

Interethnische Beziehungen und transkulturelle Verwandtschaft an einem Beispiel aus Papua-Neuguinea¹

Bettina Beer

Grenzüberschreitende Ehen und den Austausch von Heiratspartnern gibt es bereits lange: als Folge von Kriegen, in interethnischen Beziehungen, in denen systematisch „Frauentausch“ vorkam oder das Ideal hypo- oder hypergamer Ehen zu interethnischen Ehen führte. Aufgrund zunehmender Migrationen und interethnischer Heiraten haben verwandtschaftlich organisierte Einheiten immer häufiger auch Mitglieder aus unterschiedlichen Herkunftsgesellschaften mit Lebensmittelpunkten in verschiedenen Ethnien und/oder Nationen. Grenzüberschreitende Verwandtschaftsbeziehungen als Folge gesellschaftlichen Wandels und deren Konsequenzen sind ein neues Forschungsfeld, in dem die Verwandtschaftsethnologie nützliche Ansätze der Analyse sozialer Phänomene bietet.

An transkulturellen *kindreds* lassen sich auch die Überlappungen sozialer Kategorien besonders gut untersuchen: Geschlecht, Ethnizität, Alter, Ausbildung, und Klasse/Schichtzugehörigkeit fallen mit bestimmten Positionen im Verwandtschaftssystem zusammen und bedingen sich gegenseitig. Beispielsweise eröffnet die Kombination „Tochter von XY aus einer einflussreichen Lineage“, mit „Universitätsabsolventin“ und „Ehefrau von...“ spezifische Handlungsoptionen, wie Zugang zu bestimmten Tätigkeiten, Gelderwerb oder Ämtern. An einem empirischen Beispiel aus Neuguinea werde ich deren Konsequenzen für die politische Ökonomie aufzeigen. Dabei komme ich Micaela di Leonardos Forderung (1991: 31) nach und berücksichtige die Vielschichtigkeit des Kontextes „... we need to attend to and to investigate actively the multiple layers of context – or, in another formulation, social location – through which we perceive particular cultural realities.“

Im folgenden Abschnitt stelle ich Konzepte und Begriffsdiskussionen aus dem Themenbereich „transkulturelle Verwandtschaft“ vor. Auf der Grundlage meiner eigenen Arbeitsdefinition zeige ich anschließend Verbindungen aber auch Trennungen und Konflikte im Rahmen transkultureller Verwandtschaft auf. Nach diesen theoretischen Vorüberlegungen werde ich im zweiten Teil meines Artikels an einem Fallbeispiel untersuchen, welche Ausprägungen und Bedeutungen interethnische Ehen und transkulturelle Verwandtschaft in Papua-Neuguinea haben.

Konzepte und Definitionen zu transkultureller Verwandtschaft

Internationale Adoptionen sind nur ein Beispiel für die zahlreichen nationale und ethnische Grenzen überschreitende Regeln, wer wann als verwandt gelten kann. Die Frage, wie sich Verwandtschaftssysteme auf ethnische und nationale Grenzen (Kahn 2000 und Drotbohm in diesem Band) auswirken, mit diesen verflochten sind, wie sie sich ändern, in Konflikten manipuliert und genutzt werden, ist ein zentrales Thema, dessen Untersuchung gerade erst begonnen hat. Vorstellungen von Prokreation und Abstammung sind für ethnische Identitäten grundlegend, spielen aber auch bei der Entwicklung neuer transnationaler Zugehörigkeit oder in nationalistischen Diskursen eine Rolle. Neben Ideologien bzw. Vorstellungen von Verwandtschaft (worauf beruht sie, was bedeutet sie?) ist es das tatsächliche Verhalten der Akteure in ihren Netzwerken, das ebenfalls untersucht werden muss.

Verwandtschaft als Teilbereich von „Kultur“, verstanden im weitesten Sinn als Lebensweise, als Muster von und für Verhalten, ist gleichbedeutend mit Mustern von und für die soziale Reproduktion: Paarbeziehungen, Elternschaft, Prokreation und weitere daraus abgeleitete Beziehungen. Dieser Teilbereich, dessen Kern die soziale Reproduktion von Gesellschaft bildet, ist jeweils kulturell definiert und wer oder was als „verwandt“ gilt, muss gesellschaftlich anerkannt sein. Die Frage, was zum Teilbereich „Verwandtschaft“ gehört, ist also bis zu einem gewissen Grad variabel und unterliegt soziokulturellem Wandel. Auch wenn „Verwandtschaft“ ein umstrittenes Konzept war und ist, halte ich es für weniger eurozentrisch als die Verwendung von „Familie“. Bryceson und Vuorela (2002: 3) schreiben transnationale Familien ... „are defined here as families that live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity, namely ‚familyhood‘, even across national borders.“ Zum einen ist es problematisch, das Verständnis von „familyhood“ als Grundlage einer kulturunabhängigen Definition von „Familie“ zu verwenden, da nicht klar ist, was damit gemeint ist und weil die Definition zirkulär wird. Zum anderen basiert die Definition auf einem sehr europäischen Verständnis mit seinen ideologischen Färbungen. „Familie“ ist nicht nur ein Ort von *welfare* und *unity*, sondern auch von Konkurrenz und Konflikt.

Werden in der Ethnologie heute gesellschaftliche Teilbereiche untersucht, die Wandel und gegenseitiger Beeinflussung unterliegen, dann ist häufig von „Globalisierung“, „Hybridität“ oder „Kreolität“, „inter-“ oder „trans-“ die Rede. Diese Wörter haben die Rede von kulturellem oder sozialem „Wandel“ in vielen Fällen abgelöst, meist, weil die Verbundenheit verschiedener Lebens-

weisen und Gesellschaften miteinander betont werden soll. Es geht also nicht um den „internen“ Wandel einer Kultur, sondern den Wandel von mit anderen verbundenen Gesellschaften und damit den Wandel von miteinander verbundenen Lebensweisen, wobei einzelne Akteure sich in mehreren Gesellschaften und Kulturen gleichzeitig bewegen bzw. zwischen ihnen wechseln.

Diese Dynamiken werden häufig sehr allgemein als „hybride“ Kulturen und „hybride“ kulturelle Formen beschrieben (Stross 1999). Die Metapher der Hybridität ist insofern etwas problematisch, als sie implizieren könnte, dem gingen „reine“ kulturelle Elemente oder Kulturen voraus (Knörr 2007: 42). Die völlige Ablehnung des Begriffs Hybridität mit dem Verweis darauf, dass Kultur immer „hybride“ sei, ist allerdings ebenfalls wenig hilfreich, denn es gibt tatsächlich Vorstellungen und Praktiken, die – wenn auch nicht unverändert oder unbeeinflusst – doch über so lange Zeit bestanden haben, dass eine Vermischung mit anderen solchen Vorstellungen und Praktiken von den jeweiligen Akteuren und auch von außen als „neu“ wahrgenommen wird. Es gibt etwa Verwandtschaftssysteme, die über längere Zeiträume (wenn auch nicht völlig unverändert) und voneinander getrennt bestanden haben. Eine Vermischung von Systemen kann dann durchaus als neue hybride Form aufgefasst werden.

Eine weitere Kritik an dem Diskurs über Hybridität stellt in den Mittelpunkt, dass die Metapher evolutionistische Gedanken der Veränderung fortschreibt, die problematisch seien (Friedman 1999). Aktuelle theoretische Diskussionen um Hybridität (Orlove 2007) und Kreolisierung (Kahn 2007; bei Knörr 2007 „Kreolität“) sollten noch stärker mit Konzepten von Transkulturalität (Welsch 1995, 1999) verbunden werden, die Prozesse sozialer Beziehungen in den Mittelpunkt stellen und versuchen, Vorstellungen von klar abgrenzbarer homogener Kultur zu überwinden.

Theoretische Auseinandersetzungen um Hybridität, Kreolisierung und Handlungsfreiheit (*agency*) würden sich auf die Frage der Veränderung von Auffassungen von Verbundenheit und sozialen Beziehungen wie Verwandtschaft beziehen lassen. Verwandtschaft wurde in Studien zu Hybridität und Kreolisierung bislang allerdings vernachlässigt, da, wie Peter Wade (2005) darstellt, diese Kategorie von Beziehungen als zu sehr in biologischen Fakten begründet gesehen wurde. Damit passen Verwandtschaftsbeziehungen nicht in das idealistische Bild, das in der Literatur von Hybridität und Kreolisierung gezeichnet wird (vgl. Kahn 2007). Mit den Ansätzen der *New Kinship Studies* sieht Wade jedoch eine Möglichkeit, diese Trennung zu überwinden. Eine Bereicherung der theoretischen Diskussion und eine intensive Auseinandersetzung mit dem empirischen Material würden durch die Verbindung neuerer ethnologischer Forschungen zu transkultureller Verwandtschaft und

Kindheit einerseits mit Konzepten von Hybridität und Kreolisierung andererseits möglich. Allerdings macht auch Wade nicht wirklich deutlich, worin der Zugewinn für die Analyse verwandtschaftlicher Beziehungen durch den Bezug auf die Literatur zu Hybridisierung liegen könnte.

Die verschiedenen wissenschaftlichen Diskurse zu den oben genannten Begriffen sind immer bezogen auf einzelne Teilprobleme (etwa Religion, Nationenbildung etc.) und meist nicht miteinander verbunden. „Kreolisierung“ ist ein vor allem regional geprägter Begriff (bezogen auf den karibischen Raum), „Globalisierung“ und „Hybridität“ stammen aus einem auch politisch motivierten Verständnis von Phänomenen des Wandels; und „Transnationalismus“ ist aus sozialwissenschaftlicher Forschung erwachsen, für deren Untersuchungsgegenstand nationale Grenzen entscheidend sind. Begriffe werden dann häufig eher willkürlich und wenig logisch gewählt, je nachdem auf welchem Forschungsfeld der „Inter-Prozesse“ man sich gerade bewegt. Deshalb soll an dieser Stelle explizit geklärt werden, wovon im Folgenden die Rede sein wird.

