

MARKUS GAMPER, LINDA RESCHKE, MICHAEL SCHÖNHUTH (HG.)

Knoten und Kanten 2.0

**Soziale Netzwerkanalyse in
Medienforschung und Kulturanthropologie**

[transcript]

Das Forschungscluster der Universitäten Trier und Mainz
»Gesellschaftliche Abhängigkeiten und soziale Netzwerke« wird gefördert
durch die Forschungsinitiative des Landes Rheinland-Pfalz.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2012 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat & Satz: Linda Reschke
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
ISBN 978-3-8376-1927-0

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter:
info@transcript-verlag.de

Inhalt

**Zwischen *face-to-face* und Web 2.0.
Mit der Netzwerkperspektive zur Verbindung von
Kultur und Struktur**
Michael Schönhuth, Linda Reschke und Markus Gamper | 7

THEORIE UND METHODE

**Neue Netzwerke und alte Tragödien.
Über den Wandel von Normalität im Umgang mit Medien**
Michael Jäckel und Gerrit Fröhlich | 31

**Möglichkeiten und Grenzen der Erhebung
egozentrierter Netzwerke im Online-Fragebogen und
über digitale Netzwerkkarten**
Andreas Herz und Markus Gamper | 57

**Eine Einführung zur Bestimmung der Dichte in egozentrierten
Netzwerken unter Berücksichtigung eines
alternativen Erhebungsvorschlags**
Matthias Rau | 89

MEDIENFORSCHUNG

**Das Soziale an „sozialen Netzwerkseiten“.
Eine relational-soziologische Analyse**
Markus Gamper | 111

**Modeling Open, Web-Based Collaboration Networks.
The Case of *Wikipedia***
Jürgen Lerner, Ulrik Brandes, Patrick Kenis and Denise van Raaij | 141

**Weblogs im internationalen Vergleich.
Meinungsführer und Gruppenbildung**
Darko Obradovic | 163

**Jugendliche im Bann von Freundschaftsnetzwerken
im Internet. Eine kulturvergleichende Analyse von
Freundschaftsstrukturen und Netzwerkpraktiken
in Wien und Bangkok**
Gerit Götzenbrucker und Margarita Köhl | 185

KULTURANTHROPOLOGIE

**Innovative Use of Social Network Analysis in
Cultural Anthropology**
Christopher McCarty and José Luis Molina | 217

**Between Intuition and indicators.
Using Net-Map for Visual and Qualitative
Social Network Analysis**
Jennifer Hauck and Eva Schiffer | 231

**Quellen und Weitergabe von Wissen.
Eine Untersuchung anhand persönlicher Netzwerkkarten**
Ruth Haselmair | 259

**„Afaro – Ich verblinde“.
Zur Herstellung transethnischer verwandtschaftlicher
Netzwerke am Beispiel der Wampar (Papua New Guinea)**
Bettina Beer | 285

Autorinnen und Autoren | 311

Zwischen face-to-face und Web 2.0

Mit der Netzwerkperspektive zur Verbindung von
Kultur und Struktur

MICHAEL SCHÖNHUTH, LINDA RESCHKE UND MARKUS GAMPER¹

Im Herbst 2009 ging die interdisziplinäre Vorlesungsreihe *Soziale Netzwerkanalyse* an der Universität Trier in die zweite Runde.² War die erste Reihe der Migrations- und Wirtschaftsforschung gewidmet, so standen diesmal Netzwerke in den Neuen Medien und in kulturellen Prozessen im Mittelpunkt. Die nun vorliegende Anthologie mit dem Titel *Knoten und Kanten 2.0* trägt die Früchte dieser zweiten Vortragsreihe zusammen. Während im ersten Band *Knoten und Kanten*, der sich an Bourdieus Sozialkapitalansatz orientierte, theoretisch informierte Beiträge überwogen, (Gamper/Reschke 2010, Bourdieu 1983), rückt die vorliegende Anthologie verstärkt das methodische Vorgehen von Netzwerkforschern in den Vordergrund. Kapitel 1 präsentiert so Beiträge, die auf die Erhebung von egozentrierten Netzwerken und die hierfür inzwischen gängigen Instrumente von Online-Fragebogen und (digitalen) Netzwerkkarten fokussieren – Erhe-

1 Die Herausgeber danken dem Vorstand des Forschungsclusters der Universitäten Trier und Mainz „Gesellschaftliche Abhängigkeiten und soziale Netzwerke“ für die Unterstützung. Ebenso gebührt Daniel Bauerfeld, Christian Nitschke, Martin Stark sowie Britta Heiles und David Laudwein ein herzlicher Dank für die tatkräftige Hilfe.

2 Die Beiträge der Vortragsreihe „Soziale Netzwerkanalyse“ können auf dem Kanal „Soziale Netzwerkanalyse“ auf www.podcampus.de angesehen werden.

„Afaro – ich verbinde“

Zur Herstellung transethnischer verwandtschaftlicher
Netzwerke am Beispiel der Wampar (Papua New Guinea)

BETTINA BEER

Verwandtschaftliche Beziehungen sind wesentlicher Bestandteil persönlicher Netzwerke von Menschen in allen Gesellschaften. Verwandtschaftsethnologische Fragestellungen – etwa zu ehelichen Beziehungen, Heiratstransaktionen, Tausch oder gegenseitiger Unterstützung – haben deshalb auch seit den Anfängen der ethnologischen Netzwerkanalyse eine wichtige Rolle gespielt (z.B. Bott 1971 [1957]; Foster/Seidmann 1981; Houseman/White 1998, Schweizer 1996, Schweizer/White 1998). Die Verwandtschaftsethnologie betont heute, dass verwandtschaftliche Beziehungen beispielsweise dadurch hergestellt bzw. erhalten werden, dass man für jemanden sorgt, gemeinsam Probleme bewältigt, sich gegenseitig unterstützt und/oder zusammen lebt. Verwandtschaft ist also nicht selbsterständlich durch Heirat oder Abstammung gegeben, sondern wird auch „gemacht“. Das bedeutet außerdem, dass von den „gegebenen“ – auf Abstammung und Heirat beruhenden – Beziehungen nicht alle gleichermaßen eng und von Bedeutung sind (Alber et. al. 2010); nur einige von ihnen spielen eine wichtige Rolle in persönlichen Netzwerken (etwa zu Geschwisterbeziehungen: Schnegg/Pauli 2010).

In diesem Beitrag geht es um die Analyse verwandtschaftlicher Beziehungen, die ethnische Grenzen überschreiten. Bei solchen transethnischen verwandtschaftlichen Netzwerken entscheiden die Akteure, welche Beziehungen von ihnen anerkannt, genutzt, gepflegt, aufrechterhalten oder aus-

gebaut werden. Voraussetzung solcher Beziehungen zwischen Affinalverwandten sind zunächst interethnische Ehen, die Ausgangspunkt für weitere – nicht nur verwandtschaftliche – Beziehungen, aber auch für weitere Heiraten sein können.

1. EINLEITUNG

Anstoß für Theorien ethnischer Grenzen und viele spätere empirische Studien war der klassische Beitrag des Ethnologen Frederik Barth (1969) über Prozesse der Abgrenzung und Grenzüberschreitung, mit dem er das Ende essentialistischer Konzepte von „Stämmen“ oder Volksgruppen einläutete. Sein Grundgedanke, wonach ethnische Gruppen das Ergebnis von Praktiken wechselseitiger Grenzziehung sind, wird seit einigen Jahren aufgegriffen und auf andere soziale Entitäten wie Nationen oder soziale Schichten übertragen. Grenzen werden dabei relational verstanden: Eine stabile Grenze existiert erst, wenn sie auf beiden Seiten als solche wahrgenommen wird. Diese basiert sowohl auf Interaktionsblockaden zwischen sozialen Einheiten, die beispielsweise durch räumliche Segregation oder organisatorische Mitgliedschaft entstehen, als auch auf Grenzüberschreitungen, die als solche wahrgenommen und diskutiert werden. Die Untersuchung interethnischer Netzwerke stellt somit einen wichtigen Beitrag zur Analyse der Verfestigung bzw. Auflösung ethnischer Grenzen dar.

Melanesien und insbesondere das heutige Papua New Guinea (PNG) mit seiner großen Anzahl von Sprachen und durch hohe Berge getrennte Täler schien für frühe Ethnografen zunächst dem Ideal des Mosaiks abgegrenzter „Stämme“ oder „Ethnien“ zu entsprechen. Es zeigte sich jedoch, dass auch hier schon früh Kontakte und interethnische Beziehungen durch Tausch, Heirat und Krieg, später auch durch Mission, (Kolonial-)Verwaltung, Plantagenwirtschaft und Verstädterung bestanden. Viele der in Melanesien arbeitenden Ethnologen gehen inzwischen statt von ethnonymisch abgrenzbaren lokalen Bevölkerungen eher von sozialen und historischen Interaktionsprozessen sowie von Kontaktzonen statt von klaren Grenzen aus.

