

Verbindende Pfade, trennende Pfade: Zur sozialen Landschaft der Scham in Nordlaos

Ein auffallendes Merkmal von Pliya,¹ einem Khmu-Dorf im Hochland von Nordwest-Laos, sind die zahlreichen Pfade, die sich zwischen Häusern befinden und zu umliegenden Wäldern und Feldern führen.² Geradezu verwirrend für Außenstehende ist die Vielzahl an Wegen und Trampelpfaden, die sich durch das oval angelegte Dorf schlängeln. Manche Pfade sind steil und in Regenzeit und Dunkelheit nur mit Vorsicht und auch nur zu Fuß passierbar. Näher zur unbefestigten Umgehungsstraße hin werden die Pfade breiter und sind bisweilen auch mit größeren Fahrzeugen passierbar. Diese Pfade verbinden nicht nur Häuser, sondern man kann interessanterweise auch genau das Gegenteil feststellen: Die Vielzahl an Pfaden ermöglicht es, Häuser zu umgehen oder gar ganze Nachbarschaften zu meiden.

Letzteres, wie die Vielzahl der Pfade auch dem Umgehen von Häusern dient, nehme ich als Ausgangspunkt, um zu veranschaulichen, wie sich emotionale Dimensionen sozialer Dynamiken sozial-räumlich manifestieren. Dabei erörtere ich, wie ich auf Scham als eine wichtige emotionale Dimension während der Feldforschung aufmerksam wurde. Damit möchte ich die kulturelle Modellierung des Gefühls (Röttger-Rössler 2004) aufgreifen wie auch den Aspekt des fühlenden Lernens (Funk et al. 2012). Dieses fühlende Lernen findet nicht zuletzt auch in den Forschenden zu einem gewissen Maß statt, wie Thomas Stodulka (zusammen mit Nasima Selim und Dominik Mattes 2018) ergänzt, indem er die Aufmerksamkeit auch auf die Affekte der Forschenden lenkt, die weniger als Epiphänomen denn als weitere Erkenntnisquelle gesehen werden. Sozial-räumliche Aspekte, wie etwa Martin Rössler (2009) sie im Hinblick auf Statusdynamiken in der gemeinsamen Forschung mit Birgitt Röttger-Rössler bei den Makassar im Hochland von Gowa untersucht hat, sind, wie ich zeigen möchte, auch wesentlich zum Verständnis sozial besonders akzentuierter Emotionen. Das, was wir als Scham bezeichnen, was ich im Englischen jedoch primär als *embarrassment* übersetze, ist im Khmu (*ḡḡka*³, seltener *raam*) eine solche Emotion, die in verschiedener Hinsicht zum Ausdruck kommt und die dazu beiträgt, die sozial-räumliche Landschaft⁴ des Dorfes zu formen.

- 1 Alle hier verwendeten Namen sind Pseudonyme.
- 2 Für mehr Hintergrund zu den Khmu im Norden Laos' (siehe Damrong Tayanin 1994; Évrard 2006; Lutz 2021; Stolz 2021).
- 3 Abgesehen von wenigen englischsprachigen Ausdrücken sind kursiv gesetzte Worte Khmu-Ausdrücke, deren Transkription in weiten Teilen der in Svantesson et al. (2014) vorgeschlagenen folgt.
- 4 In diesem Beitrag kann ich nicht die vielen Aspekte von Landschaft und ihre bedeutsamen kosmologischen Dimensionen ansprechen, die hier wie auch andernorts in Südostasien schwerlich von sichtbaren Landschaftselementen getrennt werden können (Allerton 2013; Guillou 2017; Herrmanns 2020). Mit sozialer Landschaft ist hier insbesondere die wechselseitige Formung von sozialen und räumlichen, in der Umgebung materialisierten, Gegebenheiten innerhalb des Dorfes gemeint. Dazu zählen insbesondere Pfade und Gebäude.

Verbindende Pfade, trennende Pfade

Wie eingangs erwähnt, gibt es oft zahlreiche mögliche Wege, die man einschlagen kann, um von Haus A zu Haus B zu kommen. So viele Verbindungsmöglichkeiten es gibt, so viele Möglichkeiten ebenso, bestimmte Häuser oder ganze Dorfviertel zu umgehen. Aber warum sollte man Häuser umgehen wollen? Warum nicht einfach den direkten und schnellsten Weg nehmen?