„Globalisierte Verwandtschaft“ wäre hier zu weit gegriffen, obwohl deutlich ist, dass der Zugang zu Kenntnissen, zu medizinisch-technischen Ressourcen und internationalen Organisationen (Adoptionen!) Verwandtschaft global verändert. „Interethnisch“ würde die ethnische Herkunft betonen, bezogen auf Ehen werde ich den Begriff auch beibehalten, weil gerade bei Heirat und Ehe die jeweilige ethnische Herkunft zweier Partner und deren Konsequenzen ausgehandelt und diskutiert werden. Aus interethnischen Ehen entstandene *kindreds* und die jeweiligen Vorstellungen von Verwandtschaft der einzelnen Akteure bezeichne ich als „transkulturell“, weil diese Ethnien und verschiedene Lebensweisen übergreifend sind und regionale sowie nationale Diskurse miteinbezogen werden müssen. Von „Hybridität“ oder „Kreolisierung“ ist in der Literatur vor allem in Hinblick auf Religion und Identität gesprochen worden. Ein wesentlicher Zugewinn bei der Analyse verwandtschaftlicher Netzwerke durch die Verwendung dieser Begriffe oder damit verbundener Konzepte ist bislang nicht deutlich geworden.

Interethnische Ehen und transkulturelle Verwandtschaft: Verbindendes und Trennendes

Stehen interethnische Beziehungen und transkulturelle Familien im Mittelpunkt, sind die vornehmlich untersuchten Bereiche Siedlungsmuster, Arbeit, räumliche Segregation und **interethnische (meist binationale) Ehen**. Ehen wurden lange Zeit als der „Lackmestest“ der Assimilation angesehen: Die

Heirat mit dem Mitglied einer kulturell anderen Gruppe wird als Indikator für Annäherung interpretiert. Diese Forschungen haben sich in erster Linie auf die Situation in den USA bezogen, auf die Voraussetzung der Integration ganzer Generationen von Migrantinnen und Migranten in den „*melting pot*“.² Interethnische Ehen als Indikatoren für Assimilation sagen tatsächlich jedoch über andere Konstellationen als die US-amerikanische weniger aus als lange Zeit angenommen wurde (Beer 2006b). Erste wegweisende Ansätze, die bezogen auf transnationale Haushalte neue soziokulturelle Bereiche erschließen, zeigt etwa der Sonderband der Zeitschrift *Global Networks* zum Thema „*Transnational households and ritual*“ (Gardner und Grillo 2002). Tatsächlich ist die Frage, was in transkulturellen verwandtschaftlichen Netzwerken und vor allem mit den darin eingebundenen **Kindern** geschieht, ein entscheidender Punkt für die Analyse sozialer Grenzen und Kulturwandel. Abgesehen von der Vermittlung von Sprachkompetenz ist dieses Thema bislang kaum untersucht worden.

Neben den oben genannten Themen (Siedlungsmuster, Arbeit etc.) beschäftigt sich die Forschung zu transkultureller Verwandtschaft vor allem mit der Analyse von Kommunikation, Lokalität und Mobilität sowie der Frage, welche Bedeutung gemeinsam verbrachte Zeit für den Aufbau und Erhalt von (neuen) Verwandtschaftsbeziehungen hat. Die Untersuchung von Kommunikation innerhalb transkultureller Verwandtschaftskonstellation hat sich sowohl mit der Bedeutung von Sprache als auch den verschiedenen Formen der Anrede und den Arten an Beziehungen beschäftigt, wie folgende Beispiele zeigen.

Das Thema, das aus dem Bereich der transkulturellen Beziehungen und der Weitergabe von Kenntnissen deutlich am besten erforscht und vor allem in Sprachwissenschaften intensiv behandelt wird, ist der Zusammenhang von **Sprache** und Transkulturalität. Hybride Sprachformen (Kreol- und Pidginsprachen), *Code Switching*, Bi- und Multilingualität sind in den letzten Jahren zu zentralen Themen geworden (etwa Blankenhorn 2003; Clyne 2003; Githiora 2002; Myers-Scotton 1993, 1998, 2006; Ogechi 2005). Erstaunlich wenige Publikationen findet man dagegen, wenn es um die Frage geht, welche kulturellen Repertoires neben der Sprache in transkulturellen Familien eine Rolle spielen.³

Es gibt bisher wenige Studien, die **Verwandtschaft Ethnien übergreifend** untersuchen, wie etwa Alan Barnards (1992) Regionalvergleich südafrikanischer Ethnien. Er zeigt, dass aus dem Verwandtschaftssystem abgeleitete Meidungs- und Scherzbeziehungen als eine Art regionale Sprache in interethnischen Beziehungen dienen können. Die Bedeutung von Eltern-/Kindschaft und Paarbeziehungen und die Definition spezifischer Beziehungen in der Kernfamilie sind Universalien der gesellschaftlichen Reproduktion. Auch

aufgrund der Universalität und ihrer Bedeutung für soziale Reproduktion sind verwandtschaftliche Beziehungen ein – wenn auch von den Akteuren umstrittenes – Fundament transkultureller Beziehungen.

Es gibt erste Ansätze, transkulturelle Verwandtschaft in den Mittelpunkt zu stellen. Gerd Baumann (1995) untersuchte beispielsweise in dem Londoner Vorort Southall, wie jugendliche Migrant*innen durch die Verwendung von Verwandtschaftstermini (etwa: *cousin*) Verbundenheit über ethnische und religiöse Grenzen hinweg herstellen. Allerdings diskutiert er zu wenig, wie diese Dehnbarkeit der Verwendung von Verwandtschaftstermini mit Verhalten korrespondiert: Welche Konsequenzen auf der Verhaltensebene hat die Nutzung von *terms of reference* und *terms of address*? Werden *cousin*, *uncle* und *aunt* nicht auch intraethnisch – ohne entscheidende Konsequenzen für das Verhalten – situational auf eine große Anzahl von Personen ausgedehnt?⁴ Kevin Birth (1997) zeigte, wie in einem als „multirassisch“ aufgefassten verwandtschaftlichen Kontext (Trinidad), die Zuordnung zur väterlichen oder mütterlichen Seite strategisch genutzt wird, und welche Konsequenzen das für soziale Beziehungen wie gemeinsame Feiern, Unterstützung und Nachbarschaft hat.

Neben der Analyse der Sprache und Beziehungsformen werden auch Fragen der Lokalität, Mobilität und Haushaltszusammensetzung thematisiert. Erste gut belegte Studien zu den vielfältigen Auswirkungen von Migration auf Herkunftshaushalte und verwandtschaftliche Beziehungen gibt es bereits. Zu nennen ist etwa die Untersuchung von Julia Pauli (2008) zur Veränderung der Machtbeziehungen zwischen Schwiegermüttern und Schwiegertöchtern durch die neuen zur Verfügung stehenden finanziellen Ressourcen aus der Arbeit der Männer in den USA. Diese unterstützen ihre Ehefrauen finanziell, die sich damit von dem durch die Schwiegermutter dominierten Haushalt unabhängig machen können, indem sie ein eigenes Haus bauen. Hier wird eine im Alltag wichtige (aber auch repressive) verwandtschaftliche Beziehung durch den allgemeinen gesellschaftlichen Wandel verändert.

Mir geht es darum zu zeigen, dass transkulturelle Verwandtschaft, die aufgrund interethnischer Ehen entsteht, weitere verwandtschaftliche Beziehungen verändert, die bislang noch nicht untersucht worden sind: Die Beziehungen zwischen den Schwiegereltern, zwischen ihnen und den Ehepartnern, zwischen Cousins und Cousinen und auch Geschwistern der Eheleute, wie zwischen ihren Kindern und Nachkommen der eigenen Geschwister. Im Mittelpunkt der Forschungen zu interethnischen Ehen stand bislang vor allem die Beziehung der Eheleute zueinander.

Außer Lokalität und Mobilität ist gemeinsam verbrachte Zeit ein wichtiges Thema. Durch sie wird Verbundenheit in transkulturellen Verwandtschafts-

beziehungen erzeugt. Einen besonderen Fall der Herstellung internationaler verwandtschaftlicher Beziehungen analysierte Signe Howell (2006). Auch ihre Studie „*The Kinning of Foreigners*“ kann als Anregung und Ausgangspunkt dienen. Es geht um die Herstellung und Ausdehnung von Verwandtschaft über sehr große Distanzen: Gegenstand der Untersuchung sind Diskurse von Fachleuten sowie die Praxis kinderloser norwegischer Paare, die Kinder aus über zwanzig Nationen Asiens, Afrikas, Lateinamerikas und der früheren Sowjetunion adoptieren. Allerdings untersuchte Howell (wie auch Beck et. al. 2007) in erster Linie die Eltern-Kind-Dyade und weniger die gegenseitigen Beziehungen mit Verwandten in den Herkunftsländern und in Norwegen, mit Ausnahme der Großeltern. Für die Beziehung zwischen international adoptierten Kindern und ihren norwegischen Großeltern erwähnt Howell, dass adoptierte Kinder mehr Zeit mit ihren neuen Großeltern verbringen als leibliche Kinder. Sie interpretierte dies als Versuch, den *kinning*-Prozess zu intensivieren (ebd. 74).

Aufgrund der oben genannten Aspekte der Bedeutung transkultureller verwandtschaftlicher Beziehungen für soziale Grenzen und Identitäten, für die Prozesse des Knüpfens und Lösens von Netzwerken, sind diese auch jenseits der Kernfamilie zu einem wichtigen Aspekt der heutigen Verwandtschaftsethnologie geworden. Das folgende Beispiel wurde ausgewählt, um an einem Einzelfall zu verdeutlichen, wie transkulturelle *kindreds* aussehen können und transkulturelle Verwandtschaft von den beteiligten Akteuren strategisch genutzt werden kann, wie sich das auf Abgrenzung (Inklusion und Exklusion) beteiligter ethnischer Gruppen und die Entstehung neuer sozialer Kategorien wie Mittelschichten und Eliten auf Ebene des Nationalstaates auswirkt.

Interethnische Beziehungen in Papua-Neuguinea

Papua-Neuguinea war lange Zeit eines der ethnologischen Paradebeispiele für die Untersuchung relativ isolierter „Stämme“. Auf einzelne ethnische Gruppen in Tälern des Hochlands von Papua-Neuguinea, zu denen Europäer erst im 20. Jahrhundert Kontakte herstellten, hat diese Charakterisierung relativ stabiler Lebensweisen eingeschränkt auch zugetroffen. Gleichzeitig wurden jedoch Handelsbeziehungen zwischen Küste und Hochland sowie Kriege und Migration, sehr früh schon der Import der Süßkartoffel und damit auch die Veränderung lokaler Lebensweisen beschrieben. Für die vorkoloniale Situation lassen sich über interethnische Beziehungen, die Heiraten einschließen, kaum Aussagen machen, da in der Literatur dazu sehr wenige Angaben zu finden sind.