Das Markhamtal war und ist eine solche Kontaktzone, in der Verwaltung, Mission und indigene Gruppen, Küsten- und Hochlandbevölkerungen, ländliche und städtische Lebensweisen aufeinandertreffen. Die Bevölke-

rung des Tals, die sich selbst als „Wampar“¹ bezeichnet, ist auf vielfältige Weise mit Nachbargruppen, der Stadt und Personen aus und in weit entfernten Siedlungsgebieten in PNG vernetzt. Sechs der acht größeren Dörfer befinden sich in der Nähe des Highlands Highway, der die nahe gelegene Stadt Lae mit dem Hochland Neuguineas verbindet. Statt von ethnischen „Grenzen“ der Wampar könnte man auch von einer *border zone* sprechen, innerhalb derer Beziehungen und damit verbundene Rechte, Pflichten und Regeln andauernd neu ausgehandelt werden. Wie ich in diesem Beitrag zeigen werde, spielen interethnische Ehen hier eine entscheidende Rolle.

Im Folgenden werden die Fragestellungen und methodischen Möglichkeiten, sich den Verwandtschaftstermini und Anredeformen zu nähern, vorgestellt.

2. ZUR KOMBINATION EMPIRISCHER METHODEN IN DER FELDFORSCHUNG

„Teilnehmende Beobachtung“ ist eines von mehreren Verfahren, die – sich gegenseitig ergänzend und kontrollierend – in der Feldforschung eingesetzt werden (s.a. Beer 2008). Durch das Mitleben des Ethnologen/der Ethnologin in einem Haushalt wird beispielsweise das Verwandtschaftssystem aus der „Ego-Perspektive“ erlebt und erlernt, ähnlich wie etwa Kinder dies in ihrer Sozialisationsphase tun. Diese Erfahrung der Einbindung in eine Verwandtschaftsgruppe ist zwar kein systematisierbares Instrument der Datenerhebung, kann aber Mechanismen der Kategorisierung von Verwandtschaft und des Verhaltens in alltäglichen Situationen sozusagen „am eigenen Leib“ erleb- und nachvollziehbar machen. Einen Ethnologen im Haushalt zu haben, ist allerdings kein Normalzustand. Die teilnehmende Beobachtung ist deshalb auch nicht immer eine Beobachtung von „üblichem“ Verhalten.

¹ Ich beziehe mich auf eine Bevölkerung und Sprache in der *Morobe Province* des heutigen Papua New Guinea, die während der Kolonialzeit und von anderen Gruppen häufig als „*Laewomba*“ bezeichnet wurde. Der Einfachheit und Lesbarkeit halber verwende ich die von dieser Gruppe geteilte Selbstbezeichnung „*Wampar*“.

Die Einbindung des Ethnologen könnte in manchen Situationen sogar als „natürliches Experiment“ bezeichnet werden, bei dem Beziehungen und Regeln erst durch Regelverstöße deutlich werden. Die tatsächliche Gestaltung verwandtschaftlicher Beziehungen – gegenseitige Hilfe, die Regelung von Konflikten oder auch verwendete Anrede- und Bezugsformen – werden so in ihrer Praxis erlebt und für den Ethnologen versteh- und nachvollziehbar. Dem zugrunde liegt die Annahme, dass „Kultur“ ein Prozess ist und im Alltag immer wieder neu verhandelt wird: Es kann ganz unterschiedliche Meinungen darüber geben, was richtig ist (vgl. Beer 2011). Das Mithören alltäglicher Konversationen – die Art und Weise, wie etwa eine Person eine andere anspricht oder über sie spricht – trägt deshalb zum Verständnis sich wandelnder Termini, Modelle, Kategorien und Bedeutungen von Verwandtschaft bei. Die systematische und teilnehmende Beobachtung „natürlicher“ Situationen spielt also neben der Befragung eine zentrale Rolle, da auch nicht-sprachliche Möglichkeiten der Repräsentation verwandtschaftlicher Kategorien, Beziehungen und Netzwerke – etwa Zeichnungen oder Gesten (Conklin 1969 [1964]; Enfield 2005) – berücksichtigt werden können. Zensusdaten, Lebensgeschichten, Netzwerkdaten, schriftlichen Dokumenten und Archivmaterial ermöglicht die Einbindung weiterer Informationen, um die Praxis des Aushandelns, die Dynamiken und Grenzen verwandtschaftlicher Beziehungen besser zu verstehen (Beispiele in Alber et al. 2010). So erleichterte in meiner Forschung etwa die Verwendung von Zeichnungen die Befragung von Kindern. Zudem bot dies den Befragten die Möglichkeit, eigene Ausdrucksformen zu finden.²

Für die Analyse von Netzwerken ist insbesondere die Kombination der Aufnahme genealogischer Daten mit der Erhebung eines ethnographischen Zensus von Bedeutung (Pauli 2008): Die genealogische Methode stellt ein systematisches Verfahren dar, mit dessen Hilfe zunächst Kenntnisse der Verwandtschaft einer einzelnen Person, deren Beziehungen und Bezeichnungen für Verwandte erhoben werden (Fischer 1996). In der Untersuchung transkultureller Netzwerke bei den Wampar stand deshalb nicht im Vordergrund, den kleinsten gemeinsamen Nenner eines „korrekten“ bzw. widerspruchsfrei geltenden abstrakten Systems herauszufinden, sondern vielmehr den Wandel konkreter verwandtschaftlicher Kategorien und Be-

² Zur Erstellung und Auswertung von etwa Netzwerkkarten vgl. etwa Herz/Gamper, Haselmair sowie Hauck/Schiffer in diesem Band

ziehungen zu untersuchen. So wurden beispielsweise Unterschiede im Gebrauch von Terminologien und Anredeformen je nach Geschlecht, Alter, Ausbildung und Status deutlich, die heutzutage aus der Verwandtschaftsethnologie nicht mehr wegzudenken sind. Für die vorliegende Studie standen Erhebungen der Wampar-Terminologie bezogen auf die 1960er und 70er Jahre (Fischer 1975) zur Verfügung. Darauf aufbauend konnte ich untersuchen, inwieweit diese Terminologie im Alltag benutzt wird, Sprachen gemischt oder statt Bezugs- und Anredeformen Namen oder Herkunftsorte verwendet werden. Dafür habe ich etwa Kinder im Alter von acht bis zwölf Jahren in den drei klassischen Schritten befragt: 1. „Wer hat Dich geboren?“, 2. „Wie nennst Du diese Person?“, 3. „Wie sprichst Du sie an?“³ Aufbauend auf den seit den 1950er Jahren von Fischer erhobenen Zensusdaten⁴ wiederholte ich den ethnographischen Zensus in den Jahren 1999/2000, 2004 und 2009 auf dem Gebiet des Dorfes Gabsongkeg. Bei der Zenserhebung wurden Standardfragen jeweils entsprechend der Forschungsfrage ergänzt, etwa nach Ausbildung, Arbeit/Beruf, Dauer des Aufenthaltes und Rolle im Haushalt (adoptiertes Kind, Arbeiter, Besucher).

Durch die Kombination der genealogischen Methode und des ethnographischen Zensus eruierte ich z.B. Haushaltsmitglieder, die erst im Verlauf des langen „Mitlebens“ im Haushalt zu Verwandten wurden. So geschieht das „Verwandt-Machen“ (in der englischsprachigen Literatur *kinning* oder *doing kinship*) bei den Wampar vor allem im Zusammenleben und im Haushalt. Der Haushalt ist damit die zentrale soziale Einheit, in welcher der Vollzug eines großen Teils des Alltagslebens geschieht. Dies verdeutlicht ein nicht sehr häufiger, aber für das Verständnis dessen, was Wampar-Sein und Verwandt-Sein bedeutet, wichtiger Fall: Ein junger Mann, den ein Missionsgehilfe der Wampar als Kind vom Watut mitgebracht hatte und der aufgrund seines Geburtsortes als Fremder (auf Wampar *ngaeng yaner*) hätte eingestuft werden können und keine durch Abstammung oder Geburt hergestellten Beziehungen zum Haushalt hatte, wurde beispielsweise durch das Aufziehen in einem Wampar-Haushalt zu einem „Wampar“. Bei der Aufnahme einer klassischen Genealogie mit einem der Haushaltsmitglieder

³ Die Ergebnisse der Analyse dieser Fallbeispiele können hier aus Platzgründen nicht weiter ausgeführt werden.

⁴ Hierunter fallen historische Quellen, Genealogien und Zensus-Daten (Fischer 1975a, 1975b; 1978; 1992, 2000, 2002).

wäre er nicht erfasst worden. Seine spätere Ehe mit einer Wampar-Frau ist aus Sicht der meisten Wampar somit keine „interethnische Ehe“. Der Fall dieses *yaner* bzw. Wampar-Mannes führte jedoch weiter: Nach Scheidung von seiner Wampar-Frau verließ er das Siedlungsgebiet und ging ins Hochland. Die Beurteilung seiner „Wampariness“ wandelte sich. Dies geschah vor allem, nachdem ein Sohn aus zweiter Ehe, die er im Hochland geschlossen hatte, im Dorf zu Besuch war und im Anschluss an eine Sauferei einen jungen Wampar erstach. Viele Wampar – unter anderem auch solche, die seine „Verwandten“ waren – distanzieren sich. Das Lösen verwandtschaftlicher Beziehungen (*de-kinning*) spielt also in diesem Fall ebenfalls eine Rolle.

