



Wir und die anderen

Wie die Wampar sich und Fremde sehen und benennen

Hans Fischer

Abstract. – The Wampar are a tribe with Austronesian language in the Morobe Province of Papua New Guinea. Their first contacts with the white man were around 1900. In 1911, a station of the Lutheran mission was founded. The author performed several researches among them between 1958 and 2009. Several former students of him did also research among them. The article analyses the concepts of the Wampar of themselves, other tribes and nations: their looks, the areas in which they live, language and mode of living. Their concepts have changed and are changing with the modernization of their life. [*Papua New Guinea, Wampar, ethnography, cultural change*]

Hans Fischer, 1967–1998 Professor für Völkerkunde an der Universität Hamburg und 1967–1971 Direktor des Museums für Völkerkunde in Hamburg; mehrere Feldforschungen in Papua Neuguinea und West Samoa zwischen 1958/59 und 2009. Forschungsgegenstand waren erste Kontakte mit den Yeghuye, Prozesse des Kulturwandels bei den Watut und Wampar sowie Untersuchungen zum Tourismus in West Samoa. Publikationen neben Feldforschungsergebnissen: “Schallgeräte in Ozeanien” (Strasbourg und Baden-Baden 1956), “Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien” (München 1965), “Völkerkunde im Nationalsozialismus” (Berlin 1990) und “Randfiguren der Ethnologie” (Berlin 2003); s. auch Zitierte Literatur.

Die Wampar sind eine Ethnie in der Morobe Provinz des heutigen Staates Papua New Guinea. Sie sind aus älteren Veröffentlichungen auch unter dem Namen Laewomba bekannt, dem Namen, den Nachbarethnien ihnen gegeben haben. Nach eigenen Untersuchungen seit den 1950er Jahren wurden sie zu einem Forschungsschwerpunkt. Ehemalige Studierende von mir und von Bettina Beer forschen seit den siebziger Jahren zu unterschiedlichen Themen in verschiedenen Dörfern der Wampar.

Gegenstand dieses Beitrags sind Aussagen der

Wampar über sich selbst und andere Ethnien, über Nachbarn und Fremde. Aussagen und Feststellungen stammen teils bereits aus von Missionaren gesammelten Texten seit Anfang des vorigen Jahrhunderts. Die meisten Daten stammen jedoch aus eigenen Feldforschungen seit 1958/59 (weitere 1965, 1971–72, 1976, 1980, 1988, 1993, 1997, 1999–2000, 2003–04, 2009 und kürzere Besuche). Hinzu kommen die Aufzeichnungen und Publikationen von ForscherInnen des inzwischen entstandenen Schwerpunktprogramms “Wampar”.¹

1 Innerhalb des Forschungsgebietes arbeiten Untersuchende teils an verschiedenen Untersuchungsorten (Dörfern), teils an jeweils dem selben Ort. Hinzu kommt der zeitliche Aspekt: Es geht nicht um ein Projekt innerhalb eines vorgegebenen Zeitraumes, sondern um Wiederholungs- und letztlich Langzeitforschungen. 1958 begann Hans Fischer seine erste Feldforschung in Wampardörfern. 1976 untersuchte Heide Liebert als Studentin im Dorf Ngasawapum Fragen von Heirat und Verwandtschaft und besuchte Ngasawapum kurz nochmals 1984, 1994 und 2002. Christiana Lütke führte 1993 gemeinsam mit ihrem Mann Piotr im Dorf Tararan eine Untersuchung über Konzepte von „Arbeit“ durch. Begleitet von ihrer Tochter studierte Rita Kramp 1994/95 in Gabantsidz Fragen der Familienplanung. Bettina Beer untersuchte 1997, 1999/2000, 2002, 2003/04 und 2009 in Gabsongkeg interethnische Beziehungen und Ethnologie der Sinne. Die Studentin Paulina Reimann beschäftigte sich 2002 im Dorf Gabsongkeg während eines Feldforschungspraktikums mit Kinderspielen. 2002 lebte Juliane Neuhaus im Dorf Munun zu einem Forschungsvorhaben über Dorfgerichtshöfe und kehrte 2009 für einen Kurzaufenthalt zurück. 2009/2010 führte Doris Bacalzo bei einem gemeinsamen Forschungsaufenthalt mit ihrem Mann Tobias Schwörer eine Untersuchung zum Thema „Kindheit und transkulturelle Sozialisation bei den Wampar im Dorf Dzifazing“ durch.