Es ist jedoch zu vermuten, dass Heiratssysteme die verschiedenen Regionen miteinander verbunden haben. So beschrieb Salisbury ein asymmetrisches Heiratssystem der Siane, die im östlichen Hochland Neuguineas leben. Dieses System verband das Siedlungsgebiet der Siane mit Ethnien, die an der Küste leben (Salisbury 1956b). Auch Gende standen mit den Siane und diese wiederum mit den Fore in Tauschbeziehungen. Zwischen den Gruppen wurden Frauen gegen Muscheln „getauscht“, die als Wertgegenstände bei Hochzeiten, Friedenszeremonien und Übergangsriten dienten (ebd. 642). Salisbury ging es in seinem Aufsatz darum, die relative Stabilität dieses asymmetrischen Systems zu erklären. Von Bedeutung ist hier jedoch vor allem **die Existenz** eines solchen Systems, das sich bis zum Ende des letzten Jahrhunderts zurückverfolgen lässt (ebd. 651, 652). Salisbury vermutete weitere Heiratsketten in Papua-Neuguinea: „It remains to show that the long marriage chain system which I have tentatively described as stretching for over 100 miles, and of which the Siane form only a small sector, is not an isolated example. In fact there is suggestive evidence that similar chains are common in New Guinea.“ (Salisbury 1956b: 652). In ähnliche Ketten könnten nach Salisbury auch die Abelam und Arapesh eingebunden gewesen sein (ebd. 652). Auf jeden Fall scheinen asymmetrische Heiratssysteme durch den relativen Reichtum der Küstengruppen, im Gegensatz zur Situation der Hochlandbewohnerinnen und Hochlandbewohner, bedingt gewesen zu sein. Frauenmangel oder -überschuss konnte diese Systeme verstärken und zur Festlegung von Frauengeber- und Frauennhmer-Rollen beitragen.

Auch Harding erwähnt in seiner Beschreibung des Handelssystems bei den Sio, Siassi und Kovai Ehen, die Sio mit Mitgliedern fremder Ethnien eingingen (1967: 180ff). Die Handelswege von Küstendörfern über das Hinterland zum Hochland ähnelten in ihrer Richtung der von Salisbury beschriebenen Heiratskette. Die Anwesenheit von Europäern ab 1934 im Hochland in Goroka und Asaroka beeinflusste diese Heiratsketten. In das Gebiet der Siane selbst kamen Europäer allerdings erst 1945, was folgende Auswirkungen hatte: „In other words, the presence of Europeans served to accentuate the difference in wealth as between Siane and the north and east, and gave the contacted groups an advantage in the trading for women.“ (Salisbury 1956b: 645)

Der Kontakt zwischen Europäern und indigener Bevölkerung hat aber auch in anderer Hinsicht die Bedingungen für interethnische Ehen verändert. So hat die Pazifizierung⁵ und die Schaffung von Verkehrsmöglichkeiten erst friedliche Kontakte zwischen vielen Ethnien ermöglicht (Fischer 1987: 92, 93). Ausbildung und Lohnarbeit, zuerst auf den Plantagen und später auch in anderen Bereichen, und die wachsenden Städte als Handelszentren schufen weitere Bedingungen für Kontakte und mögliche Eheschließungen (Lind 1969:

2). Der bestehende Gegensatz zwischen Küste und Hochland wurde durch die schnelle Entwicklung der an der Küste gelegenen Städte verfestigt. Die Unterschiede bestanden nicht nur im Wohlstand der Gruppen, sondern auch in Bildung und Prestige.

Für viele Gesellschaften in Papua-Neuguinea sind kleine politisch autonome Gruppen charakteristisch, die verwandtschaftlich organisiert sind. Verbindungen zwischen solchen Gruppen durch Ehen schaffen wichtige Allianzen (Ryan 1973: 122). Unter diesen Umständen können Heiraten, also auch interethnische Heiraten, eine wichtige Rolle im Prozess der Herausbildung von Nationen und staatlichen Organisationen spielen. So schreibt Lind in seiner Untersuchung, eine (wenn auch bisher noch nicht bewiesene) Hypothese sei die, dass „*inter-tribal*“ und „*inter-district marriages*“ nationale Solidarität fördern (Lind 1969: 52, 53). Lind führt als Beispiele, die diese These stützen können, sowohl die Aussagen von zwei Lehrern als auch von Politikern wie z. B. Albert Maori Kiki und John Guise an. Dazu bemerkt er, dass es sich bei den Äußerungen von befragten Lehrern und Studierenden, die interethnischen Ehen extrem positive Wirkungen zuschreiben („it brings about unity and the breaking down of tribal and racial discrimination within the country.“), um Legitimierungen des eigenen, von der Norm abweichenden, Verhaltens handeln könne (ebd. 53).

Diese Aussagen fügen sich in den Diskurs von Politikern über interethnische Heiraten ein, so dass hier ein wichtiger Zusammenhang von scheinbar individuellen Geschichten und politischer Rhetorik vorliegt. Es wäre also wichtig, genauer zu bestimmen, wie diese Rede manipuliert wird, wie sie eine integrierende Bedeutung verleiht und somit eine Verbindung zwischen Akteuren und gesellschaftlichen Strukturen darstellt. Sowohl Albert Maori Kiki als auch John Guise sind Söhne aus interethnischen Ehen und mit Frauen aus anderen Ethnien verheiratet (ebd. 54). Politischer Einfluss wird beiden Politikern unter anderem aufgrund ihrer jeweiligen Beziehungen zu verschiedenen ethnischen Gruppen zugesprochen: „In fact, Mr John Guise (1969: 51), the present speaker of the House of Assembly, gives public testimony to his varied connections by blood or marriage with ethnic groups throughout the country - Abau, Central and Northern districts, Kairuku, Kavieng, Madang, Baniara, Milne Bay, Kwato, and Trobriand Islands - as the basis at least of his knowledge of ‚what national issues the village clans and people would support‘.“ (Lind 1969: 54)

Gleichzeitig werden jedoch auch Konflikte auf interethnische Heiraten zurückgeführt. Ehekonflikte bieten außerdem den Anlass, nur latent vorhandene Spannungen zwischen ethnischen Gruppen offen auszutragen. Lind schreibt in Bezug auf Städte: „Both clergy and government officials attribute many of

the tensions developing among the different ethnic enclaves in the cities to the misunderstandings and consequent difficulties in the mixed marriages that have occurred. Instances were cited in each of the four larger centres where eruptions, bordering on open conflict between tribal groups within the city, had been precipitated by a minor quarrel between the spouses of a mixed marriage.“ (ebd. 50) Aus diesen unterschiedlichen Bedeutungen interethnischer Ehen, die Lind allerdings nicht zueinander in Beziehung setzt, kann nicht abgelesen werden, ob diese Ehen „in Wahrheit“ Konflikte oder Integration bewirken. Stattdessen wird jedoch deutlich, wie groß die Bedeutung der Ehe für die Beziehungen zwischen Ethnien, für deren Abgrenzung, Assimilation oder Akkulturation ist.

Seit 1975 ist Papua-Neuguinea ein unabhängiger Staat mit einer eigenen Gesetzgebung und Englisch, Tok Pisin und Hiri Motu als Amtssprachen neben mehr als siebenhundert lokalen Sprachen, einem nationalen Ausbildungssystem und national organisierten Kirchen. Migration in die größten Städte Port Moresby, Lae und Mount Hagen spielt in den letzten dreißig Jahren eine immer wichtigere Rolle. Multiethnische Zusammensetzung der städtischen Bevölkerung und auch der semi-städtische Siedlungsraum (auf Land, das von lokalen ethnischen Gruppen beansprucht wird), bieten eine Vielzahl an Kontakten, Handelsbeziehungen aber auch Konflikten. Die Wampar sind wie aus der obigen Darstellung deutlich werden sollte, kein Einzelfall. Sie sind prototypisch für relativ früh kontaktierte und missionierte küstennahe und Küstengruppen Papua-Neuguineas, die heute in einem stadtnahen Gebiet siedeln.

Veränderungen im Siedlungsgebiet der Wampar

Ein gutes Beispiel, an dem sich diese Tendenz ablesen lässt, stellen die Wampar dar. Das Siedlungsgebiet der Wampar liegt an dem *Highlands Highway*, der die Stadt Lae mit dem zentralen Hochland Neuguineas verbindet. Lae ist etwa dreißig Kilometer von dem Gebiet der Wampar entfernt (Fischer 1975a: 8, 9).

Für zwei der insgesamt neun Wampar-Dörfer liegen Daten über das Heiratsverhalten vor. Für die Dörfer Gabsongkeg und Ngasawapum ist belegt, dass Heiraten von Männern aber keine von Frauen mit Angehörigen anderer, entfernt lebender Ethnien vor 1960 vorkamen (Fischer 1975a: 194; Lienert 1980: 98). Nach 1960 stiegen interethnische Heiraten vor allem bei den Wampar-Frauen an. Ein Unterschied zwischen dem Heiratsverhalten der Frauen und dem der Männer, also eine Unterscheidung in Frauengeber und

Datei für Karte fehlt

Karte: Papua-Neuguinea, größere Städte und die Siedlungsgebiete der Wampar und Tolai.

Frauennehmer, ist, ähnlich wie bei den bereits erwähnten asymmetrischen Heiratssystemen, auch hier erkennbar. Frauen heirateten eher in die Stadt oder in die Stadtnähe (Fischer 1975a: 192; Lienert 1980: 107). Sie bevorzugten also Männer aus Gruppen, deren Wohlstand und damit auch Prestige größer war als das der Wampar-Männer. Dagegen heirateten Wampar-Männer, wenn sie keine Möglichkeit sahen⁶, eine Wampar-Frau zu heiraten, in Gebiete, die weiter von der Stadt entfernt lagen. Hier handelte es sich in den 1970er und 80er Jahren vor allem um Männer, die für die Frauen des eigenen Dorfes unattraktiv waren, verwitwet (Fischer 1975a: 192; Lienert 1980: 97) oder auch geschieden (Fischer 1975a: 192) waren. Bei diesen interethnischen Ehen als zweite Ehe ist der Altersunterschied zwischen den Partnern entsprechend größer als bei intraethnischen Ehen.