Häuser und ihre Bewohner:innen zu vermeiden kann aus verschiedenen Gründen wünschenswert oder sogar geboten sein: Ein Jäger etwa wählt typischerweise einen Weg aus, auf dem er nach dem Fallenstellen ohne viel Aufhebens und möglichst, ohne anderen zu begegnen, zurück ins Haus kehrt. Jemandem zu begegnen, gar angesprochen zu werden, könnte für ihn bedeuten, um sein Jagdglück fürchten zu müssen – so die lokale Auffassung.

Auch rituelle Vorschriften, die die soziale Interaktion zwischen einzelnen Hausgruppen einschränken, können ein gewichtiger Grund sein, anderen nicht begegnen zu wollen, um nicht etwa Sanktionierung durch Geister zu riskieren. Insbesondere „falsche Heiraten“ gehen oft mit langanhaltenden rituellen Einschränkungen der sozialen Interaktion der beteiligten Verwandtengruppen einher. Geister, die über die Einhaltung der richtigen Beziehung zwischen den Verwandtengruppen wachen, könnten andernfalls intervenieren und Unglücke hervorrufen. Bei nicht wenigen Erkrankungen und Unfällen wurde mir von anderen mitgeteilt, dass die Gründe dafür im Nichteinhalten dieser Vorschrift lägen. Manch eine:r geht darum auf Nummer sicher und meidet ganze Dorfbereiche. Auch hier ist die Vielzahl der Dorfpfade nützlich.

Jenseits ritueller Vorschriften könnte es auch sein, dass man aus dem einen oder anderen Grund vermeiden möchte, beim Besuch eines bestimmten Hauses „ertappt“ zu werden. Wie in eng vernetzten Orten nicht unüblich, wird das Kommen und Gehen nicht nur im eigenen Haus, sondern auch in der Nachbarschaft intensiv mitverfolgt. Kein Wunder, dass viele Stippvisiten und ad hoc Besuche im Schutz der Dunkelheit, etwa vor Sonnenauf- oder nach Sonnenuntergang erfolgen. Andere Nachbarschaften ohne offensichtlichen Anlass im hellen Schein des Tageslichts zu durchqueren oder gar aufzusuchen ist, obwohl keineswegs explizit verboten, eher ungewöhnlich und wird von Nachfragen und Blicken begleitet. Ein wesentlicher Grund dafür, der gelegentlich ausgesprochen, viel häufiger jedoch gedacht oder eher empfunden wird, ist *πηκα* – Schüchternheit oder auch Scham.

Eem Kham, zum Beispiel, erläuterte entschuldigend ihre seltenen Besuche in meiner Nachbarschaft in Pliya mit Verweis auf *πηκα*. Wir saßen auf der Veranda ihres Hauses und tauschten Nettig- und Neuigkeiten im Vorfeld eines Zensusinterviews aus. Wir waren uns in der Tat nur bei wenigen Gelegenheiten und Festivitäten begegnet, obwohl wir doch, räumlich gesehen, gar nicht weit voneinander entfernt im selben Dorf wohnten. Sie fuhr fort, zu erklären, warum sie nie vorbeigekommen sei: Sie würde generell selten und nur sehr ungern andere Nachbarschaften (*τοση prian*) aufsuchen oder auch nur durchqueren, weil sie Sorge hätte, dass andere daran Anstoß nehmen könnten (*ησ prian ceb*). Sie würde Schüchternheit empfinden (*πηκα*) und darum sich fast nie in meiner Nachbarschaft aufhalten. Eem Khams Aussage bringt auf den Punkt, was sich alltäglich beobachten und mitunter sogar selbst empfinden lässt – nämlich, dass die soziale Landschaft des Dorfes alles andere als undifferenziert ist.

Von außen betrachtet sind die Häuser in Pliya zumindest bis Anfang 2015 – bevor die ersten Häuser mit Betonelementen gebaut wurden – sehr ähnlich gewesen und soziale Unterschiede ließen sich weder von der Lage noch der architektonischen Struktur des Hauses mit Sicherheit

ablesen. Zudem spielen in Pliya Status- oder Rangdifferenzierungen in diesem Zusammenhang ohnehin keine auffällige Rolle, wie es im Kontrast für einige der anderen ethnographischen Kontexte gilt, die besonders in der ethnologischen Literatur zu Scham und Schüchternheit hervorgehoben sind (Collins und Bahar 2000; Keeler 1983; Röttger-Rössler 2004). Die Differenzierung, von der hier die Rede ist, speist sich aus verwandtschaftlichen Asymmetrien und von Nähe-Distanz-Dynamiken innerhalb des Dorfes. Diese sich stetig evolvierenden Unterscheidungen sind Ausgangspunkt aber auch Produkt von Sozialität. Schüchternheit zu zeigen oder anzuführen, wie etwa Eem Kham tat, betont, dass man soziale Differenzierungen anerkennt und sich wissend innerhalb dieser zu bewegen weiß – bewegen dabei im buchstäblichen Sinn.

