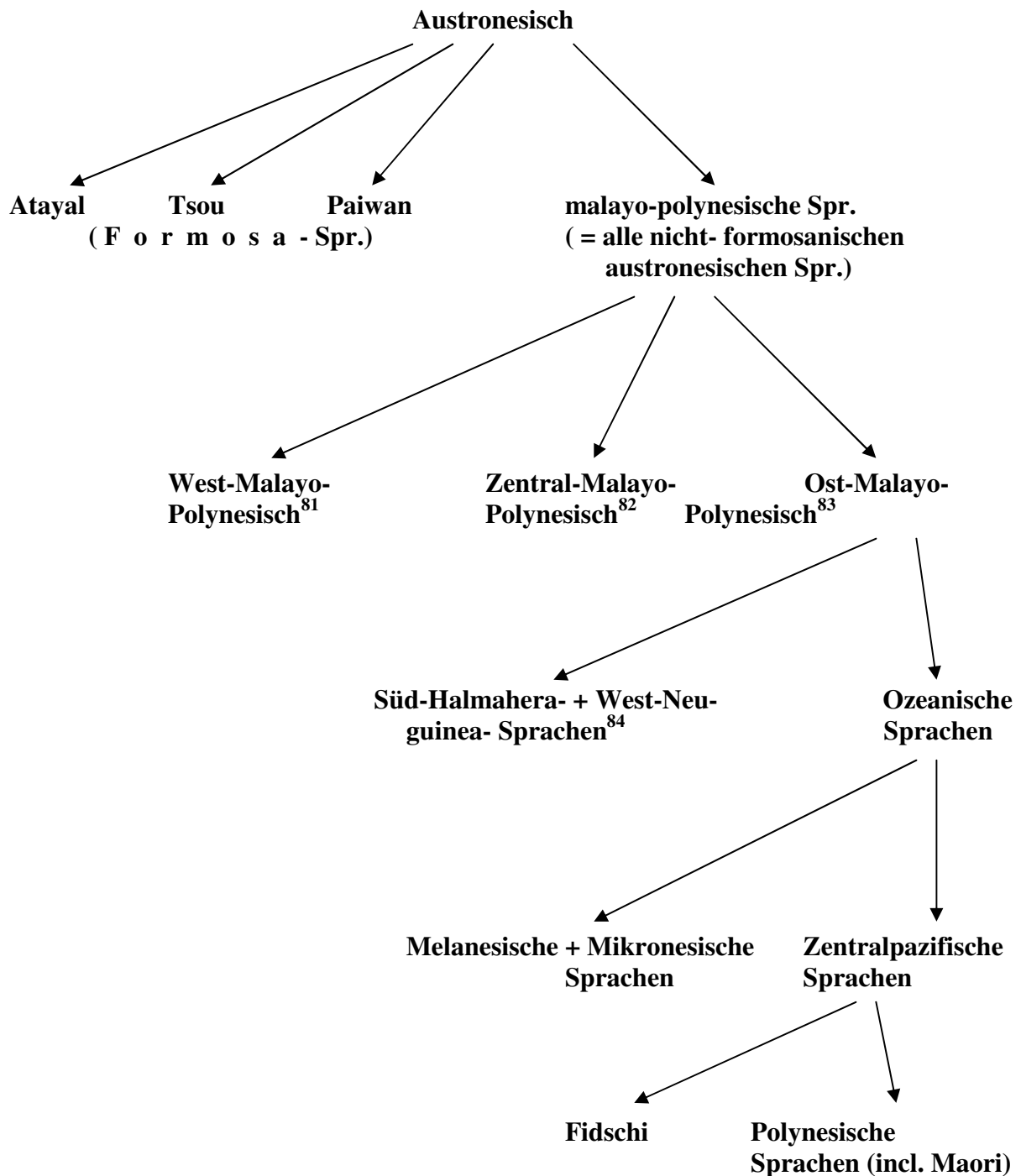
Li, Paul J. K. (Li, Ren Gui 李壬癸): Taiwan nandao yuyan de cidian bianzuan jishu jiantao: Jian pingjie xianyou de jibu cidian. 李壬癸: 台灣南島語言的詞典編纂技術檢討: 兼評介現有的幾部詞典. [Kritische Betrachtung der Technik zur Kompilation eines Wörterbuches zu einer austronesischen Sprache: zusätzlich Rezension.] <http://iug.csie.dahan.edu.tw/giankiu/GTH/2007/FLDC/lunbun/1-1.pdf> 16.12.2008