Das hier vorgestellte Beispiel und die laufenden Forschungen in Papua-Neuguinea beruhen auf bereits erhobenen Daten, die in weiteren Feldforschungen ergänzt und um die oben skizzierten Dimensionen erweitert werden sollen. Datengrundlage sind mehrere Bevölkerungszensus des Wampar-Dorfes Gabsongkeg (Morobe Province, Papua-Neuguinea). Ein erster Regierungszensus wurde 1923 aufgenommen, die *village register* von 1954 und 1970

konnten ausgewertet und durch die Zensusaufnahmen von Hans Fischer in den Jahren 1971 (Fischer 1975a), 1976, 1988, 1993 und 1997 ergänzt werden. In den Jahren 2000 und 2003/04 nahm die Verfasserin ebenfalls einen Gesamtzensus und Genealogien transkultureller Familien auf. Dabei lag einer der Schwerpunkte auf der Identifikation von interethnischen Ehepaaren und deren Verwandtschaft. Ergänzend wurden qualitative Interviews mit Mitgliedern transkultureller Haushalte zu den Themen Sprache, wirtschaftliche Grundlagen, Besuche in den Herkunftsgebieten, Verwandtschaftsbeziehungen und Brautpreiszahlungen sowie biographische Interviews und Gruppendiskussionen durchgeführt (siehe auch Beer 2006b).

Eine der ersten dokumentierten interethnischen Ehen im Wampar-Dorf Gabsongkeg wurde zwischen 1920 und 1930 mit Ake-Apeang, einer Frau aus Ngafir (ein Ort in den nördlichen Bergen) geschlossen, eine weitere mit einer Watut-Frau (von einem Nebenfluss des Markham) zwischen 1930 und 1940. Nach dem Tod ihres ersten Mannes heiratete Ake-Apeang in den 1940er Jahren erneut einen Wampar. In einem Zensus von 1954 sind insgesamt Informationen über 61 Ehen erfasst, 51 zwischen Wampar-Männern und -Frauen aus Gabsongkeg, 6 mit Wampar-Frauen aus anderen Dörfern, 1 Ehepaar vom Watut und Informationen zu den drei bereits erwähnten interethnischen Ehen. In dem nächsten Zensus von 1971 (Fischer 1975a) sind dann Informationen über 111 Ehen erfasst, davon leben bereits 10 Ehepaare im Dorf, in denen die Ehefrau jeweils aus einer anderen Ethnie stammt (zwei weitere leben nicht im Dorf), und es sind die ersten beiden Fälle eingetragener fremder Ehemänner erfasst sowie 17 weitere, die nicht im Dorf leben. Diese ungleichen Heirats- und Residenzmuster hängen zum einen mit dem Ideal der patrilokalen postmaritalen Residenz zusammen. Idealerweise lebt ein neu verheiratetes Ehepaar zunächst im Haushalt der Eltern des Ehemannes und baut nach zwei bis drei Jahren ein eigenes Haus. Entweder in der Nähe des väterlichen Haushalts des Ehemannes oder an einem neuen Ort, etwa in der Nähe neu angelegter Gärten. Aber auch dem Ideal der Weitergabe von Land folgend sind die beiden dokumentierten Fälle von Frauen, die mit fremden Ehepartnern im Dorf leben, eigentlich nicht möglich: Das Recht der Landnutzung wird patrilinear weitergegeben. In diesen Fällen wurden bereits die ersten Ausnahmen gemacht.

Der Anstieg der Ehen mit jeweils fremden Partnerinnen und Partnern im Dorf von drei in den fünfziger Jahren, auf 12 Anfang der siebziger Jahre ist deutlich. Auch die Mobilität wird größer: Mehr Wampar-Wampar-Paare leben zumindest zeitweise nicht in Gabsongkeg, aber auch interethnische Ehepaare leben außerhalb des Dorfes. Im Jahr 2000 lagen mir insgesamt Informationen über 333, im Jahr 2004 über 408 interethnische Ehepaare vor. Dazu kommen viele weitere Ehen von Kindern aus frühen interethnischen Ehen, die – sofern

sie in Gabsongkeg aufgewachsen sind – auch als Wampar gezählt werden und mittlerweile selbst wieder verheiratet sind.

Die ersten interethnischen Ehen wurden vor allem mit Frauen aus Nachbarethnien geschlossen. Ngafir liegt in den angrenzenden nördlichen Bergen und die Watut leben wenige Stunden landeinwärts. Die meisten (hypergamem) interethnischen Ehen wurden seit den siebziger Jahren mit Adzera-Frauen geschlossen (ein flussauf benachbarter Stamm). Heute gibt es Ehen mit Frauen (und Männern!) aus fast allen Gebieten Papua-Neuguineas.

Wie interethnische Ehepaare und ihre Nachkommen Verwandtschaft auffassen, mit wem sie in welchen Situationen Verwandtschaft betonen und damit *relatedness* herstellen oder bei öffentlichen Anlässen (Beerdigungen, Brautpreisübergabe, Gerichtsverhandlungen) öffentlich dokumentieren, soll im Folgenden an einem Fallbeispiel dargestellt werden. Dabei werden sowohl individuelle und familiäre Strategien und die *agency* einzelner Akteure als auch Verhaltensmuster größerer sozialer Kollektive etwa beteiligter Lineages und ethnischer Gruppen herausgearbeitet.

Transkulturelle Verwandtschaft: ein Fallbeispiel

In dem folgenden Fallbeispiel⁷ geht es um die Ehe und die Nachkommen eines Wampar-Mannes und einer Tolai-Frau (East New Britain Province). Beide Herkunftsethnien sind küstennah siedelnde, früh kontaktierte und daher relativ wohlhabende ethnische Gruppen Papua-Neuguineas (zu Tolai: Epstein 1969, 1978, 1988a, 1988b; Epstein und Epstein 1962, Salisbury 1966 – zu Wampar: Fischer 1975a, b, 1987, 1992). Die Wampar haben ein System, in dem Klan-Zugehörigkeit und damit verbunden die Weitergabe von Landrechten normalerweise patrilinear geregelt sind.⁸ Die Tolai dagegen folgen Regeln einer dem Ideal nach matrilinearen Deszendenz, die ebenfalls Landrechte begründet. Matias, mit altem Namen Pupuafin, kommt aus dem Klan Feref und wurde 1957 als jüngster Sohn eines Mannes, der gemeinsam mit seinen Brüdern und Söhnen Teil einer starken Lineage ist, mit Rechten an guten und fruchtbaren Landstücken. Als jüngstes Kind verwöhnten die Eltern, deren Geschwister und seine älteren Schwestern Matias. Später wurde es ihm als einzigem seiner Geschwister ermöglicht, an der Senior Highschool in Sogeri bei Port Moresby seinen Abschluss zu machen. Anschließend besuchte er die Universität, wo er Mineralogie studierte.⁹ Nach dem Universitätsabschluss fand er 1982 in einer Kupfer-Mine in Panguna auf Bougainville Arbeit. Seine spätere Frau Gertrud lernte er dort 1988 kennen. Gertrud arbeitete ebenfalls auf Bougainville in dem Küstenort Arawa. Sie war dort als Apothekerin angestellt.

Beide spielten damals Basketball und als die Mannschaften in der Stadt an einem Turnier teilnehmen, trafen sie sich das erste Mal. Mannschaftssport und Turniere, ähnlich wie überregionale kirchlich organisierte Camps, Workshops und Seminare, bei denen sich junge Leute aus verschiedenen Gegenden Papua-Neuguineas begegnen, sind allgemein übliche Gelegenheiten, bei denen sich Ehen zwischen Partnern aus unterschiedlichen Landesteilen anbahnen.

Matias gab Gertrud indirekt durch eine andere Frau zu verstehen, dass er sie mochte, und erst als deutlich war, dass er ihr ebenfalls gefiel, sprach er sie selbst an. Sie trafen sich immer häufiger, Matias besuchte sie in dem Küstenort Arawa und sie ihn in seiner Unterkunft bei der Mine. Schließlich bezogen sie gegen Ende des Jahres 1988 gemeinsam ein Haus in Arawa, weil in der Mine vornehmlich Männer arbeiteten und das Leben auch aufgrund des Widerstandes der lokalen Bevölkerung dort zu gefährlich wurde. Gertrud fuhr dann nach Rabaul, um ihren Bruder über die Beziehung zu informieren. Matias informierte seine eigene Familie zunächst nicht. Als die gewalttätigen Konflikte um die Mine immer häufiger wurden, die politische Krise in Bougainville¹⁰ eskalierte und die Mine 1989 geschlossen wurde, verließen Matias und Gertrud Bougainville. Matias ging nach Gabsongkeg und Gertrud kehrte ebenfalls in ihr Dorf zurück, weil sie mit ihrem ersten Kind schwanger war.

Nach Vorstellungen der Wampar darf der Vater einem neugeborenen Kind und seiner Ehefrau für mehrere Monate nicht zu nahe kommen. Diese Zeit verkürzt sich nach weiteren **Geburten** etwas. In interethnischen Ehen wird dieses Verbot nur bedingt eingehalten, da eingeheiratete Frauen, wenn sie keine Möglichkeit haben, in ihren Heimatort zurückzugehen, keine weiblichen Verwandten haben, die für sie sorgen. Die Veränderungen in interethnischen Ehen führen dazu, dass auch Wampar-Ehepaare argumentieren, ein solches postnatales Kontakt-Verbot müsse nicht unbedingt eingehalten werden. 1990 nach der Geburt Pugman - Mikels, des ersten Sohnes, kam Gertrud in das Wampar-Dorf Gabsongkeg und blieb dort mit ihrem Mann. 1991 wurde ihre Tochter Amanda - Yelio geboren.

Nur die Tochter und der jüngste Sohn haben auch einen traditionellen **Namen**, allerdings keinen Wampar- sondern Tolai-Namen. Für Wampar-Eltern war die erste Namengebung des Hauptnamens (*bingan ofo*) meist Angelegenheit der Mütter, die häufig den Namen einer wichtigen Bezugsperson, meist einer bzw. eines Verwandten wählten. Die Initiative zur Namenweitergabe ging in früheren Generationen auch von der Person selbst aus, von der der Name stammt. In vielen Fällen ist es bei Söhnen ein klassifikatorischer Bruder der Mutter der Frau oder einer ihrer eigenen Brüder bei Töchtern eine klassifikatorische Vaterschwester (Fischer 2000: 49 ff). Besondere Ereignisse können ebenfalls zu Namengebungen führen, etwa die Anwesenheit eines

bestimmten Besuchers oder das Eintreffen einer Nachricht etc.¹¹ Wampar haben im Allgemeinen mehrere Namen, die sie oft nacheinander erhalten (vgl. ebd. 45). Der Name Pugman - Mikel des ältesten Sohnes von Matias und Gertrud bezieht sich nicht auf verwandtschaftliche Beziehungen, sondern auf einen gemeinsamen Bekannten des Ehepaares aus Finschhafen (Mikel) und auf den Namen Wilhelm Fugmann, einen Angehörigen der Neuendettelsauer Mission, der zwischen 1941 und 1972 in Papua-Neuguinea gearbeitet hatte.¹² Amanda - Yelio hat ihren Namen nach Gertruds Mutter erhalten und Brian - Atta den zweiten Teil seines Namens nach dem Wort für Gott. Durch die Namengebung werden Beziehungen hergestellt, in diesem Fall sowohl *nemsek*-Beziehungen (Englisch *namesake* oder „Namensvetter“: Namengebung nach einer befreundeten und/oder sozial höher stehenden Person) als auch eine Beziehung zum christlichen Glauben. Letzteres entspricht der Praxis, dass viele Wampar schon lange auch mindestens einen Namen haben, der sich auf die Bibel bezieht. Die unterschiedliche kirchliche Affiliation der Ehepartner spielt in der Verwandtschaft keine große Rolle. Matias als Lutheraner aus einem früh von der Neuendettelsauer Mission erschlossenen Gebiet und Gertrud als Mitglied der United Church haben beispielsweise jeweils keine Probleme die Gottesdienste beider Kirchen zu besuchen.¹³ Sie beziehen sich auf einen ähnlichen konfessionellen Hintergrund, der abgesehen von sonntäglichen Gottesdienst-Besuchen in ihrem Alltag keine zentrale Rolle spielt. Brian und Amanda sind „moderne“ englische Namen wie sie auch in Wampar-Familien seit den achtziger und neunziger Jahren immer häufiger und heute fast ausschließlich gegeben werden.