Denn die Vielzahl der Pfade ermöglicht es, sich bewusst innerhalb der sozialräumlich differenzierten Sphäre des Dorfes an die Situation und die eigene Positioniertheit angepasst zu bewegen oder eben auch nicht. Das Vermeiden von Nachbarschaften und Häusern ist besonders augenfällig. Distanzen innerhalb des Dorfes werden dabei ganz anders gewertet als solche jenseits des Dorfes: während etwa ein Haus in Entfernung von wenigen Gehminuten durchaus als weit entfernt (*cah*) bezeichnet werden kann, gilt gleiches nicht unbedingt für ein Reisfeld, zu dem ein Fußmarsch von einer Stunde nötig ist. Dass Distanzen hier nicht rein geographisch sind und nicht einfach so überbrückt werden können, wird bereits kleinen Kindern nahegebracht. Zwar sind Kinder und Jugendliche am ehesten innerhalb des Dorfes auch großräumiger mobil, aber schon kleine Kinder werden ermuntert, sich nicht weit vom eigenen Haus und der näheren Umgebung zu entfernen. Wobei „ermuntert“ auch Rückgriff auf beängstigende Aussagen wie etwa über sich herumtreibende Monster beinhalten kann. Was die Kinder lernen sollen, ist nicht so sehr, sich vor Monstern zu fürchten, sondern Zurückhaltung innerhalb eines komplexen sozialen Raums zu üben und ein Gefühl von Schüchternheit zu entwickeln (siehe auch Funk et al. 2012; Röttger-Rössler et al. 2013). Während allgemein Besuche in anderen Häusern, insbesondere aus Gründen der Scham aber auch mit Blick auf Geister und mögliche Interventionen von Ahnengeistern bei Personen zunehmenden sozialen Alters delikater und deutlich weniger werden, ist Scham auf besondere Weise mit verwandtschaftlichen Zugehörigkeiten verknüpft.

Scham und verwandtschaftliche Zugehörigkeiten

Das Gefühl der Scham bietet einen guten Ausgangspunkt, um verwandtschaftliche Dynamiken zu betrachten. Eine Khmu Person ist sich mit zunehmendem Alter allzu bewusst, wie verwandtschaftliche Zugehörigkeiten nicht zuletzt die Bewegung im sozialen Raum prägen: eine jede Person ist Teil einer Hausgruppe (*khon kaan*), einer patrilinearen Verwandtengruppe (*cum*) und sieht sich frauengebenden und frauennehmenden Verwandtengruppen gegenüber, letztere sind hierarchisch angeordnete Verwandtengruppen, zu denen bestimmte Heirats- und Tauschbeziehungen bestehen (Stolz 2020). Der entscheidende Unterschied im emotionalen Erleben von Sozialität innerhalb der eigenen Verwandtengruppe und in Interaktion etwa mit Mitgliedern einer frauengebenden Verwandtengruppe ist die Ab- bzw. Anwesenheit von Scham.

Während Scham eine untergeordnete Rolle in der Interaktion innerhalb einer Verwandtengruppe spielt und man sich dort vergleichsweise locker verhalten und alltäglich geben kann, ist Schüchternheit sehr prägend in der Interaktion mit Mitgliedern frauengebender Verwandtengruppen, denen gegenüber man sich sehr zurückhaltend und durchaus förmlicher verhält. Je nach Situation ist charmantes Scherzen oder eher demütiges Verhalten angebracht – das ständige

Bemühen um das angemessene Verhalten in Verbindung mit einem Gefühl von Schüchternheit ist ein Grundmotiv und -empfinden in der asymmetrischen Interaktion von frauengebenden und -nehmenden Verwandtengruppen.