Szakos, Joseph: „Die Sprache der Cou: Untersuchungen zur Synchronie einer austronesischen Sprache auf Taiwan.“ Ph.D. dissertation, University of Bonn. 1994. http://www.sil.org/asia/philippines/ical/abstracts/Huang_Huang_Tsou%20verb%20semantics-split%20O.pdf

Zeitoun, Elizabeth: “Tsou.” In: The Austronesian Languages of Asia and Madagascar. Nikolaus Himmelmann and Sander Adelaar (eds.), 259-290. Routledge Language Family Series. London & New York: Routledge. 2005.

9.2. Karten und Darstellungen

9.2.1. Moderne Unterteilung der austronesischen Sprachfamilie⁸⁰



⁸⁰ Quelle: Lukas, Helmut: Skriptum zur Vorlesung „Einführung in die Sozialanthropologie des kontinentalen und insularen Südostasiens.“ VO 696615, WS 2004/05. Wien.

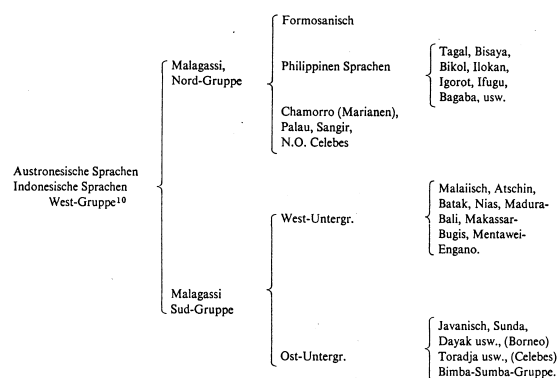
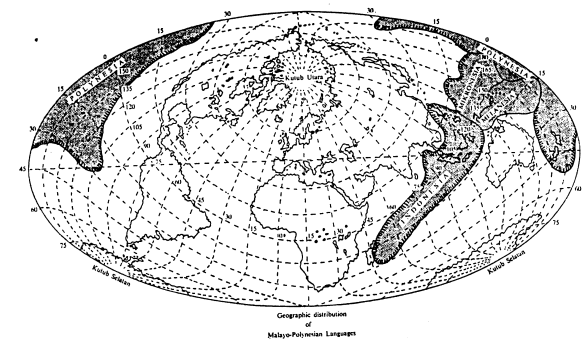
⁸¹ Austronesische Sprachen Westindoniens (Indonesien, Malaysia, Südthailand) und der Philippinen einschließlich Chamorro, Palau, Cham-Sprachen, Rhaé, Raglai, Rai, Jarai etc. (S-Vietnam, Kambodscha) sowie Malagasy (Madagaskar).

⁸² Austronesische Sprachen der Kleinen Sunda-Inseln (von Bima nach Osten) sowie der südlichen und zentralen Molukken einschließlich der Sula-Inseln.

⁸³ Austronesische Sprachen Süd-Halmaheras und West-Neuguineas sowie Ozeanisch.