Wer waren und sind die “anderen”, mit denen die Wampar Kontakt hatten und haben? Vor dem Kommen der Weißen waren es benachbarte Ethnien. Räumliche Verteilung und Nachbarschaft haben sich jedoch schon früher nach allen Überlieferungen jeweils innerhalb relativ kurzer Zeitabschnitte verändert. Das betrifft selbst das Siedlungsgebiet der Wampar. Ihre eigenen Erzählungen berichten davon, dass sie von außerhalb kommend erst die Südküste Neuguineas und dann ihren jetzigen Lebensraum erreichten (Fischer 2013). Auch die Zuordnungen von Teilgruppen (etwa Klans) zu Wampar und (früheren oder heutigen) Nachbarn haben sich nach diesen Überlieferungen verändert. Gruppen spalteten sich ab oder gliederten sich an.

Eines der zentralen Probleme jeder ethnologischen Feldforschung war und ist das Problem des Zeitraumes, für den die aufgenommenen und publizierten Daten gelten. Jede Ethnie befindet sich in Prozessen der Veränderung, mit erheblichen Unterschieden allerdings des Tempos solcher Prozesse. Das Ideal ethnografischer Darstellung besteht darin, Gemeinsames, Gültiges, Gleichzeitiges, eine bestimmte Lebensweise, kurz eine Kultur festzuhalten. Für die Wampar ist festzuhalten, dass Prozesse der Veränderung immer schneller ablaufen und die individuellen Verschiedenheiten damit immer größer werden. Sowohl die Beobachtung von Verhalten als auch Befragungen und Gespräche führten und führen deshalb zu teils sehr unterschiedlichen Ergebnissen.

So schrieb etwa Lütkes über das von ihr untersuchte Wampardorf Tararan (1999: 43): “Jeder Tararaner, den ich befragte, hatte seine ganz individuelle Meinung über die einzelnen Aspekte seiner Kultur – und stellte diese meist als unumstößliche Tatsache hin”. Beer hat ähnliche Erfahrungen beschrieben (2002: 154), ebenso Doris Bacalzo Schwörer (2011) über das Dorf Dzifasing. Solche Feststellungen grenzen die hier vorgelegten Aussagen notwendig ein: Es handelt sich um Aussagen und Urteile einzelner in bestimmten Situationen. Das bedeutet auch, dass nach über hundert Jahren Kontakten mit der “modernen Welt” die Kultur der Wampar sich immer weniger einheitlich darstellt. Was in den fünfziger oder siebziger Jahren Älteren noch selbstverständlich war oder zumindest erinnert wurde, war bereits zehn Jahre später Jüngeren nicht mehr bekannt. So konnte ich etwa in den siebziger Jahren von Älteren noch Informationen zu Steinbeilen (einem zentralen Element der alten Kultur) erhalten. Zur gleichen Zeit aber war vielen jungen Leuten selbst das Wort *ge* (Steinbeil) nicht mehr bekannt. Der Wandel von Tatsachen und ihre Sicht darauf verläuft immer schneller.

1 Wer und was sind wir?

Im Folgenden wird jeweils von den sprachlichen Benennungen, Kategorisierungen und Zuordnungen von Wörtern in *dzob Wampar* ausgegangen. Dass auch die Sprache sich in Veränderung befindet, muss betont werden. Die Bedeutung des Pidgin (*Tok Pisin*) und selbst des Englischen nimmt ständig zu. Sehr geringe Dialektunterschiede zwischen den einzelnen Dörfern lassen sich zwar feststellen, spielen jedoch im vorliegenden Zusammenhang keine Rolle.