Dabei sind alle Bewohner:innen in Pliya mit beiden Perspektiven bestens vertraut: wenn man auch Frauenehmerin eines Hauses ist, ist man Frauengeberin relativ zu einem anderen Haus und erlebt quasi regelmäßig beide Perspektiven. Besonders interessant ist der Perspektivwandel, den Frauen mit der Heirat vollziehen: der aufregendste Aspekt von Hochzeiten für alle Beteiligten (jedoch auf verschiedene Weise) ist das Bestreben, die Braut aus ihrem Ursprungshaus und ihrer ursprünglichen Verwandtengruppe in das Haus und die Verwandtengruppe des Bräutigams zu überführen. Die Inkorporation der Braut ist allerdings nicht mit Abschluss der Hochzeit beendet, sondern ist ein sehr langer Prozess (Stolz 2021; siehe auch Carsten 1997). Die Verwandtengruppe, deren Teil sie mit der Zeit wird und deren Perspektive sie einnehmen wird, ist zuvor die frauenehmende Gruppe ihrer eigenen gewesen.

Dass es eine Weile braucht, bis man Vertraulichkeit und relative Lockerheit innerhalb der neuen Haus- und Verwandtengruppe, der gegenüber das Schamempfinden zunächst im Vordergrund steht, entwickelt, ist naheliegend. Wenn innerhalb des Dorfes geheiratet wird, kann sich dieser Übergang sanft gestalten. Nīη Sen, die ich als junge Heranwachsende kennengelernt und die zwischen zwei meiner rezenteren Aufenthalte einen jungen Mann aus dem Dorf geheiratet hatte, erzählte mir, warum sie relativ häufig auch nach ihrer Hochzeit noch in ihrem Elternhaus anzutreffen war. Sie würde selbstverständlich in ihrem neuen Haus kochen und mit ihrem Mann und seiner Familie essen, aber sie würde danach häufig ihr altes Zuhause aufsuchen, weil sie sich nur dort ohne Scham satt essen kann.

Aus Scham, Zurückhaltung beim Essen und Trinken zu zeigen, wird auch bei Festen genauso erwartet wie die Bereitschaft der jeweiligen Gastgeber:innen, nachdrücklich zum Trinken und Essen aufzufordern – oder sogar, wie es beim Bewirten von Frauengeber:innen üblich ist, letzteren gefüllte Löffel und Gläser beharrlich und im Überfluss aufzudrängen.⁵ Was nach reiner Etikette klingt, ist allerdings durchaus diffiziler: soziale Diplomatie ist eine hohe Kunst, und das angemessene Verhalten beinhaltet auch schwerer absehbare Entscheidungen, wenn es etwa darum geht, welches parallel stattfindende Ritual von zwei ähnlich zu einem verwandtschaftlich positionierten Häusern man aufsucht, welche Repräsentant:innen des eigenen Hauses man schickt und welche Gaben man mitbringt. Je nach Vorgeschichte der Beziehungen und dem aktuellen Stand des laufenden sozialen Kommentars müssen Entscheidungen bedacht werden – indes haben nicht alle Mitglieder des Hauses die gleichen Interessen und Einschätzungen der Lage. Einen hierfür typischen Streitfall eines Ehepaares habe ich nach einem Ritual miterlebt⁶ und stelle ihn hier in Kürze dar (für mehr Details siehe Stolz 2021: 187f.).

Ma Məṵ⁷ etwa war keineswegs zufrieden, dass sich ihr Mann, Yoη Məṵ⁸, vor allem bei Yoη Mīaη einbrachte und sein Ernteritual besuchte, während seine Frau das des anderen auf

5 Zum Verhältnis von Essen und Verwandtschaft siehe auch Anita von Poser (2013).

6 Unsere verwandtschaftliche Beziehung ermöglichte mir, jederzeit in diesem Haus ein- und auszugehen. Nähere Verwandte ahnten den heraufziehenden Streit und empfahlen mir, in der Nacht im Haus des Ehepaares zu übernachten, um sie nicht alleine ihrem Konflikt zu überlassen.

7 Wörtlich die Mutter von Məṵ. Teknonyme werden insbesondere von Mitgliedern derselben Verwandtengruppe verwendet.

8 Wörtlich der Vater von Məṵ.

ganz ähnliche Weise verwandten Hauses besuchte. Ma Mᵒᵒ war wütend und kritisierte für ihre Verhältnisse ungewöhnlich deutlich, dass ihr Mann Yoᵓ Miaᵓ ein viel größeres Stück Stickleck, eine obligatorische Gabe bei diesem Ritual, mitgab als seinem anderen Frauennehmer. Ma Mᵒᵒ formulierte ihren zentralen Vorwurf, der auf mich wie der Höhepunkt des nächtlichen Geschehens wirkte: es mangle ihm an Scham gegenüber Frauengeber- und Frauennehmer (*pᵓka eem, pᵓka khəəy*)!