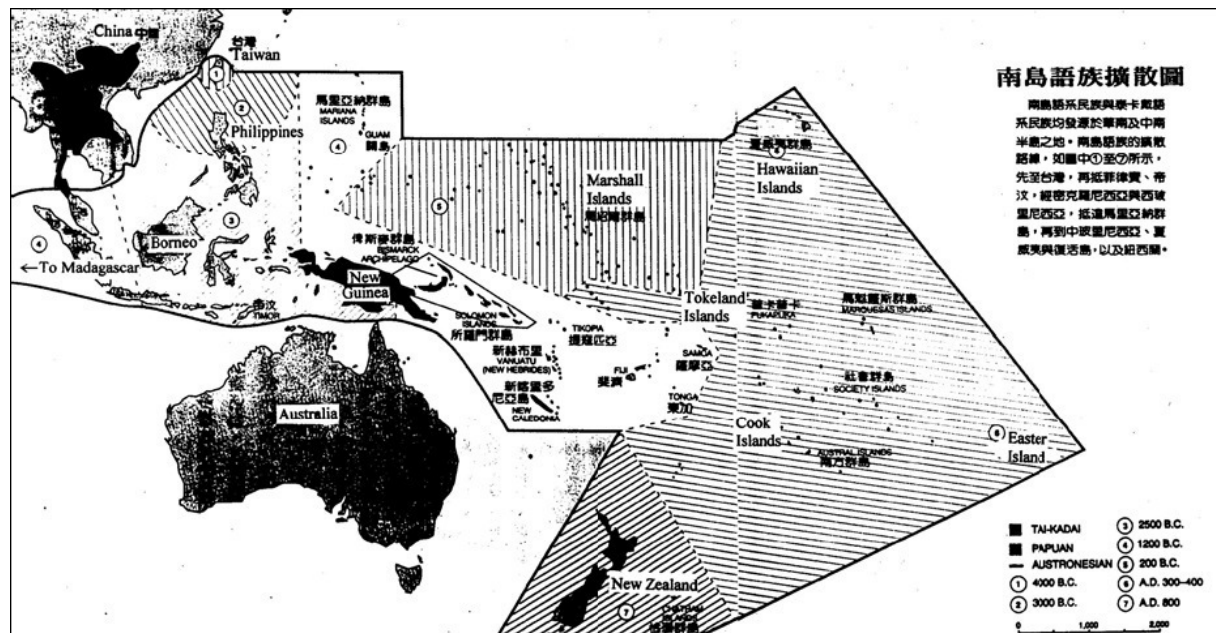
⁸⁴ Austronesische Sprachen von S-Halmahera, in Neuguinea von der Sarera-Bay (früher: Geelvink-Bay) bis zum Mamberamo-Fluss, Raja Ampat-Inseln (Waigeo, Salawati, Atanta, Misool) mitsamt den kleinen Inseln in der Umgebung (Gebe etc.).

9.2.2. Austronesische Sprachfamilie nach P.W.Schmidt⁸⁵



P.W. Schmidt, *Die Sprachfamilien und sprachkreise der erte* (Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1926), S. 146.

9.2.3. Peter Bellwood: The Austronesian Dispersal and the Origin of Languages⁸⁶



⁸⁵ Quelle: (Lukas 2004).

⁸⁶ Anm: Quelle: Historical Monthly (Lishi Yuekan) Nr.51, 4/1992: 11. Erste Publikation der Karte in Scientific American 7/1991: 88-93.