Ngaeng Wampar, “Wampar-Menschen” oder “Wampar-Leute” nennen sie sich selbst. Die Etymologie von *wampar* ist nicht zu rekonstruieren, direkte Nachfragen erbrachten nichts. Es gibt in der Sprache viele Wörter unterschiedlichster Bedeutung, die mit *w-*, *wa-*, *wam-* oder *wamp-* beginnen. Die Partikel *w-* vor Verben gibt Vergangenheit an. Ein vorangestelltes *wa-* ist eine Aufforderung, so etwa *wa-mu*, “mach!”. Viele Wörter und Namen beginnen mit *wa-* oder *wam-*, etwa *waga* (eine Bananensorte), *wam-eran* (lügen), oder *wampop* (alter Garten). Ein Stamm *par* kommt nicht vor, das Adjektiv *mpar* hat Bedeutungen wie “quer, falsch, verkrüppelt” und dürfte damit kaum als Grundbedeutung des Namens “Wampar” infrage kommen.

Ngaeng hat die allgemeine Bedeutung “Mensch/en” oder “Leute”. Es wird zur Bezeichnung ethnischer Einheiten gebraucht, so *ngaeng Wampar*, *ngaeng Yalu*, *ngaeng Adzera*, aber auch für zusammenfassende Benennungen wie *ngaeng a ruts* oder *ngaeng momoa*, “Küstenvölker” oder “Bergvölker”. Tatsächlich findet es für alle Arten menschlicher Plurale Anwendung, so auch als *ngaeng a Gab-songkeg* (Leute von [Dorf] Gabsongkeg), *ngaeng Montar* (Leute von [Klan] Montar), *ngaeng Amerika* (Amerikaner), *ngaeng a mpuf* (Albinos, Weiße). Es sind nicht nur Ethnien oder Gruppierungen, die mit *ngaeng* bezeichnet werden, sondern auch bloße Menschenmengen: *Ngaeng mangke etsenon ean a ram wasif dempes da bobomots moatsets* – “Wenn viele Menschen zusammen kommen und essen, dann bleibt nur Abfall zurück”.

Substantive unterscheiden im Wampar nicht zwischen Singular und Plural. *Ngaeng* bezeichnet also nicht nur eine Gesamtheit oder Mehrheit, sondern wird auch für einzelne Personen gebraucht. So bedeutet *ngaeng Wampar* eben auch “Wampar-Mann”, *ngaeng oso* ist ein Zauberer, *ngaeng faring* ein großer, ein bedeutender Mann. Deutlich wird an anderen Formulierungen, dass *ngaeng* aber eben auch “Mensch” im Gegensatz zu “Nichtmensch” bedeuten kann: *Ngaeng a mogamog etao ngantam derots ngaeng en* – “Die Menschen früher sahen den Mond und hielten ihn für einen Menschen”.

Ngaeng wird zwar in der allgemeinen Bedeutung “Mensch” gebraucht, doch auch in der Bedeutung “Mann”. So lange kein Zweifel besteht, belässt man es bei dem einen Wort. Etwa in einer Formulierung wie *ngaeng ongan, gea moanton emar* – “ein Mann, dessen Frau gestorben ist”. *Ngaeng ari afi* ist “Mann und Frau” oder “Männer und Frauen”. Erst wenn das Geschlecht betont werden soll, unterscheidet man etwa zwischen *afi poaru*, “alte Frau” und *ngaemaro poaru*, “alter Mann”. *Ngaemaro* (Mann, männlich) ist zusammengesetzt aus *ngaeng* und *maro*, dem Adjektiv “männlich” (also etwa “männlicher Mensch”). Von einer Frau, Frauen oder “weiblich” spricht man dagegen ausschließlich als *afi*.

Neben *ngaeng* gibt es jedoch ein zweites Wort für “Mensch/en” oder “Leute”: *garagab*. Eine der *dzob mamafe* (Geistergeschichten) hat den Titel *Ge imu garagab* und erzählt davon, wie ein “Steinbeil zum Menschen” wird (Fischer 1994: 263, 309). Aber auch unter modernen Umständen spricht man von *garagab*. So etwa in dem Satz: *Aru dzain da garagab epaem, afaring moneng namba en* – “Ich hole Betelnüsse, die Menschen kaufen sie und ich nenne den Preis dafür” (Fischer 1996: 250). In direkten Befragungen ließ sich ein Unterschied gegenüber *ngaeng* nicht feststellen. Befragte erklärten, es bestünde kein Unterschied, und man könne statt *ngaeng* ebenso *garagab* benutzen. Etwa *garagab Wampar, garagab a mpuf* (Wampar-Mann, Weißer Mann), auch *garagab orots* oder *garagab mangke* (ein Mensch, viele Menschen). Gelegentlich finden sich in Texten Gegenüberstellungen zu *mamafe* (Geist, Geister): *Mamafe imu mog, da garagab imu tsong* – “Geister waren zuerst, Menschen waren danach”. *Garagab a dzob* sind Geschichten, die von Menschen handeln – im Gegensatz zu *dzob mamafe*, “Geistergeschichten”.