In einer *nemsek*-Beziehung liegt es an beiden Partnern, ob diese zu einer Art „Patenschaft“ wird oder nicht: Manche Namenspaten nehmen die nach ihnen benannten Kinder zeitweilig in ihrem Haushalt auf, geben ihnen Geschenke oder tragen später zum Schulgeld bei. Aber auch wenn kaum Interaktion stattfindet, hat man die Vorstellung, zwischen *nemsek* bestehe eine Verbindung, was darin begründet ist, dass Namen eine eigene Eigenschaft oder Kraft innewohnt. Deshalb auch die heute nicht mehr gebräuchliche Nutzung von Tabunamen in bestimmten verwandtschaftlichen Beziehungen, die frühere Übernahme von Namen getöteter Feinde in kriegerischen Auseinandersetzungen oder die Verwendung von Schutznamen gegen Geister und Zauberei (vgl. Fischer 2000: 44). Aber auch Freundschaft, Nachbarschaft und Verwandtschaft sind die Basis von Namenweitergabe. Namengebung stellt also ähnlich wie weitläufigere Verwandtschaft eine Möglichkeit sozialer Beziehungen dar, die je nach Lebenssituation und Bedürfnissen genutzt oder vergessen werden können. Im Fall von „Mikel“ hat die Namenspatenschaft nach meinen Kenntnissen in seinem Leben bislang keine wichtige Rolle gespielt. Die Namensweitergabe

von Gertruds Mutter (bzw. einer klassifikatorischen Mutter) an Amanda kann allerdings von Bedeutung werden, wenn es darum geht, Mitgliedschaft im matrilinearen Klan zu dokumentieren und Land in dessen heutigen Siedlungsgebiet zu beantragen.

Seit Matias und Gertrud Bougainville verlassen haben, siedelten sie auf Wampar-Land auf einem Landstück, das *Moisantson* genannt wird, an dem der Klan der Feref Rechte hat. Das Landstück besteht aus *Kunai*-Grasflächen aber auch einigen Waldstücken, die sehr gut zum Gartenbau geeignet sind und auch nicht weit von dem eigentlichen Dorf Gabsongkeg entfernt sind. Frauen eines Haushaltes erhalten jeweils Gärten, die von den Männern zunächst gerodet werden und von den Frauen dann zum Anbau von Betel- oder Kokospalmen und Gemüse genutzt werden. Matias, der lange Zeit abwesend war und dessen Frau keinen Garten pflegen konnte, fand dank einer Besonderheit in seiner Geschwisterschaft eine Lösung, dennoch eigene Gärten zu haben und auch während seiner Abwesenheit die Rechte am Land zu erhalten. Seine sieben Jahre ältere Schwester Porep - Emog blieb ihr Leben lang unverheiratet. Dies ist eine Ausnahme und in der Norm der Weitergabe von Landrechten eigentlich nicht vorgesehen. Töchter erhalten von ihren Vätern das Recht, Gärten in bestimmten Landstücken anzulegen. Bei der Heirat mit einem Wampar-Mann werden sie jedoch gewöhnlich die Gärten auf dem Land ihres Mannes anlegen und nutzen. Da Emog jedoch unverheiratet blieb, behielt sie ihre eigenen Gärten und übernahm außerdem hinsichtlich der Pflege seiner Gärten die Rolle der Ehefrau ihres Bruders Matias. Damit blieben auch die Rechte für Matias' Kinder – vor allem für Mikel, aber bis zu ihrer Heirat auch für Amanda – an diesem Land erhalten, wie Emog mir gegenüber betonte.

Als 1994 drei Vulkane gleichzeitig nahe der Stadt Rabaul ausbrachen, wurde die Stadt und ein großer Teil ihrer Umgebung – auch Tarawat, der Ort aus dem Gertruds Familie stammt, – durch Asche zerstört und die meisten Menschen wurden evakuiert. Für Gertrud und Matias bot damit ein Leben bei Gertruds Verwandtschaft keine Alternative zu Gabsongkeg. Bewohner ihres Herkunftsortes bekamen die Möglichkeit, „blocks“ in Sikut auf Land zu erhalten, von dem die Kolonialregierung Baining vertrieben hatte. Bei der Beantragung und Verteilung dieser Blocks galten allerdings neue Regeln: Land wurde an individuelle Familien und nicht mehr an Klans vergeben, was von vielen Bewohnern begrüßt wurde (Martin 2007). Die Veränderung der Beziehungen zwischen Geschlecht, Klan-Zugehörigkeit und Landbesitz veranlasste Matias und Gertrud dazu, mit ihren Kindern regelmäßig Sikut zu besuchen, unter anderem mit dem Plan, dort einen Block zu beantragen. Nach den neuen von der Regierung festgelegten Regeln hätten sowohl ihre weiblichen als auch männlichen Nachkommen Anspruch auf dieses Land.

Da dort sehr gute landwirtschaftliche Möglichkeiten bestehen, schien ihnen diese eine attraktive Alternative zu den von einigen Wampar zunehmend als bedrängt wahrgenommenen Verhältnissen in Gabsongkeg.

Da die Auseinandersetzungen in Sikut nach den *resettlement*-Programmen jedoch noch anhielten und aufgrund der Landrechte von Matias' Lineage sehr viel einfacher Zugang zu Land in Gabsongkeg bestand, ließ sich die Familie dort nieder. Ab 1998/99 baut Matias auf Land in Moisantson ein neues Haus, in das seine ältere unverheiratete Schwester Emog einzog und das sie zeitweilig mit Gertrud teilte, die in der nahen Stadt Lae in einer großen Apotheke arbeitete. 1999 nahm Matias eine Stelle in der Ok Tedi-Mine in Tabubil an. Seine Frau blieb jedoch zunächst mit den Kindern im gemeinsamen Haushalt bei seiner Schwester Emog in Gabsongkeg. Sie folgte ihm erst 2001 nach Tabubil. Ohne eine Beschäftigung oder Anstellung ging es ihr in Tabubil nicht gut. Das Ehepaar einigte sich, dass sie noch ein Kind haben wollten, damit Gertrud in Tabubil auch eine Aufgabe hat. Ende 2001 wurde Brian-Atta, der jüngste Sohn, geboren.

In einem langen Interview 2003 befragte ich Matias und Gertrud zu ihrer Geschichte, ihrem gegenwärtigen Leben und zukünftigen Plänen. Matias machte deutlich, dass die Familie das Land in Gabsongkeg weiter beanspruchen wolle, aber auch einen *block* in Sikut beantragen werde. Mit den englischen Begriffen *patrilineal* und *matrilineal* erklärte er mir die Situation seiner Kinder: Seine Söhne haben Anspruch auf Land in Gabsongkeg und seine Tochter – aber unter den veränderten Bedingungen nach dem Vulkanausbruch auch die ganze Familie – in Sikut. In beiden Siedlungsgebieten möchte er Ansprüche aufrechterhalten, bzw. in Sikut einen eigenen Block beantragen und diesen kaufen. Der Anbau von *cash crops* sei dort besonders lohnend.

Auf die Frage, ob er sich wirklich vorstellen könne, Gabsongkeg zu verlassen, antwortete Matias zunächst, er wolle am liebsten in Gabsongkeg leben, weil er dort aufgewachsen sei und für ihn dort alles umsonst sei („*mi mekim samting free*“): Gartenprodukte werden selbst angebaut und mit Betel kann nach wie vor ausreichend Geld verdient werden. Aber er fuhr auch fort zu erläutern, dass die Überlegungen heutzutage andere seien:

„Aber auch East New Britain ist gut. Früher konnte man sagen ‚dieses Dorf ist gut‘. Heute leben wir in modernen Zeiten und es ist besser, zwei Orte zu haben, wo man hingehen kann. Du lebst hier und wenn Du keine Lust mehr hast, dann gehst Du nach East New Britain, hin und her. Das ist wirklich gut. Daran ist nichts verkehrt. Wenn ich dort Land habe, kann ich dort auch arbeiten.“

Matias betont, dass die Zeiten sich geändert hätten, dass es heute nicht den einen Herkunftsort gibt: Mobilität ermöglicht es, auf Probleme flexibel zu reagieren. Diese Möglichkeit wird ganz bewusst genutzt und in Zukunftspläne einbezogen.

Mikel, der älteste Sohn des Ehepaares, versteht und spricht Wampar, die anderen Kinder und Gertrud nicht. In der Familie wird ausschließlich Tok Pisin gesprochen, das allerdings zunehmend mit Englisch durchsetzt ist (Matias verwendet etwa in dem zitierten Interview „*modern taim*“; Tok Pisin wäre „*niufela taim*“ – Ideen von „Moderne“ sind mit dem Wort übernommen worden). Wie, bei der vorwiegenden Verwendung von Tok Pisin, heute Verwandtschaftstermini und Anredeformen in mehrsprachigen Familien eingesetzt werden, müsste noch genauer untersucht werden. Gertrud erzählt im Interview etwa, sie habe überraschend eine „Tante“ (*aunt*), eine Verwandte ihrer Mutter, die ebenfalls und unabhängig von ihr nach Gabsongkeg eingehiratet hat, wieder getroffen. Den Wampar-Mann dieser Frau habe sie beinahe „*uncle*“ genannt. Aber sie rede ihn mit seinem Vornamen an. Warum sie die Anrede als falsch empfindet, versäumte ich leider zu fragen.