9.2.4. Tabelle⁸⁷: Phonetik zur Cou Muttersprache

介紹：最新鄒語字母表

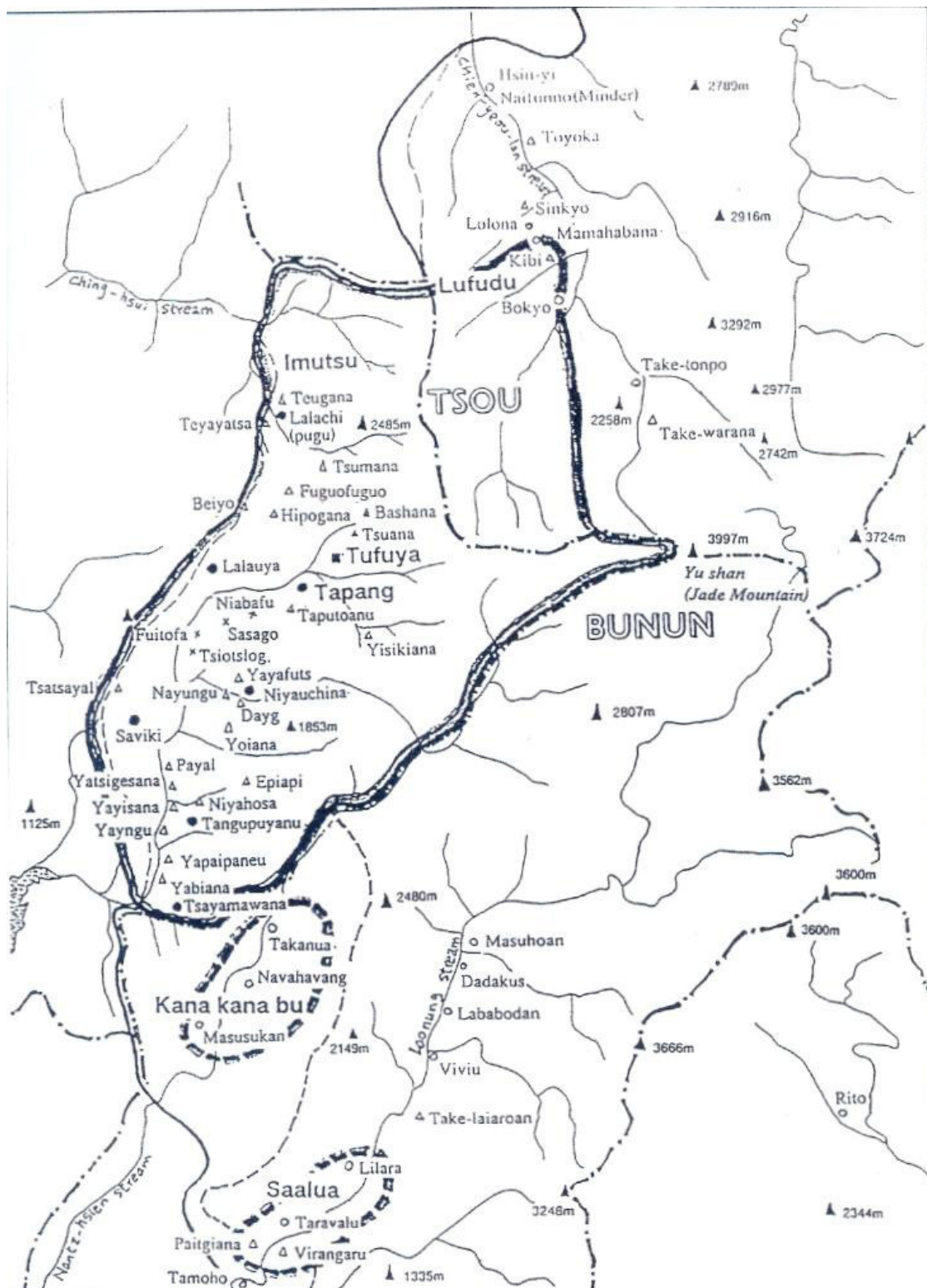
依據鄒語工作室於8月31日所召開之會議再次做更正
鄒語字母與國際音標對應表：

	字母	國際音標	例字	漢字
母音	i	[i]	ino	母親
	u	[u]	umnu	好的
	u	[u]	ufi	黏糕
	e	[e]	cmi	酒
	o	[o]	oko	小孩
	a	[a]	amo	爸爸
子音	p	[p]	pasuya	男子名
	b	[β]	ba'i	祖母
	m	[m]	mo'o	男子名
	f	[f]	fatu	石頭
	v	[v]	va'hu	小河
	t	[t]	tahza	豆類
	d	[ɖ]	douŋu	輩子
	n	[n]	nomu	六
	l	[l]	lingo	蘋果
	s	[s]	sayuŋu	女子名
	z	[z]	zomu	鳥
	c	[c]	cou	鄒
	k	[k]	kuba	男子聚會所
	g	[g]	galasu	玻璃
	ŋ	[ŋ]	ŋucu	鼻子
	h	[h]	hamo	天神
	ʔ	[ʔ]	'epi	傷疤
半母音	y	[j]	yono	神樹
	w	[w]	navew	米飯