Parallel zur wiederholten Befragung aller erreichbaren Personen wurden alle vorhandenen Quellen und Dokumente (auch Bilder, Schriftstücke, Tonaufnahmen) ausgewertet. Von Anfang Mai bis Ende Juli 2009 nahm ich darüber hinaus in 84 Fällen sämtliche bei *village, full* bzw. *district court*-Sitzungen verhandelten Konflikte auf.⁵ Bei einigen waren interethnische Ehepaare sowie deren Verwandte beteiligt. Vom *magistrate*, der eine solche Sitzung leitet, wurden alle beteiligten Personen befragt. So erhielt ich Schilderungen derselben Situationen, zu denen ich bereits Interviews geführt hatte, aus einer anderen Perspektive und in einem anderen Kontext. Weitere Situationen, die für die Analyse verwandtschaftlicher Netzwerke von Bedeutung sind, waren kirchliche Mediationen bei Konflikten, die Übergabe von Brautpreisen, die Ausrichtung von Totenfeiern und *fund raising parties* für Schulgeld, bei denen verwandtschaftliche Beziehungen mobilisiert wurden.

5 Die Verfassung von Papua New Guinea sieht seit 1975 sogenannte *Village Courts* vor. Dies sind „courts intended to deal with matters primarily by reference to custom or in accordance with customary procedure, or both“ (Independent State of Papua New Guinea 1975: Constitution, section 172). Zu *Village Courts* in Port Moresby siehe Goddard 2004.

3. TRANSETHNISCHE NETZWERKE DER WAMPAR – EIN BEISPIEL

Ethnische Grenzen überschreitende, transkulturelle verwandtschaftliche Netzwerke entstehen vor allem durch Heiraten zwischen Angehörigen verschiedener ethnischer Gruppen PNGs (Beer 2006), aber auch durch Freundschaften, Arbeits- und Handelsbeziehungen (Beer 2008, 2010) sowie durch Adoptionen und Pflegschaften. Vorkolonial spielten bereits Tauschbeziehungen und Kriege zwischen benachbarten Gruppen eine wichtige Rolle. Während der Kolonialzeit waren es in erster Linie Mission und Plantagenarbeit, die (fast ausschließlich männliche) Angehörige verschiedener – auch nicht-benachbarter – Ethnien miteinander in Kontakt brachten. Heute sind die Städte und dort vor allem Märkte Orte des Kennenlernens. Aber auch die Ausbildung (*high schools*, meist *boarding schools*, *colleges*, Universitäten und *vocational courses*), Freizeitangebote für Jugendliche von Schulen oder Kirchen, Sportveranstaltungen, größere Konzerte, Show- oder Messeveranstaltungen (z.B. die *Morobe Show* in Lae) sind wichtige Institutionen und Gelegenheiten, bei denen sich junge Leute aus verschiedenen Landesteilen kennenlernen.

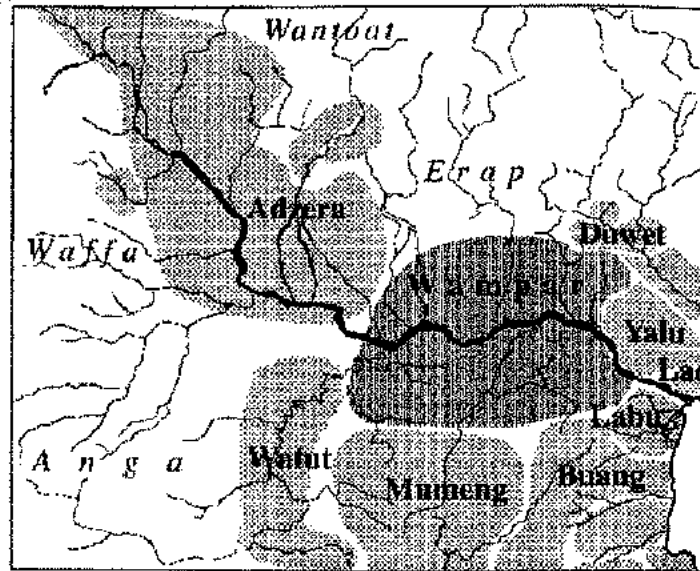
3.1 Beziehungen zwischen Wampar und Adzera

Im Zeitraum zwischen einem ersten Regierungszensus von 1954 und eigenen Zensusaufnahmen bei der letzten Feldforschung 2009 konnten Informationen über 538 Ehen⁶ erhoben werden, an denen Wampar aus dem Dorf Gabsongkeg beteiligt waren.⁷ Im Folgenden stelle ich ein Fallbeispiel für

6 In 295 interethnischen Ehen wird der Ehemann als Wampar klassifiziert in 243 die Frau. Ehen zwischen Wampar-Frauen und Nicht-Wampar-Männern haben erst seit den 1970er Jahren stark zugenommen. In der Zeit zwischen 1915 und 1970 sind von 32 Ehen 14 Ehen mit Nicht-Wampar-Männern dokumentiert. Diese Ehepaare verließen allerdings das Gebiet des Dorfes Gabsongkeg, da die Frauen dort keine Landrechte hatten und die patrilineare Ideologie bei der Weitergabe von Land zu dieser Zeit noch sehr viel stärker zum Ausdruck kam.

7 Eingeschlossen sind Informationen über Ehepaare, die das Dorf verlassen haben – auch wenn diese unvollständiger sind als Daten über verbliebene Paare –, und

Abbildung 1: Wampar und benachbarte Sprachgruppen
(fett: austronesische, kursiv: papuanische Sprachen)



Quelle: nach Fischer 2000: 312

interethnische Heiraten zwischen Wampar und Adzera über mehrere Generationen und die daraus entstandenen Netzwerke ausführlicher dar. Im Zentrum stehen die Fragen: Wie wurden die Netzwerke geknüpft und was ist Gegenstand der Beziehungen? Dabei bette ich die Darstellung des Gesamtnetzwerkes in die Ergebnisse der Erhebungen zu weiteren interethnischen Ehen ein.

Adzera, die direkten Nachbarn der Wampar flussauf, sind die ethnische Gruppe, mit der zwischen 1910 und 2009 die meisten interethnischen Ehen geschlossen wurden. Die Verteilung ist genderabhängig: Von den 100 Ehen wurden 70 mit Adzera-Frauen, 30 mit Adzera-Männern geschlossen. Von

nicht mehr existierende Ehen. Der Zeitraum umfasst 94 Jahre: Die erste dokumentierte Ehe wurde 1915 zwischen einer Yalu-Frau und einem Wampar geschlossen; die letzten 20 aufgenommenen Heiraten sind aus der ersten Hälfte des Jahres 2009, mit zum Teil noch recht unklarem Status.

letzteren 30 Adzera-Wampar-Paaren leb(t)en allerdings nur 15 auf dem Gebiet von Gabsongkeg, während von Wampar-Adzera-Paaren nur eines nicht in Gabsongkeg lebte. Dies hängt mit jeweiligen Landrechten zusammen, die in beiden Gesellschaften patrilinear weitergegeben werden. Der Grund, warum überhaupt 15 von 30 Adzera-Wampar-Paaren auf dem Land Gabsongkegs blieben, liegt daher zum Einen an der Trockenheit im Adzera-Gebiet, zum Anderen an der besseren Anbindung der Wampar-Dörfer an die Stadt und damit dem Zugang zu medizinischer Versorgung, Schulen, Märkten und Konsummöglichkeiten. Allerdings haben viele dieser Paare eher einen „doppelten Wohnsitz“. Der Ehemann bearbeitet mit seiner Frau und Verwandten vor Ort weiterhin Gärten auf dem Siedlungsgebiet der Adzera und die Eheleute pendeln zwischen beiden Siedlungsgebieten.

Transkulturelle verwandtschaftliche Netzwerke zwischen Adzera und Wampar zeigen das von Barth beschriebene Prinzip, wonach ethnische Gruppen als Ergebnis von Praktiken wechselseitiger Grenzziehung verstanden werden können. Die Grenze zwischen ihnen ist relational: Sie existiert dadurch, dass sie auf beiden Seiten als solche wahrgenommen wird, und basiert sowohl auf Unterschieden und Interaktionsblockaden zwischen den beteiligten sozialen Einheiten als auch auf Grenzüberschreitungen, in diesem Fall mehrheitlich hypergamer interethnischer Ehen, also Heiraten, in denen die Frauen in eine sozioökonomisch besser positionierte soziale Gruppe „hinauf heiraten“.