Garagab ist eine Kombination aus *gar* (Körper) und *gab* (Dorf, Siedlung). Tatsächlich scheint die Betonung von *garagab* im Körperlichen und auch in Sterblichkeit zu liegen. So bedeutet *gar* in vielen Zusammensetzungen “Toter”: *gar ono payap*, “Totenschädel”, *gar onon a mpru*, “Leiche ohne Kopf”. Im Zusammenhang mit der Bezeichnung von Fremdgruppen allerdings konnte der Gebrauch von *garagab* jedoch kaum festgestellt werden.

Was genauer auf Wampar eine “Ethnie”, ein “Volk” oder einen “Stamm” bezeichnet, ist nicht eindeutig zu bestimmen. In verschiedenen Zusammenhängen aufgenommener Texte finden sich aber neben *ngaeng* Formulierungen und Namen, die mit *onon* zusammengesetzt sind. Auf Befragen wurde formuliert: *Wampar ngaeng onon orots* – “Die Wampar sind eine *onon* von Menschen”. Aber auch:

Wampar onon – “die Wampar-onon”. In gleicher Weise lässt sich das jeweils für andere Ethnien formulieren, etwa für die Labu oder die Deutschen.

Die Bedeutung von *onon* ist vielfältig. So bezeichnet es einerseits “Stamm, Stumpf” von Bäumen, andererseits einen “Haufen”. Man kann es für Haufen von Kokosnüssen (*mos onon*) oder Bananen (*gaen onon*) gebrauchen und als *onon onon* bedeutet es sowohl “Abfallhaufen” wie “Haufen von Leuten”. Die Aspekte des Zusammenfügens aber auch des Aufteilens scheinen damit verbunden. Das zeigt sich in Formulierungen wie *epangap onon ongan irid eama kani* – “sie trennten sich und eine *onon* kam hierher”; *efaran imu onon orots inin* – “sie kamen zusammen und wurden nur eine *onon*”.

Als gleichbedeutend mit *onon* wurde von mehreren Befragten *pama* angegeben, und man erklärte, eins könne jeweils durch das andere ersetzt werden. Andere behaupteten, *pama* sei nur in Verbindung mit dem Namen Wampar zu benutzen, also in der Form *pama Wampar*. Wiederum andere sagten, das Wort werde heutzutage überhaupt nicht mehr gebraucht. Wie andere Wörter hat auch *pama* mehrere Bedeutungen, deren möglicher etymologischer Zusammenhang unklar ist. So ist *pama* das Öl der roten Pandanusfrucht, das (früher) auch als Körperbalmung verwendet wurde. *Rafe pama* ist eine “Beleidigung” oder “Beschimpfung”.

Frühe Textaufnahmen machen deutlich, dass *pama* auch für andere als die eigene Ethnie verwendet wurde: *Ngaeng Wampar ges pama orots, ngaeng Labu ges pama ongan* – “Die Wampar sind eine *pama*, die Labu eine andere”. Auch für Klans (*sagaseg*) wurde es benutzt: *pama Owang rompon* – “die Einheit (der Klan) Owang rompon”. In einem Text zur Geschichte der Wampar werden verschiedene Einheiten als *pama* aufgezählt, die später die Lae-Bevölkerung bildeten. Diese Aufzählung macht nicht klar, ob es sich jeweils um Klans oder um ethnische Einheiten gehandelt hat. Überlieferungen machen aber deutlich, dass tatsächlich immer wieder Übergänge von dem einen zum anderen stattfanden. Aus Ethnien oder Teilen von Ethnien wurden Klans anderer Ethnien oder umgekehrt.