附註：本表字母的排列順序是以語音學上發音部位的前後為原則，這樣的排列有語言學上的意義與教學上的功能。

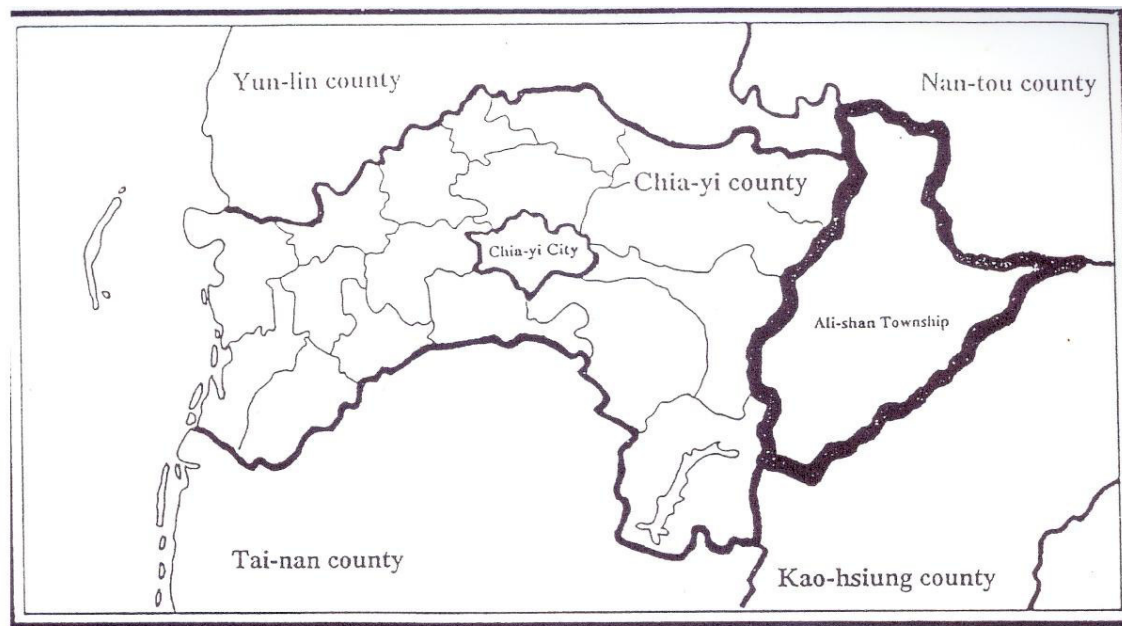
⁸⁷ Anm: Quelle: (Tsou Xun (鄒訊) 1996:11).

9.2.5. Siedlungsgebiet Karte 1

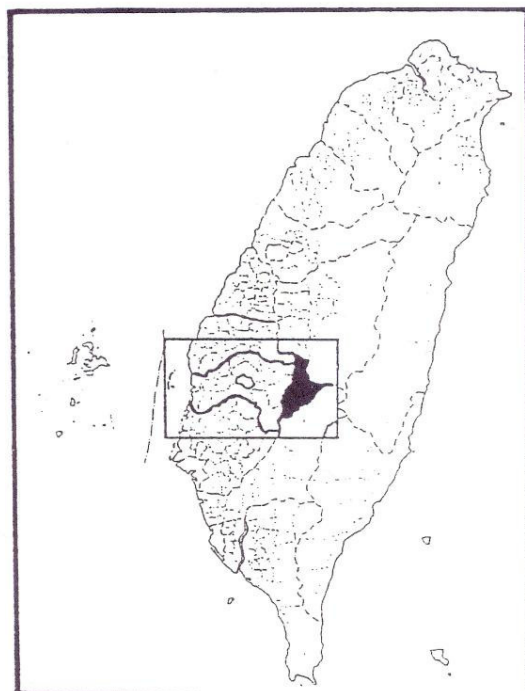


Siedlungsgebiet der Cou um 1940. (Jiayi xian alishan xiang xianggongsuo (weituo) a): 1997).

9.2.5. Siedlungsgebiet Karte 2



Map 1. Chia-yi County



Map1 Chia-yi County

Chiayi County. (Jiayi xian alishan xiang xianggongsuo (weituo) a): 1997).