Die interethnischen Beziehungen zwischen Adzera und Wampar sind durch die unterschiedliche ökonomische Situation der beiden Gruppen charakterisiert: So siedeln Adzera weiter entfernt von der Küste als die Wampar, bekamen später Zugang zu Ausbildungsmöglichkeiten und verfügen über einen weniger leichten Zugang zur Stadt. Auch einige neue wirtschaftliche Möglichkeiten – etwa die Hühneraufzucht für eine große Firma – bleiben ihnen verschlossen, zumal in ihrem Siedlungsgebiet eher Wassermangel herrscht. Wampar und Adzera haben daher seit jeher Tauschbeziehungen untereinander gehalten. So wurde etwa die bei den Wampar besser wachsenden Betelnüsse gegen Tontöpfe der Adzera getauscht, die auf bessere Tonvorkommen in ihrem Gebiet zurückgreifen können. Beide Gruppen haben patrilinear organisierte Verwandtschaftssysteme und das Ideal klanexogamer Ehen sowie die Regel, dass Frauen mit der Heirat bei der Verwandtschaftsgruppe des Ehemannes leben. Zusammen mit der wirtschaftlichen Überlegenheit der Wampar sind dies gute Bedingungen für hyperga-

me Ehen, bei denen die Adzera-Familien von den Wampar jeweils höhere Brautpreise fordern konnten als innerhalb der eigenen ethnischen Gruppe. Wampar-Männer konnten junge Adzera-Frauen in manchen Fällen als Zweit-Frauen in ihren Haushalt aufnehmen. Dies geschah trotz der frühen Christianisierung beider Gruppen.⁸

Das häufige Vorkommen von Zauberei ist neben der angeblichen „Rückständigkeit“ ein weiteres Merkmal der Adzera, das von den Wampar betont wird. Adzera werden also einerseits als den Wampar wirtschaftlich unterlegen und weniger gebildet beschrieben, gleichzeitig hat man aber auch ein wenig Angst vor ihnen. In der Vergangenheit sind mehrere Wampar-Männer (u.a. Pupaafin-Marieki aus dem hier beschriebenen Netzwerk) zu Heilern geworden. Viele Wampar nehmen an, dass Adzera-Frauen ihren Wampar-Ehemännern Kenntnisse und Fähigkeiten über *sangguma* (einen in PNG üblichen Schadenszauber) vermittelt haben und sie dadurch in der Lage sind, die Auswirkungen dieses Zaubers – also sonst unerklärliche psychische und physische Erkrankungen – zu heilen. Somit ist die Institution des Heilers bei den Wampar in mehreren Fällen an die verwandtschaftlichen Beziehungen zu den Adzera geknüpft.

8 Laut Hartmut Holzknecht, der Adzera- mit Wampar-Gruppen (Dzifasing, Taran) am mittleren Markham vergleicht, sollen Adzera – anders als Wampar – Klanendogamie, kombiniert mit Dorfexogamie praktiziert haben (Holzknecht 1974: 27). Die patrilineare Ideologie sei strikter als bei den Wampar und schränke Landnutzungsrechte stärker ein. Die Böden seien fruchtbarer, dafür der Wasserstand deutlich niedriger als im Wampar-Gebiet. Die höhere Bevölkerungsdichte nennt Holzknecht als Grund für striktere Zugangsrechte zu Land. Die wenigen bei den Wampar eingetragenen Adzera-Männer, die auf dem Land ihrer Abstammungsgruppe Gärten bekommen, pendeln deshalb zwischen beiden Siedlungsgebieten, um durch regelmäßige Besuche ihre Verwandtschaftsbeziehungen bei den Adzera und daraus entstehende Nutzungsansprüche zu bewahren. Die von Holzknecht beschriebene höhere Fruchtbarkeit der Böden leuchtet jedoch nicht ganz ein; auch die Quelle zu Aussagen über die Bodenqualität ist unklar. Im Wampar-Gebiet gibt es mehr Galeriewälder, während den Adzera vor allem große Grasflächen zur Verfügung stehen.

3.2 Fallbeispiel: Netzwerke transkultureller Verwandtschaft

Im Folgenden geht es um interethnische Ehen zwischen Adzera und Wampar, wobei die Mehrheit der Ehen zwischen Adzera-Frauen und Wampar-Männern geschlossen wird. In Zentrum steht ein Netzwerk⁹, das auf eine frühe Ehe zwischen Tate-Boasa¹⁰, einem Wampar-Mann, und Gimingo, einer Adzera-Frau, zurückgeht. Diese Ehe ist typisch für frühe Ehen von Wampar-Männern mit Frauen aus benachbarten Gruppen, die bei den Wampar lebten. Wampar waren bereits Ende des 19. Jahrhunderts kontaktiert und Anfang des 20. Jahrhunderts missioniert worden. Sie arbeiteten deshalb im Vergleich zu Bevölkerungen, die weiter von der Küste und kolonialen Zentren entfernt siedelten, relativ früh für die Kolonialverwaltung, Mission und ausländische Firmen. Tate-Boasa beispielsweise war Straßenarbeiter, angestellt bei einer australischen Firma und beteiligt an der Asphaltierung des *highways*, der ins Hochland PNGs führt. In erster Ehe war er mit einer Wampar-Frau verheiratet gewesen, von der er sich 1961 trennte. Bei den Bauarbeiten auf dem Gebiet der Adzera (s. Abbildung 1) entstanden Kontakte zur lokalen Bevölkerung. So lernte er 1963 bei den Adzera Gimingo, seine zweite Frau, kennen. Ihre Familie drängte sie zur Ehe mit Tate-Boasa und trotz des großen Altersunterschiedes von zwölf Jahren war sie mit der Heirat einverstanden.

9 Die für das Fallbeispiel relevanten Personen sind mit der weiteren Verwandtschaft des Haushaltes verbunden, in dem ich seit 1997 bei meinen Feldforschungen lebe. Wichtig zur Einschätzung und Einordnung dieser Informationen ist, dass ich mit vielen der an diesen Netzwerken beteiligten Personen einen großen Teil des Alltags verbracht habe, zu dem etwa folgende Tätigkeiten gehörten: Gemeinsame Vorbereitungen für Feiern (Bananenschälen, Kochen, Diskussionen wer eingeladen ist, werden soll und kommt), Gespräche und Betelkauen in vielen Situationen des Wartens auf etwas, Fahrten in die Stadt und gemeinsame Einkäufe, Marktbesuche, Wäsche-Waschen und Baden mit den Frauen, Aufräumen und Saubermachen des Haushaltes, Zeitvertreib an regnerischen Tagen oder Freizeitvergnügen.

10 Alle Personen-Namen sind anonymisiert, die anonymisierten Formen entsprechen jeweils üblichen vorchristlichen, christlichen und modernen „Schulnamen“ sowie selbst gewählten Spitznamen.

Im darauf folgenden Jahr organisierte Tate-Boasa eine Party bei seinen Schwiegerv Verwandten und nahm dazu die *string band* seines Dorfes mit. Bei dieser Gelegenheit lernten die beiden jungen Männer Pupuafin-Marieki und Poatra-Eneadz ihre Frauen kennen. Beide Männer gehören derselben *Sagaseg* (Klan) an und sind über ihre Groß- bzw. Urgroßväter miteinander verwandt. Marieki war zum Zeitpunkt der Heirat achtzehn und Poatra-Eneadz fünfzehn Jahre alt. Ihre Adzera-Partnerinnen waren entsprechend der Wampar-Norm zwei bzw. ein Jahr jünger. Die beiden Frauen sind ebenfalls miteinander verwandte Kusinen. Nach der Party kamen die beiden jungen Adzera-Frauen nach Gabsongkeg und ein Treffen zwischen ihren Verwandten und den wichtigsten Männern des Dorfes (den Kirchen-Ältesten und einflussreichen Mitgliedern der jeweiligen patrilinearen Verwandtschaftsgruppen der jungen Männer) wurde vereinbart. Bei diesem Treffen wurde der Brautpreis auf jeweils 150 Kina festgelegt und die Modalitäten der Übergabe besprochen.

Weitere Ehen zwischen Verwandten von Gimingo und Kindern von Tate-Boasa, Pupuafin-Marieki und Tsafar folgten. Yaeng, ältester Sohn von Tate-Boasa und Gimingo (benannt nach ihrem Vater), heiratete 1988 Erangarang-Christin. Esadeya-Kipi – ein Sohn von Marieki und Yaeng – heiratete 1995 Fafiang, ebenfalls eine Adzera-Frau. Nampudz, ein Wampar aus einer anderen patrilinearen Abstammungsgruppe, heiratete eine weitere Verwandte von Gimingo. Seine Tochter Wantisa-Dio ist heute eine der wenigen Frauen, die mit einem Adzera-Mann verheiratet ist. Sie lebt seit 2005 mit ihrem Mann Bruce entsprechend der patrivilokalen postnuptialen Residenz bei den Adzera.