Der zentrale Vorwurf von Ma Mᵒᵒ kam keineswegs überraschend, auch nicht für ihren Ehemann, der dergleichen schon häufiger auch von anderen zu hören bekommen hat. Sie hatte nicht nur ihre eigene Ansicht im Blick, sondern auch die mögliche Meinung und Perspektive anderer naher Verwandter, die Kritik an diesem, wie sie findet, Ungleichgewicht in der Berücksichtigung der frauennehmenden Häuser üben (könnten). Es ist vor allem diese Sensibilität und das angemessene, respektvolle und zurückhaltende Verhalten gegenüber unterschiedlich positionierten Anderen, die Ma Mᵒᵒ hervorgehoben hat. Aus ihrer Sicht mangelt es ihrem Mann an dieser Scham gegenüber asymmetrisch verwandten Personen. Scham zu zeigen ist nicht nur sozial geboten und normativ erwartet, sondern ist auch Kennzeichen von „wissenden Personen“ (*khon niᵓ*). Gradmesser für diese Art Wissen ist nicht so sehr die Menge an formaler Schulbildung, sondern das Wissen um die sozialen Differenzierungen, das diplomatische Geschick im Navigieren dieser und insbesondere das angemessene Zeigen von *pᵓka*.

Scham ist indes weniger häufig ausgesprochen als sozial-räumlich gelebt. Explizit artikuliert wird es mitunter in Konfliktsituationen wie in der oben angedeuteten. Birgitt Röttger-Rössler (2004: 196f.) hat aufgezeigt, dass Konfliktfälle, wenn in ihrer Vielschichtigkeit und mit profundem Hintergrundwissen sowie Wissen um die durchaus auch divergierenden Perspektiven der beteiligten Personen dargestellt, besonders gut Einblicke in emotionale Phänomene bieten. Neben Konfliktfällen und ritualisierten sozialen Situationen wird Scham im traditionellen Gesang (Lundström und Damrong Tayanin 2006: 192f.) ausgedrückt und durchaus auch ausgeschmückt. Im Alltagsleben findet *pᵓka* sozial-räumlich oft unartikuliert Ausdruck – etwa bei der Wahl des richtigen Pfades, der es einem erlaubt, bestimmte Häuser und Dorfecken wortwörtlich zu umgehen. Insofern kann Scham sehr greifbare Effekte haben: Pfade sind das Ergebnis wiederholter Bewegungen im (sozialen) Raum und, sind somit, anders als etwa die vom Distrikt geplante Umgehungsstraße, Ergebnis und Ausdruck einer sozialräumlichen Praxis, in der Scham als ein moralisch aufgeladenes und insgesamt positiv konnotiertes Gefühl besonders prägend ist.

Teilnehmendes Fühlen

Das Wort *pᵓka* und seine Bedeutung kannte ich bevor ich begann, es selbst im Feld zu empfinden. Zunächst konnte ich meine eigene Gefühlsreaktion auf bestimmte soziale Situationen und mein plötzliches Vermeidungsverhalten nicht richtig deuten. Warum wurde ich so aufgeregt, wenn ich das Dorfviertel aufsuchen sollte, in dem überwiegend unsere Frauengeber:innen wohnten? Warum fing ich an zu zögern, bestimmte Pfade zu benutzen? Warum wurde ich auf einmal nervös – wo ich doch schon einige Monate dort und mit fast allen bekannt war? War das ein generelles Unbehagen, das sich bei mir einstellte? Eine mangelnde Anpassung? Ein Rückschritt in meinem Feldforschungsprozess? Natürlich ging ich weiter in die besagte Nachbarschaft, wenn auch mit einem leicht flauen Gefühl im Bauch. Dass mein Gefühl eben nicht

nur mein individuelles Gefühl war, wurde mir deutlich, als ich die Veränderung bei Ma Khwaay bemerkte.

Während insbesondere manche Frauen durch ihre gesamte Körperhaltung ihr Gefühl für Scham verdeutlichen, wirkte Ma Khwaay demgegenüber zumeist recht furchtlos, selbstbewusst und eher offensiv als zurückhaltend. Sie betonte mir gegenüber wiederholt, dass nichts dabei sei, andere Häuser aufzusuchen, gar andere Nachbarschaften – so, als täte sie das selbst jederzeit nach Gutdünken. Weit gefehlt. Ihr eigener Bewegungsradius innerhalb des Dorfes war sehr reduziert und ich sah sie fast nie andere Häuser betreten. Aber nun waren wir eingeladen, gemeinsam ihren nahen Frauengeber zu besuchen. Die Verabredung war ohne festen Zeitpunkt und mir fiel auf, dass sie an mehreren aufeinanderfolgenden Tagen zögerte, dorthin zu gehen. Woran könnte das liegen? Sie erläuterte wiederholt, dass nichts dabei sei, ihn zu besuchen. Er wäre schließlich ein sehr naher Mensch als enger Frauengeber. Und überhaupt wären gegenseitige, gewöhnliche Besuche ja nichts Besonderes.