2009 erst hörte ich die Formulierung: *Germani a mpan its a tir ari Australia mpan* – “Die *mpan* Deutschland führte Krieg gegen die *mpan* Australien”. Auf Nachfragen wurden dann die folgenden Möglichkeiten des Gebrauchs von *mpan* aufgezählt: *ngaeng Wampar a mpan, ngaeng Labu mpan, ngaeng Watut a mpan*. Es sind Namen von Ethnien in Verbindung mit *mpan*, die jeweils auch mit *ngaeng* (Leute, Menschen) formuliert werden können. *Mpan* scheint in diesen Zusammenhängen als “ethnische Einheit” verstanden zu werden.

Während früherer Forschungsaufenthalte wurde *mpan* jedoch deutlich eher im Sinne von “Nachkommenschaft” gebraucht. So sprach man etwa von *Hiob a mpan* – “Hiobs Nachkommen”. Hiob selbst sagte: *Egret imu edza mpan* – “Egret [seine Enkelin] gehört zu meinen Nachkommen”. Aber man sprach auch von *Orog renan a mpan*, den “Angehörigen des Klans *Orog renan*”, ohne sich auf eine bestimmte Person und deren Nachkommen zu beziehen. Der Terminus *mpan* scheint ursprünglich – bzw. noch vor einigen Jahrzehnten – für Verwandtschaftseinheiten, Nachkommenschaft, für Lineages und auch ganze Klans gebraucht worden zu sein. Die (relativ seltene) Anwendung auf Ethnien scheint erst in neuerer Zeit entstanden zu sein.

Das Verb *mpan-eran* bedeutet “beiseite gehen, beiseitelegen”, man kann es auch mit “ablegen” übersetzen. Eine Bedeutungsähnlichkeit mit “Nachkommen” wird damit erkennbar.

2 ... und die anderen?

Wie nennt man Nichtwampar zunächst ganz allgemein? Die üblichste und häufigste Gegenüberstellung im Zusammenhang mit anderen ethnischen Gruppen ist die von *ngaeng Wampar / ngaeng yaner* – “Wampar-Leute” / “fremde Leute”. *Ngaeng yaner* sind Nichtwampar, sind die “anderen”, die “Fremden”. Mehrfach wurde allerdings betont, dass man mit *ngaeng yaner* nur Einheimische meine, also Menschen aus Neuguinea. Nicht Weiße oder Asiaten.

Das Wort *yaner* enthält Elemente, die Hinweise auf seine Bedeutung geben. So bedeutet *ya-ran* als Verb “gehen”. Die Form *eya* (wörtlich “er/sie/es geht”) bedeutet “hin” und damit “weg” vom Sprecher. Das wird in Formulierungen deutlich wie: *Dereng eya Wantsef* – “Sie schauten *hin* zum Markham Fluss” oder: *Anug epeng edza eya Rawe moatsets* – “Meine Mutter hat mich *dort* in Rawe moatsets geboren”. Erläutert wurde, dass es sich bei einem *ngaeng yaner* auch um jemanden handeln könne, der “unbekannt” ist. Das kann auch ein anderer Wampar sein. Auf die Frage, was denn dann das Gegenteil hierzu sei, wurde formuliert: *ayatin* – “ich kenne ihn”.

Zunächst schien eindeutig, dass der Gegensatz zu “Wampar” (*ngaeng Wampar*) eben “Fremde” (*ngaeng yaner*) sind. Doch wurde erläutert, dass alle Fremden früher gleichzeitig Feinde gewesen seien, dass man gegen alle Krieg geführt hätte. Als “Feinde” wurde *ngaeng a tir* angegeben (*tir*, “Krieg”). Allerdings bezeichnete man damit auch Wampar, die gute Krieger waren. Wörtlich übersetzt kann

ngaeng a tir ja auch “Mann des Krieges” bedeuten. Doch die Wampar führten auch Kriege untereinander, etwa zwischen Dörfern. Verschiedene Befragte gaben dann auf die Frage nach einer Übersetzung von *enemy* unterschiedliche Antworten: *ngaeng yaner*, *ngaeng a tir* und *ngaeng mimi moin*. *Mimi moin* ist das Wort für “Galle” (*mimi*, “Eingeweide”; *moin*, “scharf, bitter”). Man drückt damit eher aus, dass man jemanden hasst oder wütend auf ihn ist. *Ngaeng mimi moin* wären “die Verhassten”.