Wie Zensusaufnahmen zeigen, hielten sich immer wieder auch jüngere unverheiratete Verwandte der eingehetzten Frauen für mehrere Monate in den Wampar-Adzera-Haushalten auf und gingen später wieder in ihre Herkunftsdörfer zurück. Besuche im Herkunftsgebiet, die mehrere Wochen oder sogar Monate dauern können, sind aufgrund der geographischen Nähe unaufwändig und wichtig zur Festigung des sozialen Netzwerkes. Bei großen sozialen Anlässen, bei denen viele Menschen zusammenkommen und mehrere Tage zusammen verbringen, sind sie wichtige Gelegenheiten für das Kennenlernen neuer Paare. Auch Besuche von mit Wampar verheiraten Adzera-Frauen zusammen mit den Kindern bei ihren Herkunftsfamilien gehören zur Normalität: Sie finden sowohl bei besonderen Gelegenheiten

Tabelle 1: Heiraten zwischen Wampar und Adzera innerhalb eines verwandtschaftlichen Netzwerkes

Name, Geburtsjahr	Heirat	Brautpreis in Kina	Beziehung	Ort
Tate-Boasa *1933 Gimingo *1945	1963	100		Gabsongkeg
Pupuafin-Marieki *1946 Yaeng *1948	1964	150	Verwandte von Gimingo	Gabsongkeg
Poatra-Eneadz *1949 Yaorasi *1950	1964	150	Verwandte von Gimingo	Gabsongkeg
Nampudz *1955 Gimingo	1982	350	Gimingo verwandt mit Erangarang	Gabsongkeg
Yaeng *1965 †1998 Erangarang-Christin	1988	400	Sohn von Tate-Boasa, Namengeber ist Gimingos Vater	Gabsongkeg, nach Tod des Mannes zunächst mit drei Söhnen zurück zu Adzera, Konflikte um Landrechte
Esadeya-Kipi *1968 Fafiang	1995	2000	Sohn von Pupuafin-Marieki	Gabsongkeg
Bruce Wantisa-Dio *1987	2005	?	Tochter von Nampudz	> leben bei Adzera

Quelle: Eigene Darstellung

wie längeren gemeinsamen Festen (Totenfeiern, Brautpreisübergaben, nach der Geburt eines Kindes, Weihnachten) als auch ohne besondere soziale Anlässe statt.

Bei den Adzera wurde und wird möglichst kurz nach der Heirat ein Brautpreis gezahlt; Tate-Boasas Familie etwa soll für Gimingo Anfang der 60er Jahre 100 Kina gegeben haben. Für heutige Verhältnisse ist das wenig. Bezogen auf den Brautpreis bei Heiraten zwischen Adzera und Wampar zeigt sich in den letzten fünfzig Jahren eine deutliche Veränderung, die mit der Verfügbarkeit von Lohnarbeit einherging. Die Spanne reicht von 100

bzw. 150 Kina, die zusammen mit einem großen Brautpreis-Schwein und Bananen übergeben wurden, bis hin zu Brautpreisen, die 2009 zwischen 2.000 und 3.000 Kina lagen. Die Diskussion der Zahlungsmodalitäten dieser großen Summen erfordert heute in vielen Fällen eine Reihe von Verhandlungen bei den *village court*-Sitzungen. Das gemeinsame Essen anlässlich der Übergabe des Brautpreises gerät dabei zunehmend in den Hintergrund. Vor allem von Seiten der Wampar wird betont, dass bei den Adzera die reine Geldgier hinter den Heiraten und Brautpreisforderungen stehe. Dennoch sind Heiraten und die Übergabe von Brautpreisen in den Beziehungen zwischen Adzera und Wampar weiterhin fester Bestandteil eines Tauschsystems, ähnlich wie in anderen Gebieten PNGs (Dan Jorgensen 1993: 59). Sie gelten als wichtige Transaktionen innerhalb eines stabilen, ethnische Grenzen überschreitenden Systems mit eigenen Regeln für Heiratstransaktionen und der Verkettung von Heiraten, Transaktionen und Generationen.

Dass Brautpreise Aspekte von Gabe und Geldwert vereinen, vermindert nicht ihre Bedeutung für die Festigung von Beziehungen auf verschiedenen Ebenen. So spielt auch die Namensvergabe an Kinder eine bedeutende Rolle bei der Netzwerknüpfung. Die Namengebung der Adzera ähnelt derjenigen der Wampar: Konträr zur patrilinearen Ideologie werden hier Namen von der mütterlichen Seite weitergegeben:

„All people now have at least two names – a village name and a Christian name. The village name is given just after birth by a relative, usually mother's brother or mother's brother's wife. The name given is often that of an ancestor, or a relative, and all names have meanings in the language. If the person whose name is given is still living, then a namesake relationship is thus set up. This is a quasi-kinship relationship, and entails frequent gift-giving from older to younger. This village name can never be spoken by anyone in the category of in-law“ (S. Holzknecht 1995: 937).

Das verdeutlicht, dass die Weitergabe von Namen in interethnischen Ehen, auch wenn Adzera-Frauen bei Wampar leben, durch Namenspatenschaften unterstützende Beziehungen („*strong ties*“) herstellen und/oder betonen

können.¹¹ Im Beispiel der verwandtschaftlichen Netzwerke zwischen Wampar und Adzera hat etwa Gimingo ihren Sohn Yaeng nach ihrem eigenen Vater benannt und damit eine *Nemsek*-Beziehung zu ihrer Herkunftsfamilie hergestellt (vgl. hierzu Unterkap. 4.1). Auch wenn Yaeng nach Vorstellungen der Adzera, in ihrem Gebiet keine Landrechte hat, sondern diese durch seinen Wampar-Vater erhält, kann er dennoch eher mit Unterstützung durch den Vater seiner Mutter rechnen.

Heiratsbeziehungen innerhalb interethnischer Netzwerke gibt es bei den Wampar bereits seit rund hundert Jahren. Heute bestehen solche etablierten Heiratssysteme neben Ehen, die nicht in bereits bestehende Netzwerke eingebunden sind und um die es im folgenden Abschnitt geht.

4. SOZIALE BEZIEHUNGEN IN TRANSETHNISCHEN VERWANDTSCHAFTLICHER NETZWERKEN

An dem dargestellten Fallbeispiel wie an weiteren interethnischen Heiraten bei den Wampar wurde deutlich, welche vielfältigen Handlungsoptionen hinsichtlich Partnerwahl, Wahl des Wohnortes und Umgang mit der jeweiligen Verwandtschaft allen beteiligten Personen heutzutage zur Verfügung stehen. Am Anfang trans- und multiethnischer Netzwerke stehen individuelle Beziehungsentscheidungen in Schule und Ausbildung, am Arbeitsplatz, bei Aktivitäten der Kirche oder Freizeitaktivitäten. Migrationsentscheidungen, vor allem aber auch Heiraten (die teilweise aus ersteren resultieren), sind sowohl individuelle Entscheidungen als auch Entscheidungen, die durch Werte und Normen sowie andere frühere Entscheidungen eingeschränkt oder erleichtert werden und damit in ihrer Wahrscheinlichkeit vorhersagbar sind. Paare siedeln meist zeitweise neolokal oder patriuxorilokal, was der postnuptialen Wohnfolgeregelung in den meisten Gebieten widerspricht. Aber auch hier entstehen Netzwerke, über deren Beziehungen wichtige Ressourcen ausgetauscht werden: Es handelt sich etwa um den Zugang zu Arbeit in der Stadt, finanzielle Unterstützung, Hilfe bei der Pflege von Kindern, Alten oder Kranken sowie mögliche Unterkünfte in der

¹¹ Zur Namengebung, der *agency* von Kindern bei der Verwendung von Namen sowie zu Namen und Identitäten in transkulturellen Familien siehe vor allem die Ergebnisse der Forschungen von Doris Bacalzo Schwörer (2011).

Stadt, also Leistungen, die vom Verhalten anderer Personen und damit auch von der Struktur des Netzwerkes abhängig sind.

In Ehe-Entscheidungen ist in PNG der Trend zu christlichen und durch Medien geprägten Vorstellungen von romantischer Liebe (vgl. Wardlow 2006, Rosi und Zimmer-Tamakoshi 1993) und individuellen Entscheidungen zu beobachten. Wie Marksbury (1993: 9) schon Anfang der 90er Jahre zusammenfasste: „[M]arriage in transition in Oceania shows a decreasing significance placed upon *who a potential mate is* (kin-oriented considerations) and an increasing significance placed upon *what a potential mate does or can do within the context of a cash economy*“ (Hervorhebung i. Orig.). Das heißt jedoch nicht, dass sich die Bedeutung der durch Ehen hergestellten verwandtschaftlichen Netzwerke grundsätzlich verändert oder verringert. Auch im städtischen Kontext spielen verwandtschaftliche Beziehungen eine wichtige Rolle, da die Beziehungen in die Dörfer nicht abreißen: Häufige Besuche und die Erwartung meist finanzieller Unterstützung tragen dazu bei, dass Verwandtschaftsnetzwerke von großer Bedeutung bleiben (Hermkens 2008: 156). Neue Beziehungsnetzwerke, Freundschaften, Kirchengruppen oder andere Zugehörigkeiten machen diese nicht überflüssig. Ferner werden, um steigende Brautpreise sowie Schulgelder begleichen zu können, soziale Beziehungen mobilisiert.