Als wir schließlich eines Abends zum Besuch aufbrachen und sie sich noch schnell eine elegante Jacke anzog, war ich verblüfft, dass sich ausgerechnet Ma Khwaay mit kaum zu verbergender Nervosität aufmachte zu dem Haus, das kaum eine Minute Fußmarsch entfernt war. Sie eilte förmlich den schmalen Fußpfad in der Dunkelheit entlang, als müssten wir unerkannt etwas oder jemandem entkommen; es fiel mir schwer, Schritt mit ihr zu halten. Die Art, wie Ma Khwaay im Haus angekommen war, höflich saß und Konversation machte, inklusive charmantem Lächeln und zurückhaltenden Fragen und Äußerungen, zeigte mir eindringlich, dass Scham und Schüchternheit gegenüber, in diesem Fall durchaus vertrauten, aber nichts destotrotz hierarchisch positionierten, Frauengebern selbst vor einer ansonsten ausgesprochen selbstbewussten Frau nicht Halt macht. Diese Beobachtung trug dazu bei, dass ich mich nicht nur mit meinem unangenehmen Gefühl von Schüchternheit versöhnte, sondern auch anfang, zu begreifen, dass verwandtschaftliche Praxis eine Empfindungsdimension hat, der man sich nur schwer entziehen kann und die eine wichtige Quelle von Erkenntnis sein kann (Stodulka, Selim und Mattes 2018).

Doch auch bei der Interaktion von Frauennnehmer:innen und -geber:innen spielen sozial-räumliche Aspekte eine wichtige Rolle: Diese asymmetrische Beziehung ist nicht in allen sozialen Situationen gleichermaßen akzentuiert; ganz im Gegenteil, je nach Kontext und Raum steht sie möglicherweise überhaupt nicht im Vordergrund. Das ist etwa der Fall bei der im Alltag üblichen sozialen Interaktion in Räumen, die als vernakuläre öffentliche Räume bezeichnet werden können (Stolz und Petit 2021). Werkhäuser (*цощ*), werkstattähnliche Hütten und die davor befindlichen Sitzflächen sind Anlaufpunkt für externe Gäste und alltäglicher Treffpunkt für Nachbar:innen. Tabutage, an denen die rituelle Vorschrift das rastende Verbleiben innerhalb des Dorfes vorsieht, und auch die frühen Morgen- und Abendstunden lassen sich an Werkhäusern in Gesellschaft verbringen. Dort begegnen sich im Alltag zumeist vertraute Nachbar:innen, die häufig unterschiedlichen, asymmetrisch positionierten Verwandtengruppen angehören. Diese Tatsache spielt in der alltäglichen Nachbarschaftsinteraktion im öffentlichen Raum kaum eine Rolle und der gemeinsame Zeitvertreib und das Teilen von Neuigkeiten steht im Vordergrund. Diese Werkhäuser, die zunächst als Schauplatz wichtiger Rituale und im Alltag als sozialer Begegnungsraum vor allem von Männern und Jungen wichtig waren, haben stetig an Bedeutung verloren. Zwar sind sie mittlerweile zugänglich für Frauen wie für Männer und sind damit nun erstmals wirklich öffentlich, aber sie sind auch überhaupt viel weniger frequentiert als Wohnhäuser. Abendliches Fernsehschauen innerhalb der Familie und mit Nachbar:innen und

engen Verwandten hat das abendliche Sitzen am Lagerfeuer und das Erzählen von Geschichten weitgehend ersetzt. Zumindest nahm ich das an - bis ich in der kalten Saison im Januar/Februar 2020 eine Renaissance der Lagerfeuer im öffentlichen Raum zu meiner Überraschung erlebte.