這篇論文的三個部分名爲 (1)口頭傳統 文化 (2)與漢人社會的融合 (3)全球化。他們是緊密相連，不可分割的。而這些共同作用近而產生了與著時代同步變遷的鄒族體系。

當鄒族不受外界影響獨立封閉的存在時，神話傳說既成爲鄒族中特定人物解決問題的方式之一。鄒族中每一個族群成員都能通過神話傳說而找到其在族群中特定身份，而鄒族這個族群整體也可以通過神話傳說而找到其新的族群生命力。並且神話傳說也賦予鄒族這個族群他的特有的民族定位及文化定位。而這是一個動態的非靜態的文化。

鄒族神話傳說也深受外來統治特別是漢政府的影響。用鄒語講述神話的傳統被看作與漢人社會融合的主要障礙。而國民黨的語言政策具體體現了這一現象。神話傳說的力量也被外來殖民統治者用來作爲對有著強烈民族自豪感的鄒族的政治統治工具。典例既被神話了的吳鳳及其故事被統治者一再的利用。

在不斷擴散的原住民運動浪潮下，使得鄒語一再走向歷史前沿。一方面通過鄒語使得鄒族群體現了有別於與有者相同語系根源得太平洋族群得特性，另一方面也加深了鄒語在其族群內部得廣泛推廣。神話與鄒語非常重要的貢獻既使其贏得了鄒自身的文化空間和尊崇。從漢語範疇中脫穎而出的鄒語舞台劇〈鄒•伊底帕斯〉使祭祀儀式和語言合而爲一。部落(hosa)再一次成爲鄒族社會中心並產生了強大的民族凝聚力，這也打破了漢族獨霸一方的局面而嶄露頭腳。

通過以上章節之闡述，文字對於鄒的重要性就顯現出來。1927 年俄國語言學家，人類學家 N. A. Nevskij 由日本來到台灣阿里山，並與鄒族青年，悲劇英雄人物 Uyongu Yatauyungana〔高一生〕相遇。Nevskij 從跟他學系了鄒語，並通過他的幫助第一此用鄒語記錄了鄒族神話。這是鄒語言文字化的歷史性一步。而當時的一步使得封閉自卑的鄒族民眾如產生了強烈的民族自豪感和文化歸依感。通過 Nevskij 的鄒語記錄，由此展開了相對於日本專家的日文版本記錄中錯誤與差異的一次正名。這裡的正名不僅包含了台灣原住民的正名運動中關於名字及表述的正名，也包含了對獵人及勇士在時代變遷的特有文化背景中正確地位的正名。

Lebenslauf

Persönliche Daten

Sonja Peschek
geboren am 23. März 1962 in Wien
verheiratet, zwei Kinder

Kontakt

Hormayrgasse 18/6, 1170 Wien, Österreich
Email: s.peschek@chinesisch-wien.at

Grundausbildung

Volksschule
Gymnasium Unterstufe
Gymnasium Oberstufe
Matura

Notre Dame de Sion, Burggasse, Wien
Notre Dame de Sion, Burggasse, Wien
BRG VI, Amerlingstraße, Wien
17.10.1984, Externistenreifeprüfung, Wien

Hochschulausbildung

Sinologie
Sozial-und Kulturanthropologie

2002, Bakk.phil., Universität Wien
2002–2009, Universität Wien

Spezialgebiete

Greater China, Ozeanien
Interkulturelles Lernen und Bildung
Entwicklungspolitik und Menschenrecht
Museums- und Ausstellungsarbeit
PR + Öffentlichkeitsarbeit
Projektentwicklung
wissenschaftliche Online-Kooperation
Übersetzen Chinesisch-Deutsch

Sprachkenntnisse

Deutsch (Muttersprache), Chinesisch (sehr gut),
Englisch (sehr gut), Französisch (passiv)

Auslandsaufenthalte

1994-1995 Taiwan Normal University,
Mandarin Center, Taipei, Taiwan
Stipendium des ÖAD
1997 Ethnologische Feldforschung
zu den Cou von Alishan, Taiwan

Praktische Erfahrung auf dem Gebiet der Entwicklungspolitik

2005/06 Mitbegründerin der entwicklungspolitisch
orientierten NGO Ethnosphere, Wien, mit Schwerpunkt
Indigene Völker Burmas. Organisation, Kommunikation,
Öffentlichkeitsarbeit und Projektentwicklung

Diplomarbeit

März, 2009
„Die Cou von Alishan, Taiwan.
Jäger und Krieger in Zeiten des Wandels.“