Trotz ähnlicher werdenden Vorstellungen von romantischer Liebe und neuen Kriterien bei der Partnerwahl, gibt es jedoch nach wie vor ältere geschlechtsspezifische Erwartungen an ideale Heiratspartner bei Eltern und Schwiegereltern. Durch diese Mischung bestehen auch Geschlechterunterschiede in den Vorstellungen von partnerschaftlichem Verhalten, Ausbildung, Einkommen und Beruf fort (vgl. Rosi und Zimmer-Tamakoshi 1993). Daneben versuchen inzwischen auch christliche Kirchen, Nichtregierungsorganisationen und Vereinigungen Frauen zu unterstützen. Eine Reihe von Veränderungen in Wertvorstellungen und Normen könnten daher eher Frauen zugute kommen. Dies bedeutet neue Spannungen und Konflikte in Geschlechterbeziehungen.

4.1 Zur Herstellungspraxis von transethnischen Verwandtschaftsbeziehungen

Im Folgenden fasse ich die wichtigsten Aspekte der Herstellung von transethnischen verwandtschaftlichen Beziehungen durch interethnische Heira-

ten sowie die Inhalte der Beziehung, durch die solche Netzwerke entstehen bzw. gefestigt werden, zusammen. Dazu gehören der Prozess der Heirat, die Übergabe von Brautpreisen, *nemsek*-Beziehungen (Namenspatenschaften) für Kinder des Paares, die Beziehungen betonen, Verwandten-„Besuche“, das zeitweilige Zusammenleben in einem Haushalt, gemeinsame Feiern sowie die Pflege von Kindern, Kranken und Alten.

Lernen sich Partner kennen und wünschen eine längere Beziehung, besteht der erste Schritt darin, dass die Beziehung zu einer Angelegenheit des persönlichen Netzwerkes, der Freunde, Verwandten und Nachbarn wird. Die Eltern eines oder beider Partner erfahren (gewollt oder ungewollt) davon: Sie sind damit einverstanden oder auch nicht. Nun beginnen informelle Gespräche über Vor- und Nachteile des potenziellen (Ehe-)Partners, das bis dahin Geschehene und mögliche weitere Entwicklungen. Solche Gespräche können sich über mehrere Monate hinziehen. Ist die Frau bereits schwanger oder gibt es andere Anlässe zu Konflikten und einer ablehnenden Haltung der Eltern, gibt es verschiedene Wege, Lösungen zu finden. Die Kirchenältesten können vermitteln, die Beziehung kann auf einer Dorfversammlung¹² diskutiert oder wird beim *Village Court* verhandelt werden. Ein anderer häufiger Aufschub bzw. sogar die Lösung eines Problems durch zeitlichen Abstand besteht darin, dass die Partner für begrenzte Zeit im Siedlungsgebiet des Nicht-Wampar-Partners oder bei Verwandten an einem dritten Ort (etwa in der Stadt) leben, bis sich die Wogen geglättet haben. Auch in diesem Fall erweitert sich das transethnische Netzwerk des Paares durch Zusammenleben und Unterstützung an einem der Herkunftsorte oder bei Verwandten in der Stadt.

Der nächste Schritt zur Anerkennung einer Beziehung ist ein Treffen zwischen den Schwiegerverwandten. Ist ohnehin eine positive Haltung vorhanden oder eine Einigung bereits fortgeschritten, findet ein solches Treffen bei einem gemeinsamen Essen statt. Dabei kann, aber muss noch nicht, über einen Brautpreis gesprochen werden. Auch eine spätere kirchliche

12 Dorfversammlungen bzw. -ausprachen wurden von der Mission eingeführt und fanden in den 70er Jahren bis 2005 regelmäßig an Freitagabenden statt (daher der Wampar-Name *dzob a gom renan*, „Freitagsgespräch“). Heute finden sie seltener statt, und viele Personen ziehen die *Village Courts* vor, weil dort eventuell mit einer Kompensationszahlung in Form von Geld gerechnet werden kann.

Trauung kann, aber muss nicht Thema sein. Diese weiteren Schritte können im Abstand von Monaten oder Jahren erfolgen. Ein genauer Zeitpunkt der Heirat nach westlichem Verständnis war und ist bei den Wampar nicht festzulegen. Es handelt sich vielmehr um einen Prozess der Festigung und sozialen Anerkennung einer Beziehung mit entsprechenden Schritten.

Traditionell wurde bei den Wampar ein „Brautpreis“ übergeben, wenn schon ein bis zwei Kinder geboren waren. Die Verwandtschaft des Mannes sammelte für den Brautpreis und es fand eine Übergabe von Kokosnüssen, Bananen, einem möglichst großen Schwein und Geld in einer öffentlichen Zeremonie statt. Diese Übergabe wird *ram faroran*, übersetzt etwa „die Verbindung“ (*afaro*, „ich verbinde, verknüpfe“), genannt. Die überreichten Dinge werden *boantob*, „Wertsachen“, genannt, in neuerer Zeit ist auch von *raberan moanton*, „Frau kaufen“, die Rede, vermutlich weil in PNG Geld als Bestandteil des Brautpreises eine immer wichtigere Rolle spielt. Bei der Zeremonie schütteln Verwandte des Mannes und der Frau sich jeweils die Hände und die Frau „verabschiedet“ sich weinend von den eigenen Verwandten. Jetzt erst wird die Ehe als „richtig“ verstanden. In neuerer Zeit gibt es aber auch Gegengaben: Verwandte der Frau übergeben ebenfalls Nahrungsmittel, außerdem Töpfe, Netzaschen und Messer als eine Art Aussteuer. Marilyn Strathern (1988) kritisierte in ihren frühen Arbeiten, dass Frauen als „Gegenstand“ von Heiratstransaktionen dargestellt wurden. Sie machte auch deutlich, dass Frauen mit der Heirat nicht völlig „die Seite wechseln“, sondern sogar starke Beziehungen zu ihren Herkunftsfamilien bewahren können. Dass Frauen deshalb trotz bestehender *gender inequality* Handlungsoptionen haben und damit nicht nur Gegenstand sind, trifft heute mehr noch als vor fünfzig Jahren zu. Das drückt sich etwa auch darin aus, dass mehr Frauen sehr viel später heiraten oder (vor allem in den Städten oder semiurbanen Gebieten) die meiste Zeit ihres Lebens als *single* verbringen (vgl. Rosi und Zimmer-Tamakoshi 1993).

Meine Analyse von Heiratstransaktionen zeigt, dass Entscheidungen über Brautpreise alle Beteiligten auch bezüglich dessen positionieren, was heute als „modern“ gilt.¹³ So sind Entscheidungen hinsichtlich Zeitpunkt, Zahlung bzw. Nicht-Zahlung oder Höhe von Heiratstransaktionen heutzutage individueller und schwieriger als früher, wobei auch die starke Au-

13 Zum Wunsch „modern“ zu sein und den damit verbundenen Konsumwünschen, Sehnsüchten und Bedürfnissen siehe vor allem Holly Wardlow (2002, 2006).

benwirkung bei Brautpreisen eine wichtige Rolle spielt. Der Gegenstand hat sich von der Gabe von Schweinen, Speeren und Schmuck aus Schnecken (1910 bis 1940er Jahre) über Brautpreise, die seit den 1940er Jahren Bargeld enthalten, hin zu hohen Summen verändert, die im 21sten Jahrhundert bei den Wampar bis zu 3.000 Kina betragen können. Dabei muss das Ausbleiben einer Brautpreiszahlung keine negative Beziehung bedeuten, sondern kann im Gegenteil heißen, dass ein beständiger und in die Zukunft gerichteter Austausch höher bewertet wird als eine einmalige Zahlung. In interethnischen Netzwerken kann das Ausbleiben jedoch auch bedeuten, dass Verhandlungen sich entweder sehr lange hinziehen oder dass tatsächlich zwischen den Affinalverwandten Beziehungen gar nicht erst aufgenommen oder aufgrund von Konflikten abgebrochen wurden.

Mit der Geburt von Kindern können durch die Weitergabe von Namen bestimmte Beziehungen in transehnischen verwandtschaftlichen Netzwerken betont und gefestigt werden. Durch die Namengebung werden Beziehungen hergestellt. Dazu gehören sogenannte *nemsek*-Beziehungen. *Nemsek* ist Pidgin, abgeleitet aus dem Englischen *namesake* oder „Namensvetter“, und bezeichnet die Namengebung nach einer befreundeten und/oder sozial höher stehenden Person. 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 ihren Haushalt auf, geben ihnen Geschenke oder tragen später zum Schulgeld bei. Im ersten Fallbeispiel hat etwa Gimingo ihren ersten Sohn nach ihrem Vater Yaeng benannt. Eine solche Namensverbindung kann die Basis für häufigere Besuche, Unterstützung und die Herstellung von sozialer Nähe sein. Gimingos eigener Name wurde an eine Adzera-Verwandte weitergegeben, die später Nampudz geheiratet hat und ebenfalls nach Gabsongkeg kam.