In der Zwischenzeit hatte Pliya ein Bauboom erfasst; wer noch nicht mit Bau und Planung eines Hauses mit Betonelementen zugange war, erträumte sich zumindest eines. Und einige Holzhäuser sind verschiedenen Varianten aspirativer Betonbauten gewichen (Stolz 2021 [2019]). Interessanterweise traf ich insbesondere die Besitzer zweier besonders beeindruckender Exemplare von zweistöckigen Häusern, deren Erdgeschoss jeweils von Betonwänden umschlossen war, jeden Abend an ihren Lagerfeuern am Rande des Hauptpfades der Nachbarschaft in der Nähe ihrer Häuser. Ich war gewohnt, sie vor allem drinnen vor dem Fernseher umringt von ihren Kindern, Enkeln und Nachbar:innen zu wähen. Nun saßen sie an ihren Feuerstellen, erfreut an jedem Plausch mit Vorbeikommenden. Auch in anderen Teilen des Dorfes schienen sich die abendlichen Lagerfeuer vermehrt zu haben. Wenn doch die neuen Häuser einladend und beeindruckend auf Gäste wirken sollten, wieso waren sie dann so verlassen, dass nicht mal die Besitzer:innen selbst in ihnen sitzen mochten? Meine Gesprächspartner:innen an den Feuerstellen, auf diese Beobachtung hin angesprochen, äußerten warum sie zögerten, die neuen Betonhäuser zu betreten: aus Scham (*phka*)! Man sei es nicht gewohnt, in diesen zu sitzen. Wohlstandsunterschiede, wenn auch bisher bereits daran zu erkennen, ob etwa mit Bambus oder Holz gebaut wurde, waren zu keinem Zeitpunkt derart sichtbar wie heute. Offensichtlich wird die neue Betonmaterialität der Häuser weiter zur Gestaltung und Transformation der (sozialen) Landschaft der Scham beitragen.

Schluss

Ausgehend von den vielen Pfaden in einem Hochlanddorf in Nordlaos habe ich die sozialräumliche Dimension einer sozial besonders bedeutsamen Emotion, der Scham, aufgezeigt. Diese Pfade dienen ebenso zum Umgehen von Häusern und Dorfbereichen wie ihrer Verbindung. Scham als ein positiv konnotiertes Gefühl ist ein häufig genannter Grund dafür, bestimmte Personen und soziale Situationen zu vermeiden. Scham zu zeigen und hervorzuheben wiederum ist Teil des sozialen und emotionalen Repertoires von Erwachsenen, während der Mangel an Schamgefühl ein starker Anwurf an eine andere Person ist, wie ich mit dem kurzen Beispiel eines Streitfalls zu zeigen beabsichtigte. Dass das forschende Lernen im Feld auch affektive Dimensionen umfasst, veranschaulichte mir mein persönliches Empfinden der Scham, das mir zunächst ein Rätsel war.

Zum Schluss griff ich auf, dass die neuen aspirativen Häuser mit Betonelementen nur sehr zögerlich betreten, oder gar zu Gunsten von Lagerfeuern als wichtigeren sozialen Orten vermieden werden, was mir meine Gesprächspartner:innen mit dem Gefühl der Scham begründeten. Nun ist dies sicherlich eine Momentaufnahme, und diese Häuser werden über kurz oder lang eine vertraute Umgebung werden. Allerdings sind Häuser nicht lediglich ein Schauplatz sozialer Interaktion, dem bestimmte Bedeutungen zugeschrieben werden. Die Materialität der Häuser hat auch, zugegeben schwer greifbare, Auswirkungen auf das Erleben von Personen (vgl. Ebrahimi 2022). Der rapide Wandel der Materialität von Häusern, von Bambus oder Holz zu Beton, wirkt sich auch auf die affektiven Dimensionen der Sozialität in diesen Räumen und darüber hinaus aus. Dieser Forschungsbereich eignet sich, wie Birgitt Röttger-Rössler (2002) mit Bezug

auf Emotionsforschung eindrücklich argumentiert und in Ihrer Praxis veranschaulicht hat, für interdisziplinäre und vergleichende Forschung. Auch hier haben „Rörö“s Werk und Wirken als Inspirationsquelle nichts von ihrer Aktualität verloren.

Danksagung

Mein Dank geht zuallererst an Birgitt Röttger-Rössler, die als beeindruckende Forscherinnen- und Lehrpersönlichkeit und empathische Kollegin und Mentorin nicht nur für mich ein Vorbild ist. Vielen Dank an Thomas Stodulka, Anita von Poser und das gesamte Herausgeber:innen-Team für die Einladung, einen Beitrag für diesen Band zu verfassen und für die wohlwollenden Anmerkungen zum Text. Ebenso gilt mein tiefer Dank wie immer den Gesprächspartner:innen und Vertrauten in Pliya.