Stellen in von Missionar Panzer (1917) publizierten Texten machen eine andere Opposition zu *yaner* und *ngaeng a tir* deutlich. Da heißt es, eine Folge der Missionierung sei: *Ngaeng Wampar iri ngaeng yaner imu neron en eran* – “Die Wampar und die Fremden wurden Freunde miteinander”. Dabei wird *neron* als Gegenteil von *ngaeng a tir* verstanden. Doch ist die Bedeutung von *neron* etwas anders als “Freund” im Deutschen. Auch Verwandte etwa werden in diese Kategorie einbezogen. So wurde aufgezählt: *Neron arits: rasen ma farangan ma nafon ma sera* – “Seine *neron*: Brüder und Vettern und Schwestern und andere”. Und auch was im Englischen als *girlfriend* oder *boyfriend* verstanden wird, drückt man im Wampar so aus: *Ngaeng ari afi ges imu neron en eran* – “Der Mann und die Frau sind Freunde miteinander” (“sind verliebt” oder “haben ein Verhältnis”). Doch selbst ein einsames Schwein, das einzige Schwein eines Haushalts, erhielt den Namen *Neron ema* – “es hat keine Freunde”. Hier wird also mit *neron* eher das Zusammensein, das Miteinandersein betont.

Zum anderen wurde für *neron* die Bedeutung “Frieden” angegeben als Opposition zu *tir* (Krieg). Der oben angegebene Satz “sie wurden wieder Freunde”, wäre also auch mit “sie hatten wieder Frieden” zu übersetzen. *Neron* hat allerdings mehrere weitere Bedeutungen. Es wird auch im Sinne von “Besitzer”, “Eigentümer” oder im Deutschen “Halter” verwendet: *Idzum neron sera?* – “Wer ist der Besitzer/Halter des Hundes?”.

Was ist anders an einem *ngaeng yaner*? Die Frage wurde mit verschiedenen Formulierungen beantwortet. So antworteten einige Befragte: *Ges a garagab maran ongan*, wörtlich übersetzt: “Sie sind Menschen mit anderem Aussehen”. Diese Übersetzung von *maran ongan* als “anderes Aussehen” ist allerdings problematisch. In den meisten Zusammenhängen bedeutet es schlicht “anders”. Das Substantiv *mara-n* steht zwar für “Auge, Gesicht, Aussehen, Vorderseite, Oberseite”, aber in vielen verschiedenen Zusammensetzungen auch für “Art und Weise”. *Ongan* bedeutet “ein / ein anderer”. Der angeführte Satz, der hier tatsächlich ein anderes Aussehen betont, wurde von einigen Befragten

ausdrücklich auf Australier und Amerikaner bezogen, nicht auf Menschen aus Neuguinea. Er wurde weiter erläutert: *Ges rene gangkan maran ongan* – “ihre Haut ist anders”.

Hierzu meinten dagegen andere Befragte, es gehe bei *maran ongan* eben gerade *nicht* um das Aussehen, auch nicht bei Wampar. Es gehe um Sitten. So wurde etwa formuliert: *Ngaeng maran ongan inin* – “Ein Mann ganz anders”. Gemeint sei damit etwa ein Mann, der seine Frau schlägt oder geizig ist. Aber schon in älteren Texten steht *maran ongan* für “Unbekannter, Fremder”, eine Formulierung, die 2009 als nicht (mehr) üblich abgelehnt wurde. Ein sprachlicher Wandel ist erkennbar.

Unterschiedlichkeit, Verschiedenheit kann auf mehrere Arten ausgedrückt werden. Als Frage wurde formuliert: *Mo, ngaeng Labu ges moadzi sera eran afis a non Wampar moadzi?* – “Also, welche Sitten der Labu sind anders als die Sitten der Wampar?”. *Afis* (anders) betont jeweils Verschiedenheit und Unterschiedlichkeit. Die Bedeutung reicht von “andersartig” und “verschieden” bis “andernorts” und “abseits”. 2009 formulierte dann ein Befragter: *Ngaeng Labu ges eran afis a non yaer* – “Die Labu sind anders als wir”. Tatsächlich ist die Formulierung noch etwas betonter in Bezug auf Verschiedenheit: *non* ist wörtlich “weg von”; hier im Sinne von “gegenüber” oder “entgegen”.