Selbst wenn kaum Interaktion stattfindet, besteht die Vorstellung, zwischen *nemsek* bestehe eine Verbindung, was auch darin begründet ist, dass Namen eine eigene Eigenschaft oder Kraft innewohnt. Daher rührt auch die (heute nicht mehr übliche) Nutzung von Tabunamen in bestimmten verwandtschaftlichen Beziehungen,¹⁴ die frühere Übernahme von Namen getöteter Feinde in kriegerischen Auseinandersetzungen oder die Verwendung von Schutznamen gegen Geister und Zauberei (vgl. Fischer 2000: 44). Aber

14 Affinalverwandte bei den Adzera dürfen etwa die traditionellen Namen ihrer Verwandten nicht nennen (s.o. S. Holzknecht 1995: 937).

auch Freundschaft, Nachbarschaft und Verwandtschaft sind die Basis von Namenweitergabe. Namengebung stellt also ähnlich wie Verwandtschaft eine Möglichkeit sozialer Beziehungen dar, die je nach Lebenssituation und Bedürfnissen genutzt oder vergessen werden kann.

Interethnische Verwandtschaftsnetzwerke werden durch die zunehmende Mobilität der Bevölkerung und die Kommunikationsmöglichkeiten (etwa mit Mobiltelefonen) deutlich geographisch ausgeweitet, bis hin zu nationalen Beziehungsnetzwerken zwischen Angehörigen mehrerer ethnischer Gruppen innerhalb PNGs. Vor allem die Ausbildung an der *elementary school* in vielen Dörfern sowie die weiterführenden *highschools* haben Kontaktmöglichkeiten erweitert. Sie haben aber auch zur Notwendigkeit der Mobilisierung bestehender Unterstützungsnetzwerke geführt: Eine Kleinfamilie allein kann normalerweise nicht das Schulgeld für eines oder mehrere ihrer Kinder aufbringen. Analog zur Nutzung verwandtschaftlicher Beziehungen zur Zahlung von Brautpreisen werden diese heute zur Sammlung von Schulgeldern verwendet. Nach dem Abschluss der Ausbildung sind diese Netzwerke unbedingte Voraussetzung, um entweder Lohnarbeit zu finden (Beziehungen in der Stadt, in bestimmten Firmen) oder um Land zu erhalten, das bearbeitet werden kann – je nach Verwandtschaftssystem nach Herkunft vom Vater, von der Mutter oder lokal etablierten Gewohnheitsrechten. „A manager must appoint on merit but also find jobs for *wan-toks*. As Waiko further remarks, „Many people find it difficult to continue to identify with village society and at the same time become members of modern institutions“ (Waiko 1993, 246)“ (Luker/Monsell-Davis 2010: 91).

Lebenskrisen wie Krankheit, Unfälle, schwierige Geburten oder Todesfälle sind ebenso wichtige Gelegenheiten, anlässlich derer die Netzwerke mobilisiert werden. Verwandte, die in einem *Health Post*, einer Apotheke oder einem Krankenhaus arbeiten bzw. in dessen Nähe wohnen, sind unschätzbare Ressourcen der gegenseitigen Hilfe. Meist werden sie ihrerseits mit Lebensmitteln aus dem Dorf versorgt. Bei Todesfällen werden Tote heute häufig zu ihrem Herkunftsort geflogen, so dass die Verwandten des Ehepartners bzw. der -partnerin, Kollegen und Freunde am Wohnort sowie Eltern und/oder Geschwister am Herkunftsort Abschied nehmen und jeweils Feiern ausrichten können. Bei diesen Feiern sind häufig weitere Verwandte anwesend, sodass transethnische Netzwerke gefestigt und teilweise neue Beziehungen geknüpft werden. So lernten sich einige der von mir befragten interethnischen Ehepaare bei Totenfeiern für Verwandte kennen.

5. FAZIT

In ethnologischen Feldforschungen kann die Erhebung von Beziehungsdaten mit dem Ziel, eine Netzwerkanalyse durchzuführen, im Vordergrund stehen. Dazu gibt es Fragebögen und Vorgehensweisen, die gewährleisten, dass die notwendigen Informationen systematisch erhoben werden und damit später für quantitative Analysen zur Verfügung stehen (s. dazu Schnegg 2008, Schnegg und Lang 2006). In diesem Beitrag wurden verschiedene weitere ethnologische Verfahren dargestellt, mit denen Daten erhoben wurden, die zu einer qualitativen Analyse sozialer Netzwerke herangezogen werden und quantitativ ausgerichtete Analysen ergänzen können. Besonders die Kombination des so erhobenen Datenmaterials macht es möglich, soziale Netzwerke sowie Art und „Inhalte“ der Beziehungen darzustellen. Auf dieser in der Ethnologie üblichen Verschränkung von Verfahren und Daten basiert auch Schneggs Plädoyer (2010), ein Gesamtbild des Netzwerkes zu zeichnen, das einerseits auf individuellen Beziehungsentscheidungen *und* andererseits auf sozialen Strukturen beruht. Er bezeichnet dieses Vorgehen als „ethnographische Netzwerkanalyse“.

Am Beispiel der Wampar konnte gezeigt werden, dass Beziehungen in verwandtschaftlichen Netzwerken nicht an ethnische oder andere soziale Grenzen gebunden sind, sondern diese vielmehr überschreiten. Einzelne Akteure in solchen grenzüberschreitenden Netzwerken handeln die Beziehungen jeweils neu aus und sind damit maßgeblich an Abgrenzungsprozessen beteiligt. Sich daraus ergebende Veränderungen kollektiver Identitäten spielen vor allem in einem noch jungen Nationalstaat wie PNG eine wichtige Rolle. Am Beispiel interethnischer Ehen konnte, insbesondere an Heiratstransaktionen („Brautpreisen“) und Beziehungen zwischen Affinalverwandten, gezeigt werden, wie transethnische soziale Beziehungen geknüpft werden und daraus Netzwerke entstehen, die wiederum Gelegenheiten (Feiern, Besuche etc.) für das Knüpfen weiterer Beziehungen schaffen.

Individuelle Entscheidungen, wie im Fallbeispiel Partnerwahl, Heirat und Ehe zwischen Tate und Gimingo, können Voraussetzungen für weitere Beziehungen und verwandtschaftliche Netzwerke schaffen, die Generationen überspannen. Diese müssen jedoch nicht zur Veränderung von Gruppengrenzen und Identitäten führen. So sind ethnische Hierarchien und die Struktur von Frauengeber- und Fraueannehmer-Gruppen im Beispiel der Wampar-Adzera-Beziehungen über ca. hundert Jahre konstant geblieben.

auch wenn die Zahl der interethnischen Heiraten zugenommen hat. In anderen Fällen können neue gesellschaftliche Strukturen und „Schichten“ entstehen: Bei Ehen zwischen Angehörigen wirtschaftlich besser gestellter Ethnien mit Zugang zu Bildungschancen und politischen Ämtern können verwandtschaftliche Netzwerke entstehen, die neue nationale Eliten bilden.

Verwandtschaftlich organisierte Netzwerke werden, wie Herrmanns (2008) zeigt, in städtischen Kontexten durch andere Formen der Sozialität – in ihrem Beispiel religiöse Frauengruppen – und darauf basierende Netzwerke ergänzt. Verwandtschaftlich basierte Netzwerke – sie müssen keineswegs ethnisch homogen sein – sind jedoch nach wie vor die entscheidenden Beziehungssysteme sowohl in städtischen als auch in semiurbanen Gebieten, in denen Individuen ihre Entscheidungen treffen, Hilfe und Unterstützung erfahren, Konflikte austragen und ihr Alltagsleben organisieren.