Literatur

- Allerton, Catherine 2013: *Potent Landscapes. Place and Mobility in Eastern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Carsten, Janet 1997: *The Heat of the Hearth. The Process of Kinship in a Malay Fishing Community*. New York: Clarendon Press.
- Collins, Elizabeth Fuller und Ernaldi Bahar 2000: To Know Shame: Malu and Its Uses in Malay Societies. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal of Southeast Asian Studies* 14 (1): 35–69.
- Damrong Tayanin 1994: *Being Kammu. My Village, my Life*. Ithaca, NY: Cornell Southeast Asia Program.
- Ebrahimi, Sara Honarmand 2022: Introduction: Exploring Architecture and Emotions through Space and Place. *Emotions: Culture, History, Society* 6: 65–77.
- Évrard, Olivier 2006: *Chroniques des Cendres. Anthropologie des Sociétés Khmu et Dynamiques Interethniques du Nord-Laos*. Paris: IRD Éditions.
- Funk, Leberecht, Birgitt Röttger-Rössler und Gabriel Scheidecker 2012: Fühlen(d) Lernen: Zur Sozialisation und Entwicklung von Emotionen im Kulturvergleich. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 15: 217–238.
- Guillou, Anne Yvonne 2017: Potent Places and Animism in Southeast Asia. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 18 (5): 389–399.
- Herrmans, Isabell 2020: Spirits out of Place: Relational Landscapes and Environmental Change in East Kalimantan, Indonesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 26: 766–785.
- Keeler, Ward 1983: Shame and Stage Fright in Java. *Ethos* 11 (3): 152–165.
- Lundström, Håkan und Damrong Tayanin 2006: *Kammu Songs. The Songs of Kam Raw*. Kopenhagen: NIAS Press.
- Lutz, Paul-David 2021: ‚Sert Has Gone‘. *An Ethnographic Account of Khmu Prowess, Village Politics and National Development on a Ridgetop in Laos*. The University of Sydney: Unpublished Dissertation.
- Poser, Anita von 2013: *Foodways and Empathy. Relatedness in a Ramu River Society, Papua New Guinea*. New York: Berghahn.
- Rössler, Martin 2009: Die sozialräumliche Organisation des makassarischen Hauses. In: Elfriede Hermann, Karin Klenke und Michael Dickhardt (Hg.), *Form, Macht, Differenz. Motive und Felder ethnologischer Forschens*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 259–274.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2002: Emotion und Kultur: Einige Grundfragen. *Zeitschrift für Ethnologie* 127: 147–162.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2004: *Die kulturelle Modellierung des Gefühls. Ein Beitrag zur Theorie und Methodik ethnologischer Emotionsforschung anhand indonesischer Fallstudien*. Münster: LIT.
- Röttger-Rössler, Birgitt 2013: In the Eyes of the Other: Shame and Social Conformity in the Context of Indonesian Societies. In: Bénédicte Sére und Jörg Wettlaufer (Hg.), *Shame between Punishment and Penance (Micrologus 54)*. Florenz: Sismel, 405–420.
- Röttger-Rössler, Birgitt, Gabriel Scheidecker, Susanne Jung und Manfred Holodynski 2013: Socializing Emotions in Childhood: A Cross-Cultural Comparison Between the Bara in Madagascar and the Minangkabau in Indonesia. *Mind, Culture, and Activity* 20 (3): 260–287.
- Stodulka, Thomas, Nasima Selim, und Dominik Mattes 2018: Affective Scholarship: Doing Anthropology with Epistemic Affects. *Ethos* 46 (4): 519–536.

- Stolz, Rosalie 2020: By Means of Squirrels and Eggs Kinship and Mutual Recognition among the Khmu Yuan of Northern Laos. *HAU* 10 (2): 548–560.
- Stolz, Rosalie 2021: *Living Kinship, Fearing Spirits. Sociality among the Khmu of Northern Laos*. Copenhagen: NIAS Press.
- Stolz, Rosalie 2021 [2019]: Making Aspirations Concrete. ‚Good Houses‘ and Mockery in Upland Laos. *Ethnos* 86 (5): 814–831.
- Stolz, Rosalie und Pierre Petit 2021: Emerging Public Spaces in Rural Laos. *Civilisations: Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines* 69: 171–193.
- Svantesson, Jan-Olof, Kam Ràw, Kristina Lindell und Håkan Lundström 2014: *Dictionary of Kammu Yüan Language and Culture*. Copenhagen: NIAS Press.