Neben der Flexibilität bei der Beanspruchung von Land formuliert Matias es als wichtigstes Ziel, seine Kinder auf eine gute Schule zu schicken. Eine gute Ausbildung sei heute alles. Das Geld, das er bei der Arbeit in der Mine verdient, investiert er in erster Linie in das Schulgeld für die Kinder.

Die jeweiligen Verwandtschaftsgruppen haben in diesem Fall Interesse an dem Fortbestehen der Beziehung zu den „hinaus geheirateten“ Verwandten. Matias' Verwandtschaft behandelte ihn und seine Frau als wichtige Persönlichkeiten. Die höhere Ausbildung, das mit der Berufstätigkeit erzielte Einkommen und die Kontakte in die Stadt, Zugang zur Außenwelt und wirtschaftlichen Möglichkeiten (beispielsweise Weiterverkauf von Betel-Nüssen in Tabubil) kommen dem Status der ganzen Verwandtschaftsgruppe zu Gute. Insofern wurde wenig Druck ausgeübt und den Wünschen und Entscheidungen der beiden meist nachgegeben. Selbst, wenn etwa Matias' Schwester mit Gertruds Erziehungsstil nicht einverstanden war, führte dies nicht zu offenen Auseinandersetzungen. Mehrmonatige Phasen der Arbeit außerhalb des Dorfes erlaubten auch immer wieder den Rückzug. Anders ist die verwandtschaftliche Situation bei hypergamen interethnischen Ehen beispielsweise zwischen Adzera-Frauen und Wampar-Männern, wo beide Verwandtschaftsgruppen in Besuchsnähe voneinander siedeln und jeweils versuchen, Ihre Interessen durchzusetzen, zum Beispiel wenn es um die Zahlung des Brautpreises geht. Das interethnische Ehepaar hat als Ausweichmöglichkeit hier nur die Wahl eines dritten Wohnortes.

Diskussion und Fazit

Das Fallbeispiel zeigt, dass wir es hier mit zwei sich jeweils stark verändernden Verwandtschaftssystemen zu tun haben, die sich vermischen und dadurch weiteren kulturellen Wandel ermöglichen. Sowohl bei den Wampar durch die Migration in Städte und die Einheirat Fremder (vor allem von Frauen, aber auch einiger Männer) als auch im Siedlungsgebiet der Tolai durch frühe Kontakte mit der Kolonialregierung, Migration, interethnische Ehen¹⁴ und Umsiedlungen nach dem Vulkanausbruch wandeln sich verwandtschaftliche Beziehungen. Sie werden von den Beteiligten selbst diskutiert, bewertet und neu interpretiert. In beiden Gesellschaften beruft man sich aber auch auf „traditionelle“ Verwandtschaftsregeln und handelt auf dieser Basis ständig neue Regeln aus.

Gleichzeitig ist verwandtschaftliche Zugehörigkeit nur eine soziale Kategorie unter mehreren. Matias und Gertrud gehören aufgrund ihrer guten Ausbildung beide auch einer neuen Mittelschicht in Papua-Neuguinea an. Mit dem Hausbau auf fruchtbarem Land in Stadtnähe in Gabsongkeg entsprechen sie dem Wampar-Ideal der patrilokalen Residenz. Gender und der Status als Migrantin können ebenfalls geltend gemacht werden: Gertrud als ausgebildete Frau, die sich auch mit dem traditionellen Verwandtschaftssystem der Tolai auskennt, kann in den schwierigen Auseinandersetzungen um *resettlement*-Programme in der Gegend von Rabaul sowohl „traditionelle“ *gender*-Konzepte als auch neue Vorstellungen von Gleichberechtigung geltend machen.

Der Bruch mit traditionellen Regeln ist bei den Tolai noch stärker als bei den Wampar. Regierungsprogramme, die nach dem Vulkanausbruch im Zuge der Wiederansiedlungsprogramme Landansprüche veränderten, haben neue Kriterien für den Zugang zu Land und Rechten an Land eingeführt. Ob es sich dabei um „customary land“ handelt ist sekundär, bzw. es ist klar, dass Sikut Staatsland und kein traditionelles Land ist, an dem Klane ein unveräußerliches Recht (*kakalei*) haben (Epstein 1969: 131). Die Bedeutung des Wortes „custom“ hat sich in diesen Landdisputen völlig verändert: „In these arguments the word ‚custom‘ was used in an entirely negative sense as the alleged recourse of those who were too ‚lazy‘ to develop their state land. The opponents of the forfeit policy did not ever claim to consider Sikut to be customary land, but some of their counter-arguments did draw on practices that most people would consider to be customary.“ (Martin 2007)

Ökonomische Veränderungen durch die Einführung von *cash crops*, die größere Landflächen gewinnbringend nutzbar machen, wie auch nationales Recht der Regierung verändern die lokalen Verhältnisse stark. In diesem Zusammenhang werden Diskurse möglich, in denen die Beteiligten über *cus-*

tom, customary rights/land sowie Abstammungs- und Verwandtschaftsregeln diskutieren und diese Begriffe in einer sich ständig wandelnden politischen Ökonomie nutzen.

Hier eröffnen sich neue Möglichkeiten für einzelne Akteure. Sie nutzen im Rahmen ihrer Handlungsfreiheit (*agency*) die für ihre Zukunft und die ihrer Kinder am günstigsten erscheinenden Optionen. Die Analyse dieses Wandels sollte jedoch, wie Aisha Kahn (2007) zu Recht fordert, frei von romantischen Ideologien von *agency*, Hybridität und Kreolisierung als sozialer Utopien der Postmoderne geschehen. Erst wenn der teleologische Optimismus (ebd. 653-654) in diesen Überlegungen überwunden wird, können Kreolisierung und Kulturwandel in ihrem Kontext, in der Beziehung zum Staat, zu Fragen der Macht und entstehenden neuen Eliten untersucht werden.

Die Ehe zwischen Gertrud und Matias zeigt nicht nur die Handlungsfreiheit der Akteure, sie passt auch in entstandene Muster interethnischer Eheschließungen, die das Verhältnis sozialer Kollektive zueinander prägen und neue Machtverhältnisse ermöglichen. Schon Epstein zeigte in seinem Artikel von 1991, dass für die Schließung interethnischer Ehen bei den Tolai die geographische Nähe zu diesen Ethnien eine untergeordnete Rolle spielt. Sehr viel wichtiger sind „Tolai perceptions of social distance, reflecting their view of ethnic divisions within the country as a whole.“ (Epstein 1991: 56).

Matias kommt für Gertrud aus einer Ethnie, die nach Herkunft, Status und Prestige zu ihrer eigenen Herkunft passt. Beide gehören nicht nur Ethnien an, die heute einen hohen Status genießen, sondern haben auch eine gute Ausbildung genossen. Durch die jeweiligen Deszendenzregeln können ihre Kinder in der nächsten Generation die Herkunft ihrer Eltern und den Zugang zu Ressourcen optimal nutzen und dessen sind sich die Eltern sehr bewusst. Dieses Fallbeispiel zeigt, wie historische Voraussetzungen und strukturelle Ähnlichkeiten in die Handlungen einzelner Akteure einfließen. Schnegg und Pauli (in diesem Band) zeigen, dass Struktur und Handlungsfreiheit zwei Seiten einer Medaille sind und die Verwandtschaftsethnologie kann davon profitieren, wenn sie diese gleichermaßen berücksichtigt. Gerade in Situationen sozialen Wandels und kultureller Vermischungen ist eine solche Sicht hilfreich. Erst durch die Berücksichtigung beider Dimension wird verständlich, wie die Bildung neuer nationaler Eliten vonstatten geht. Die verwandtschaftlichen Beziehungen dieser Eliten werden für die künftige Machtverteilung im jungen Nationalstaat Papua-Neuguinea, für die nationale politische Ökonomie und eventuelle Korruption von Bedeutung sein.

Bei Tolai und Wampar handelt es sich um Ethnien, die in weiter auseinander gelegenen Gebieten siedeln. Beispiele, bei denen die geographische Distanz eine geringe Rolle spielt, aber Status und ökonomische Unterschiede eventuell

von größerer Bedeutung sind, können zu völlig anderen Konstellationen führen. Hier kann eventuell ohnehin auf Ethnien übergreifende verwandtschaftliche Beziehungen wie etwa Klan-Affiliationen zurückgegriffen werden (vgl. Schlee 1984, 1985). Diese Beispiele transkultureller Verwandtschaft müssten empirisch genauer und kontrastierend zu Fällen wie dem oben beschriebenen untersucht werden, um Antworten auf die eingangs formulierten Fragestellungen zu erhalten.

Ein weiterer Aspekt, der empirisch in Bezug auf die oben genannten Aspekte im Rahmen transkultureller Verwandtschaft noch genauer untersucht werden müsste, ist die Rolle, die Reisen und Verwandtenbesuche für persönliche und Intergruppen-Beziehungen spielen. Jamon Halvaks (2006) geht auf eine solche Reise einer Gruppe von Biangai zur Insel Tami anlässlich einer Heiratszeremonie ein. Er beschreibt aber in erster Linie Erwartungen und Erfahrungen der Beteiligten als „*local tourists*“, die jeweiligen Verwandtschaftssysteme und die Interaktionen zwischen Tami und Biangai vor, während und nach der Zeremonie sind nicht sein Gegenstand.

Kritisch diskutiert werden muss, inwieweit Ansätze der *New Kinship Studies*, die *relatedness*, „*kinning*“ und *belonging*, und damit in erster Linie die Handlungsfreiheit einzelner Akteure in den Mittelpunkt stellen, zum Verständnis *transkultureller* Verwandtschaft hilfreich sind. Wie unterscheiden sich „verwandtschaftliche“ von anderen Beziehungen? Einerseits müssen sie von den beteiligten Akteuren und den jeweiligen sozialen Kollektiven als solche anerkannt werden. Der damit verbundene Bezug auf die soziale Reproduktion von Kollektiven macht andererseits meines Erachtens das Spezifische der Verwandtschaft und damit auch ihre Bedeutung für soziale Grenzen aus. Die soziale Reproduktion von Kollektiven kann durch die Einbeziehung Fremder durch *kinning* (etwa auf der Basis geteilter Nahrung oder Adoption) geschehen, die statistisch häufigsten universalen Formen basieren jedoch auf Allianz und Deszendenz als Basis reproduktiver Einheiten, in deren Mittelpunkt die Kernfamilie steht. Diese soziale Reproduktion unterliegt in allen bekannten Gesellschaften zumindest minimalen Regeln und Normen bis hin zu expliziten Gesetzen. Ausnahmen – etwa mehrere alternativ existierende Möglichkeiten der Herstellung von Verwandtschaft – widersprechen dem nicht. Sie ermöglichen individuelle Handlungsfreiheit und machen bestehende Systeme flexibler und damit anpassungsfähig und stabil.