LITERATUR

- Alber, Erdmute et al. (Hg.) (2010): *Verwandtschaft Heute. Positionen, Ergebnisse und Perspektiven*, Berlin: Reimer.
- Bacalzo Schwörer, Doris (2011): „Negotiating identity and relatedness: Transcultural socialization and childhood among the Wampar“. *Tsantsa* 16, S. 28-32.
- Barth, Fredrik (1969): „Introduction“. In: ders. (Hg.), *Ethnic groups and boundaries. The social organisation of culture difference*, London: George Allen and Unwin, S. 9-38.
- Beer, Bettina (2006): „Interethnic marriages. Changing rules and shifting boundaries among the Wampar of Papua New Guinea“. In: Barbara Waldis/Reginald Byron (Hg.), *Migration and marriage. Heterogamy and homogamy in a changing world*, Münster: Lit Verlag, S. 20-39.
- Dies. (2008): „Buying betel and selling sex. Contested boundaries, risk milieus, and discourses about HIV/AIDS in the Markham Valley, Papua New Guinea“. In: Leslie Butt/Richard Eves (Hg.), *Making sense of AIDS. Culture, sexuality, and power in Melanesia*, Honolulu: University of Hawaii Press, S. 97-115.
- Dies. (2010): „Interethnische Beziehungen und transkulturelle Verwandtschaft an einem Beispiel aus Papua-Neuguinea“. In: Alber, Erdmute, et al. (Hg.), *Verwandtschaft Heute*, Berlin: Reimer, S. 145-171.
- Dies. (Hg.) (2008): *Methoden ethnologischer Feldforschung*, 2. erweiterte Auflage, Berlin: Reimer.
- Bott, Elizabeth (1971): *Family and social network. Roles, norms, and external relationships in ordinary urban families*, London: Tavistock.
- Conklin, Harold C. (1969 [1964]): „Ethnogenealogical method“. In: Stephen A. Tyler (Hg.), *Cognitive anthropology*, New York: Holt, Rinehart and Winston, S. 93-122.
- Enfield, Nicholas J. (2005): „The body as a cognitive artifact in kinship representations. Hand gesture diagrams by speakers of Lao“. In: *Current Anthropology* 46, 1, S. 51-73.
- Fischer, Hans (1975 a): *Gabsongkeg '71. Verwandtschaft, Siedlung und Landbesitz in einem Dorf in Neuguinea*, München: Klaus Renner.
- Ders. (1975 b): „Namen als ethnographische Daten“. In: *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden* 34, S. 629-654.
- Ders. (1992): *Weisse und Wilde. Erste Kontakte und Anfänge der Mission*, Berlin: Reimer.
- Ders. (1996): *Lehrbuch der Genealogischen Methode*, Berlin: Reimer.
- Ders. (2000): *Wörter und Wandel. Ethnographische Zugänge über die Sprache*, Berlin: Reimer.
- Ders. (2002): *Gräber, Kreuze und Inschriften. Ein Friedhof in Neuguinea*, Berlin: Reimer.
- Ders. (Ms): *Wampar-English ethnographic dictionary*, o. V.
- Ders. (Hg.) (1978): *Wampar. Berichte über die alte Kultur eines Stammes in Papua New Guinea*, Bremen: Übersee-Museum Bremen.
- Foster, Brian L./Seidman, Stephen B. (1981): „Network structure and the kinship perspective“. In: *American Ethnologist* 8, 2, S. 329-355.
- Gamper, Markus/Reschke, Linda (2010): „Soziale Netzwerkanalyse. Eine interdisziplinäre Erfolgsgeschichte“. In: dies. (Hg.), *Knoten und Kanten. Soziale Netzwerkanalyse in Wirtschafts- und Migrationsforschung*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 13-51.
- Gardner, Katy/Grillo, Ralph (2002): „Transnational households and ritual: an overview“. In: *Global Networks, Special Issue* 2, 3, S. 179-190.
- Goddard Michael (2004): *Women in Papua New Guinea's Village Courts*, Canberra: Australian National University.
- Ders., Hg. (2010): *Villagers and the city. Melanesian experiences of Port Moresby, Papua New Guinea*, Wantage: Sean Kingston Publishing.

- Hermkens, Anna-Karina (2008): „Josephine's journey. Gender-based violence and Marian devotion in urban Papua New Guinea“. In *Oceania* 78, S. 151-167.
- Hoizknecht, Hartmut A. (1974): *Anthropological research and associated findings in the Markham Valley of Papua New Guinea*. Port Moresby: Department of Agriculture, Stock & Fisheries.
- Hoizknecht, Susanne (1995): „Notes on naming among the Adzera“. In: Eichler, Ernst et al. (Hg.), *Namenforschung. Ein internationales Handbuch zur Onomastik*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, S. 936-937.
- Houseman, Michael/White, Douglas R. (1998): „Taking sides. Marriage networks and Dravidian kinship in lowland South America“. In: Maurice Godelier et al. (Hg.), *Transformations of kinship*, Washington, London: Smithsonian Institution Press, S. 214-243.
- Ders. (1998): „Network mediation of exchange structures. Ambilateral sidedness and property flows in Pul Eliya (Sri Lanka)“. In: Thomas Schweizer/Douglas R. White (Hg.), *Kinship, networks, and exchange*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 58-88.
- Jorgensen, Dan (1993): „Money and marriage in Telefolmin. From sister exchange to daughter as a trade store“. In: Richard Marksby (Hg.), *The business of marriage. Transformations in Oceanic Matrimony*, Pittsburgh, London: University of Pittsburgh Press, S. 57-82.
- Luker, Vicki/Monsell-Davis, Michael (2010): „Teasing out the tangle. Ras-kols, young men, crime and HIV“. In: dies./Sinclair Dinnen (Hg.), *Civic insecurity. Law, order and HIV in Papua New Guinea*, Canberra: Australian National University, S. 81-118.
- Marksby, Richard (1993): „Marriage in transition in Oceania“. In: ders. (Hg.), *The business of marriage. Transformations in oceanic matrimony*, Pittsburgh, London: University of Pittsburgh Press, S. 3-25.
- Independent State of Papua New Guinea (1975): „Constitution of the Independent State of Papua New Guinea“. Port Moresby Office of Legislative Counsel.
- Pauli, Julia (2008): „Ethnografischer Zensus“. In: Bettina Beer (Hg.), *Methoden ethnologischer Feldforschung*, Berlin: Reimer, S. 59-81.
- Rosi, Pamela/Zimmer-Tamakoshi, Laura (1993): „Love and marriage among the educated elite in Port Moresby“. In: Richard Marksby (Hg.), *The business of marriage. Transformations in oceanic matrimony*, Pittsburgh, London: University of Pittsburgh Press, S. 157-174.

- Schnegg, Michael (2008): „Die ethnologische Netzwerkanalyse“. In: Bettina Beer (Hg.), *Methoden ethnologischer Feldforschung*, Berlin: Reimer, S. 209-231.
- Ders. (2010): „Strategien und Strukturen. Herausforderungen der qualitativen und quantitativen Netzwerkforschung“. In: Michael Gamper/Linda Reschke (Hg.), *Knoten und Kanten. Soziale Netzwerkanalyse in Wirtschafts- und Migrationsforschung*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 55-75.
- Ders./Lang, Hartmut (2006): *Netzwerkanalyse. Eine praxisorientierte Einführung*, Köln: Institut für Ethnologie.
- Ders. et al. (2010): „Verwandtschaft Heute. Positionen, Ergebnisse und Perspektiven“. In: Erdmute Alber et al. (Hg.), *Verwandtschaft Heute*, Berlin: Reimer, S. 7-41.
- Ders./Pauli, Julia (2010a): „Namibische Wahlverwandtschaften. Zur Dualität von Struktur und Handlungsfreiheit in der Verwandtschaftsethnologie“. In: Erdmute Alber et al. (Hg.), *Verwandtschaft Heute*, Berlin: Reimer, S. 305-328.
- Rössler, Martin (2008): „Die Extended-Case-Methode“. In: Bettina Beer (Hg.), *Methoden ethnologischer Feldforschung*, Berlin: Reimer, S. 191-208.
- Schweizer, Thomas (1996): *Muster sozialer Ordnung. Netzwerkanalyse als Fundament der Sozialethnologie*, Berlin: Reimer.
- Ders./White, Douglas R. (Hg.) (1998): *Kinship, networks, and exchange*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn (1988): *The gender of the gift. Volume 6*, Berkeley [u.a.]: University of California Press.
- Wardlow, Holly (2002): „Headless ghosts and roving women. Specters of modernity in Papua New Guinea“. In: *American Ethnologist* 29, 1, S. 5-32.
- Dies. (2006): „All's fair when love is war. Romantic passion & companionate marriage among the Huli of Papua New Guinea“. In: Jennifer Hirsch/dies. (Hg.), *Modern loves. The anthropology of romantic courtship & companionate marriage*, Ann Arbor: University of Michigan Press, S. 51-77.
- Zimmer-Tamakoshi, Laura (1993): „Bachelors, spinsters, and Pamuk Meris“. In: Richard Marksby (Hg.), *The business of marriage. Transformations in oceanic matrimony*, Pittsburgh, London: University of Pittsburgh Press, S. 175-194.

mations in oceanic matrimony, Pittsburgh, London: University of Pittsburgh Press, S. 83-104.

Autorinnen und Autoren

Bettina Beer ist Professorin für Ethnologie an der Universität Luzern. Ihre regionalen Forschungsgebiete sind Papua-Neuguinea und die Philippinen. Sie hat zu transkulturellen Beziehungen und Migration, zu Sozialität, den Sinnen und Kognition geforscht. Außerdem ist sie Herausgeberin von „Ethnologie. Eine Einführung“ sowie eines Lehrbuchs der Methoden ethnologischer Feldforschung.

Ulrik Brandes ist seit 2003 Ordinarius im Fachbereich Informatik & Informationswissenschaft der Universität Konstanz und seit 2008 Mitglied im Direktorium des International Network of Social Network Analysis (INSNA). Sein Themenschwerpunkt ist die Algorithmik, insbesondere in Bezug auf die Analyse und Visualisierung von Netzwerken.

Gerrit Fröhlich ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fach Soziologie an der Universität Trier. Er lehrt und forscht zu den Gebieten Medien- und Konsumsoziologie.

Markus Gamper ist wissenschaftlicher Mitarbeiter und Vorstandsmitglied des Forschungsclusters „Gesellschaftliche Abhängigkeiten und soziale Netzwerke“ an der Universität Trier. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Religions- und Migrationssoziologie, empirischen Sozialforschung sowie in der Netzwerkforschung.

Gerit Götzenbrucker ist habilitierte Kommunikationswissenschaftlerin und Assistenz-Professorin am Institut für Publizistik der Universität Wien und forscht derzeit kulturübergreifend zu ICT's und dem Web 2.0, Sozialen