Eine These ist deshalb, dass auch die *New Kinship Studies* nicht ohne die klassischen, in neuerer Zeit als „*formalistisch*“ kritisierten Ansätze auskommen, die Werte, Normen und Regeln nachzeichnen. Die *agency* einzelner Akteure muss in der Verwandtschaftsethnologie ernster genommen werden als bisher, aber auch einzelne Entscheidungen und Handlungen sind einge-

bunden in Vorstellungen von Recht, in Normen und soziale Strukturen, zu deren Veränderungen **und** Erhalt sie beitragen. Fazit und Ausblick auf der Basis der hier vorgestellten Überlegungen sind:

1. In der Untersuchung interethnischer Beziehungen standen bisher Konflikte, Sprache, Arbeitsbeziehungen und interethnische Ehen im Mittelpunkt. Wichtig wäre es künftig, stärker als in diesem Beitrag geschehen, Kinder, Kindheit und Generationenbeziehungen zu berücksichtigen, denn gerade hier verändern sich Grenzen, vollziehen sich soziokultureller Wandel und Integrationsprozesse durch Enkulturation, Sozialisation und Veränderungen über die Generationen hinweg. Transkulturelle verwandtschaftliche Beziehungen sollten untersucht werden, denn Geschwisterschaft, Heirat und Ehe, Konzepte von Prokreation und Abstammung sowie kulturelle Repertoires verwandtschaftlichen Verhaltens spielen für die Integration von Akteuren in persönlichen Netzwerken wie auch für die Abgrenzung größerer sozialer Kollektive eine wichtige Rolle.
2. Die Öffnung der Verwandtschaftsethnologie zu akteurzentrierten Ansätzen, in denen der Prozess der Herstellung **und** Lösung von *relatedness* im Mittelpunkt steht, ist sinnvoll. Tatsache ist auch, dass verwandtschaftliche Beziehungen konfliktanfällige Beziehungen sind, die nur dem Ideal nach auf Dauer angelegt sind, egal auf welchen lokalen Ideen von Verbundenheit durch Körperlichkeit, geteilter Nahrung, Substanzen oder der bindenden Kraft von Ritualen sie beruhen.
3. Unter anderem durch die Gegenüberstellung „westlicher“ Konzepte und „exotischer“ Verwandtschaftssysteme und die Überbetonung von Unterschieden ist das Knüpfen verwandtschaftlicher Beziehungen über soziale und kulturelle Grenzen hinweg zu wenig untersucht worden. Verwandtschaftliche Systeme, die ihnen gemeinsamen und ähnlichen grundlegenden Beziehungen, Strukturen und Terminologien, bieten universale „Sprachen“, zwischen denen übersetzt werden kann. Wie Nikolas Schareika in seinem Beitrag zu „Verwandtschaft als symbolische Interaktion“ (siehe Artikel in diesem Band) überzeugend darstellt, ist das Knüpfen verwandtschaftlicher Beziehungen unter anderem deshalb von sozialem, und politischen Wert, weil es darauf abzielt, dauerhafte Strukturen zu schaffen. Diese Strukturen sind jedoch stärker als er an seinem Beispiel darstellt immer auch umstritten. Insofern ist transkulturelle Verwandtschaft ein bei der Herstellung bzw. Auflösung sozialer und kultureller Grenzen zentraler Aspekt.

Literatur

- Barnard, Alan 1992: *Hunters and Herders of Southern Africa. A comparative ethnography of the Koisian peoples*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baumann, Gerd 1995: Managing a Polyethnic Milieu: Kinship and Interaction in a London Suburb. In: *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 1 (4): 725-741.
- Beck, Stefan, et al. 2007: Verwandtschaft neu ordnen: Herausforderungen durch Reproduktionsmedizin. In: S. Beck, et al. (Hg.), *Verwandtschaft machen - Reproduktionsmedizin und Adoption in Deutschland und der Türkei*. Münster: Lit: 12-31.
- Beer, Bettina 2002: *Körperkonzepte, interethnische Beziehungen und Rassismustheorien. Eine kulturvergleichende Untersuchung*. Berlin: Reimer.
- Beer, Bettina 2006a: Stonhet and Yelotop: Body Images, Physical Markers and Definitions of Ethnic Boundaries in Papua New Guinea. In: *Anthropological Forum* 16 (2): 105-122.
- Beer, Bettina 2006b: Interethnic Marriages: Changing Rules and Shifting Boundaries among the Wampar of Papua New Guinea. In: Byron, Reginald and Barbara Waldis (Hg.), *Migration and Marriage. Heterogamy and Homogamy in a Changing World*. Münster: Lit: 20-39.
- Beer, Bettina 2008: Buying Betel and Selling Sex: Contested boundaries, risk milieus, and discourses about HIV/AIDS in the Markham Valley, Papua New Guinea. In: Butt, Leslie and Richard Eves (Hg.), *Making Sense of AIDS: Culture, Sexuality, and Power in Melanesia*. Honolulu: Hawai'i: University of Hawaii Press: 97-115.
- Birth, Kevin 1997: Most of Us Are Family Some of the Time: Interracial Unions and Transracial Kinship in Eastern Trinidad. In: *American Ethnologist* 24 (3): 585-601.
- Blankenhorn, Renate 2003: *Pragmatische Spezifika der Kommunikation von Russlanddeutschen in Sibirien: Entlehnung von Diskursmarkern und Modifikatoren sowie Code-switching*. Frankfurt a.M.: Lang.
- Böge, Volker 1998: *Bergbau - Umweltzerstörung - Gewalt: der Krieg auf Bougainville im Kontext der Geschichte ökologisch induzierter Modernisierungskonflikte*. Hamburg: Lit.
- Brown, Paula 1969: Marriage in Chimbu. In: Glasse, Robert M. und Mervyn J. Meggitt (Hg.), *Pigs, Pearls and Women*, Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall: 77-96.
- Clyne, Michael 2003: *Dynamics of Language Contact*. Cambridge: Cambridge University Press.
- di Leonardo, Micaela 1991: Introduction. Gender, culture and political economy: Feminist Anthropology in historical perspective. In: di Leonardo, Micaela (Hg.), *Gender at the crossroads of knowledge: Feminist anthropology in the postmodern era*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press: 1-48.
- Epstein, Arnold Leonard 1991: Changing Patterns of Tolai Residence and Marital Choice. In: *Ethnology* 39: 49-64.
- Epstein, Arnold Leonard 1999: *Gunantuna: aspects of the person, the self and the individual among the Tolai*. London: C. Hurst.
- Fischer, Hans 1975a: *Gabsongkeg ,71. Verwandtschaft, Siedlung und Landbesitz in einem Dorf in Neuguinea*. München: Klaus Renner.
- Fischer, Hans 1975b: Namen als ethnographische Daten. In: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden* 34: 629-654.
- Fischer, Hans 1987: *Heilserwartung. Geister, Medien und Träumer in Neuguinea*. Frankfurt a.M.: Campus Verlag.
- Fischer, Hans 1992: *Weisse und Wilde. Erste Kontakte und Anfänge der Mission*. Berlin: Reimer.
- Fischer, Hans 1996: *Der Haushalt des Darius. Über die Ethnographie von Haushalten*. Berlin: Reimer.

- Fischer, Hans 2000: *Wörter und Wandel. Ethnographische Zugänge über die Sprache*. Berlin: Reimer.
- Friedman, Jonathan 1999: The Hybridization of Roots and the Abhorrence of the Bush. In: Featherstone, Mike und Scott Lash (Hg.), *Spaces of culture. City, nation, world*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage: 230-256.
- Gardner, Katy und Ralph Grillo 2002: Transnational households and ritual: an overview. In: *Global Networks*, Special Issue 2 (3): 179-190.
- Githiora, Chege 2002: Sheng: peer language, Swahili dialect or emerging Creole. In: *Journal of African Cultural Studies* 15 (2): 159-181.
- Halvaksz, Jamon Alex 2006: Becoming ‚local tourists‘. Travel, landscapes and identity in Papua New Guinea. In: *Tourist Studies* 6 (2): 99-117.
- Harding, Thomas G. 1967: *Voyagers of the Vitiaz Strait*. (The American Ethnological Society, Monograph 44). Seattle and London: University of Washington Press.
- Howell, Signe 2006: *The Kinning of Foreigners. Transnational Adoption in a Global Perspective*. Oxford, New York: Berghahn.
- Kahn, Aisha 2007: Good to Think? Creolization, Optimism, and Agency. In: *Current Anthropology* 48 (5): 653-673.
- Kahn, Susan Martha 2000: *Reproducing Jews: A Cultural Account of Assisted Conception in Israel*. Durham, NC; London: Duke University Press.
- Kang, Gay-Elizabeth 1979: Exogamy and peace relations of social units. In: *Ethnology* 18: 85-99.
- Kastner, Kristin 2007: ‚My baby is my paper!‘ – Familiäre Bindungen nigerianischer Migrantinnen auf dem Weg nach Europa. In: Alber, Erdmute und Jeanett Martin (Hg.), *Familienwandel in Afrika*. Afrika Spektrum 42 (2), special issue: 251-273.
- Knörr, Jacqueline 2007: *Kreolität und postkoloniale Gesellschaft. Integration und Differenzierung in Jakarta*. Frankfurt a.M., New York: Campus.
- Lamont, Michèle und Sada Aksartova 2002: Ordinary Cosmopolitanisms. Strategies for Bridging Racial Boundaries among Working-Class Men. In: *Theory, Culture & Society* 19: 1-25.
- Lamont, Michèle und Marcel Fournier (Hg.) 1992: *Cultivating Differences. Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago: Chicago University Press.
- Lang, Hartmut 1977: *Exogamie und interner Krieg in Gesellschaften ohne Zentralgewalt*. (Hamburger Reihe zur Kultur- und Sprachwissenschaft, Bd. 11). Hohenschäftlarn: Klaus Renner.
- Lienert, Heide 1980: *Heirat und Verwandtschaft in Ngasawapum: Auswertung von Feldforschungsergebnissen*. Hamburg: unveröffentlichte Magisterarbeit.
- Lind, Andrew 1969: Interethnic Marriage in New Guinea. (New Guinea Research Bulletin, No. 31). Canberra, Port Moresby: New Guinea Research Unit.
- Martin, Keir 2007: Land, Customary and Non-Customary in East New Britain. In: James F. Weiner und Katie Glaskin (Hg.), *Customary Land Tenure and Registration in Australia and Papua New Guinea: Anthropological Perspectives*. Canberra: ANU E Press. <http://eprints.anu.edu.au/apem/customary/mobile_devices/index.html>
- Myers-Scotton, Carol 1993: *Social motivations for codeswitching: evidence from Africa*. Oxford: Clarendon Press.
- Myers-Scotton, Carol 1998: *Codes and consequence: choosing linguistic varieties*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Myers-Scotton, Carol 2006: *Multiple voices: an introduction to bilingualism*. Malden: Blackwell.
- Ogechi, Nathan Oyori 2005: *Trilingual codeswitching in Kenya: evidence from Ekegusii, Kiswahili, English and Sheng*. Hamburg: Universität Hamburg, Online-Ressource.

- Orlove, Benjamin 2007: Editorial: Current Approaches to Hybridity. In: *Current Anthropologist* 48 (5): 631-632.
- Pauli, Julia 2008: A house of one's own: Gender, migration, and residence in rural Mexico. In: *American Ethnologist* 35 (1): 171-187.
- Ryan, D'Arcy 1973: Marriage. In: Hogbin, Ian (Hg.), *Anthropology in Papua New Guinea*, Carlton: Melbourne University Press: 122-141.
- Salisbury, Richard F. 1956a: Unilineal Descent Groups in the New Guinea Highlands. In: *Man* 56: 2-7.
- Salisbury, Richard F. 1956b: Asymmetrical Marriage Systems. In: *American Anthropologist* 58: 639-655.
- Salisbury, Richard F. 1966: Politics and Shell-Money Finance in New Britain. In: Marc J. Swartz und A. Tuden (Hg.), *Political Anthropology*. Chicago: Aldine Press: 113-128.
- Schlee, Günther 1984: Intra- und interethnische Beziehungsnetze nordkenianischer Wanderhirten. In: *Paideuma* 30: 69-80.
- Schlee, Günther 1985: Interethnic clan identities among Cushitic - speaking pastoralists. In: *Africa* 55: 17-37.
- Schmidt, Johannes F. K. 2007: Soziologie der Verwandtschaft: Forschung Begriff. In: Johannes F. K. Schmidt, et al. (Hg.), *Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung zweier Beziehungssysteme*. Konstanz: UVK: 15-43.
- Schmidt, Johannes F. K., et al. (Hg.) 2007: *Freundschaft und Verwandtschaft. Zur Unterscheidung zweier Beziehungssysteme*. Konstanz: UVK.
- Schneider, David 1968: *American Kinship*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schneider, David 1984: *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan.
- Spar, Debora 2005: Reproductive Tourism and the Regulatory Map. In: *The New England Journal of Medicine* 352 (6): 531-533.
- Stone, Linda 2000: *Kinship and Gender. An Introduction*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Stone, Linda (Hg.) 2001: *New Directions in Anthropological Kinship*. London, New York, Boulder, Oxford: Rowman and Littlefield.
- Strathern, Marilyn 1995: *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Strathern, Marilyn 2005: *Kinship, Law and the Unexpected. Relatives Are Always a Surprise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stross, Brian 1999: The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture. In: *The Journal of American Folklore* 112 (445): 254-267.
- Thode-Arora, Hilke 1999: *Interethnische Ehen. Theoretische und methodische Grundlagen ihrer Erforschung*. Berlin: Reimer.
- Welsch, Wolfgang 1995: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang 1999: Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today. In: Mike Featherstone und Scott Lash (Hg.), *Spaces of Culture. City, Nation, World*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage: 194-213.
- Wade, Peter 2005: Hybridity Theory and Kinship Thinking. In: *Cultural Studies* 19 (5): 602-621.
- Wimmer, Andreas 2008: The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. In: *American Journal of Sociology* 113 (4): 970-1022.

Anmerkungen

- 1 Dank an die Mitherausgeberinnen, den Mitherausgeber und Hans Fischer, die diesen Beitrag in einer frühen Fassung lasen. Kritik und hilfreiche Anregungen und Anstöße gaben.
- 2 Vgl.: Hilke Thode-Arora (1999).
- 3 Mit dem Begriff *cultural repertoires* beziehe ich mich auf die Arbeiten von Michèle Lamont, die sich im Rahmen einer vergleichenden Soziologie mit Kosmopolitanismus und Universalismus auseinandersetzte (Lamont und Fournier [Hg.] 1992; Lamont und Aksartova 2002).
- 4 Wie etwa in Deutschland Onkel/Tante und Oma/Opa, Bruder/Schwester in sehr unterschiedlichen Kontexten verwendet werden können (Schwester für Nonne, „warmer Bruder“, etc.).
- 5 Auch wenn es paradox erscheint, können sowohl die Pazifizierung eines Gebietes als auch kriegerische Auseinandersetzungen zwischen Gruppen das Zustandekommen interethnischer Ehen fördern. Es gibt Zusammenhänge zwischen Krieg und Heirat, da kriegerische Beziehungen neben Handel zu den wichtigsten Kontaktmöglichkeiten zählten. Frauenraub konnte auch der Anlass für Kriege sein. Frauen, für die kein Brautpreis gezahlt werden sollte, z.B. zweite und dritte Ehefrauen, wurden aus anderen Dörfern oder Ethnien geraubt, wie für die Wampar belegt ist (Fischer 1978: 95, 96 nach Stürzenhofecker und Informantenaussagen). Auch innerhalb einer Ethnie zwischen einzelnen korporativen Gruppen liegen Heirat und Krieg nahe beieinander, da auf der einen Seite Heiraten erst den Anlass für Auseinandersetzungen um z.B. Brautpreiszahlungen bieten können, auf der anderen Seite aber auch durch Krieg und anschließende Versöhnungszeremonien Beziehungen aufrechterhalten werden, die die Voraussetzung für Ehen darstellen (vgl. dazu: Brown 1969; Lang 1977). Zwischen Exogamie und friedlichen Beziehungen innerhalb oder zwischen sozialen Einheiten besteht per se kein Zusammenhang, wie sie in einem weiteren Vergleich feststellte (Kang 1979: 97).
- 6 Lienert schreibt über das Wampar-Dorf Ngasawapum, bei den Ehen, die nach 1965 geschlossen wurden, seien die Männer, die interethnische Ehen eingingen, Männer, „die in Ngasawapum und den übrigen Wampar-Dörfern von keiner Frau auf eine Heirat angesprochen wurden“ (Lienert 1980: 97). Auch davor heirateten Männer fremde Frauen, „wenn ihnen keine Wamparfrau zur Verfügung stand.“ (ebd. 98). Diese Formulierungen sind sehr vage, und es wird nicht klar, wer der Meinung ist, dass die Heirat mit einer Wampar-Frau nicht in Frage gekommen ist, die mit Fremden Verheirateten selbst, die anderen Wampar-Frauen oder die Ethnologin? Um sagen zu können, dass im Sinne der Theorie des kompensatorischen Austausches hier Eigenschaften gegen einander getauscht werden, müssten die Aussagen zu Motiven der Partnerwahl genauer aufgeschlüsselt und analysiert werden.
- 7 Die Personen-Namen in diesem Beispiel sind anonymisiert.
- 8 Ausnahmen werden in seltenen Fällen gemacht, z.B. wenn Wampar-Frauen fremde Männer heiraten und mit ihnen auf Wampar-Gebiet siedeln. Diese Fälle sind jedoch nicht unumstritten.
- 9 Hans Fischer unterstützte Matias' Studium finanziell. Sein Vater hatte ihn in den Haushalt aufgenommen. Damit wurden Hans Fischer und Matias „Brüder“, die früher in einem Haushalt zusammen lebten. Die häufig berichtete „Adoption“ von Ethnologen in einheimische Familien, ist ein gutes Beispiel dafür, wie die transkulturelle Eingliederung in ein Verwandtschaftssystem den Umgang erleichtert. In den Fällen, die ich besser und aus eigener Erfahrung kenne, beginnt dies damit, dass zunächst die Anredeformen im täglichen Umgang verwandt werden. Dann wird auch Außenstehenden die Position in der Familie im Verwandtschaftsidiom verdeutlicht („XY hat sie wie eine Tochter bei sich aufgenommen“).

- Bleiben Anreden, Bezeichnungen und Verhalten unwidersprochen werden im nächsten Schritt Rechte, Pflichten und Regeln für das Verhalten aus dieser Position abgeleitet (etwa, in welchem Fall und in welcher Höhe Beiträge für einen Brautpreis oder eine Beerdigung geleistet werden). Es handelt sich damit nicht um eine formale und zeitlich fixierte Adoption, sondern um einen Prozess der Eingliederung in bestehende Strukturen und tägliche Praxis.
- 10 Klans, deren Siedlungsgebiet nahe der Kupfermine lag, begründeten die „Revolutionäre Armee Bougainvilles“. Im März 1989 versuchte die Regierung Papua-Neuguineas unterstützt von der australischen Armee Ordnung herzustellen, was jedoch nicht gelang. Der Kupfer-Abbau wurde eingestellt (siehe für eine ausführliche Darstellung: Böge 1998).
 - 11 Namen und Namengebung sind ein wichtiges Forschungsfeld und eng mit sozialen Beziehungen und Positionen verknüpft. Die meisten der mir zur Verfügung stehenden Daten stammen aus genealogischen und Zensuserhebungen und nur in Einzelfällen aus langen Interviews. Da Namen sich aufgrund der begrenzten Auswahl an Namen ohnehin wiederholen, lässt sich in vielen Fällen nicht rekonstruieren, von wem, aus welchen Gründen und aufgrund von wessen Initiative der Name gegeben wurde. In Interviews mit interethnischen Familien wurde in den meisten Fällen nach Namen, deren Herkunft und Bedeutung gefragt.
 - 12 Die Namen von Europäern (meist Missionaren) wurden schon früh an Kinder weiter gegeben etwa Oettel für Oertel, Flila für Fliehler oder Dotta für Doktor (Fischer 2000: 84).
 - 13 Die „United Church in Papua New Guinea and the Solomon Islands“ ist ein Zusammenschluss der London Missionary Society, der Presbyterian Church und der methodistischen Mission. Verglichen mit neuen fundamentalistischen und pfingstkirchlichen Gruppen ist sie relativ tolerant und weniger auf Abgrenzung gegen andere Kirchen bedacht.
 - 14 Siehe Epstein 1991, 1999.