Auch das Adjektiv *tsamo* wird verwendet, zu dem mehrfach erläutert wurde, es beziehe sich auf Sitten, nicht auf Sprache oder Aussehen. So sagte man, die Anga (Kukukuku, Menyamy) seien früher *ngaeng mara tsamo* (Menschen anderer Art) gewesen, und meinte damit ihre Lebensweise vor der Missionierung. Danach seien sie *ngaeng atro* geworden, etwa: “fromm” (christlich).

Auch für das Verb *rib-eran* wurden die Bedeutungen “fremd” oder “andersartig sein” angegeben. So in Formulierungen wie *maran irib* (sein Aussehen ist anders) oder *ngaeng irib* (der Mann ist anders), die gelegentlich für eingetragene Nichtwampar verwendet wurden. Eine andere Bedeutung von *rib-eran* ist allerdings “arm sein, nichts haben”. Auch das ist eine Betonung von Verschiedenheit (und Abwertung).

Die umgekehrte Frage, ob andere Ethnien den Wampar *ähnlich* seien: Wampar *efa* bedeutet “wie” und damit Gleichheit. Als witziger Beispielsatz wurde angeführt: *fa wante efa kuwik* – “langbeinig wie ein Kasuar”. Doch wird er auf Individuen bezogen und nicht kollektiv auf Fremdgruppen (Fischer 2000: 195). Zu Objekten, Praktiken, Siedlungsweise, Umwelt und anderem wurde aber in Einzelfällen durchaus etwa ausgedrückt, das sei *efa Wampar* – “wie die / wie bei den Wampar”.

Ein anderes Verb, *tarator-eran* (ähnlich sein), wird ebenfalls auf Individuen bezogen, nicht auf Gruppen: *Ngaeng okai mara nidzin etarator a gea* – “dieser Mann sieht ihm ähnlich”. Letztlich aber wurden damit eben doch Individuen zweier benachbarter Ethnien als in mehrfacher Hinsicht den Wampar ähnlich bezeichnet: solche bei den südlich benachbarten Watut und den nordwestlichen Adzera.

Was man denn eigentlich als Wampar sage, wie man sich äußere, wenn Fremde anders seien, sich anders, falsch oder merkwürdig verhielten, fragte ich. Da bleibe nur Spott sagte man: *Ngaeng idzidzimpi ip en ngaeng yaner, da ngaeng wasif efaner* – “Man imitiert die Fremden, und alle Leute lachen”. Zwar sind die englischen Wörter *joke* und *fun* längst bekannt, doch gelang es mir nie, auch nur einen einzigen Witz auf Wampar über Fremde zu finden. Die einzigen Beispiele für witzige Bemerkungen waren die Pidgin-Formulierung *bai mi laitim lam nau* – “ich mache jetzt die Lampe an”, wenn ein Buka in die Nähe kommt – ein Dunkelhäutigerer also, den man deshalb nicht sehen könne –, und die Bemerkung *size twenty-eight*, eine sehr kleine Kleidergröße für einen Hochland-Mann, einen Kleineren. Beides sind keine Formulierungen auf Wampar. Die schon vor Jahrzehnten gehörte komische Formulierung *double plug* (Doppelstecker) für jemanden, der mehrere sexuelle Beziehungen hat, ist sogar Englisch. Dabei gibt es im Wampar durchaus den Ausdruck *dzob ip*, der mit “Spaß, Witz” zu übersetzen wäre. Doch erhielt ich auf Nachfragen immer nur Hinweise auf einzelne Personen, die sich “witzig” ausdrückten.

“Beschimpfungen” von Fremdgruppen wurden nicht festgestellt. Es gibt zwar Beschimpfungen durch Vergleiche, aber sie vergleichen nur Einheimische mit Tieren, nicht Fremde. Etwa *yai ofa idzum* (du bist wie ein Hund), wenn jemand hinter Frauen her ist. Andere scheinbare Vergleiche sind für die Wampar selbst nicht komisch, sie wirken nur auf Europäer so. So werden etwa Leute vom Sepik auch “Pukpuk” genannt. *Pukpuk* ist das Pidgin-Wort für Krokodile, die eben am Sepik vorkommen. Doch ist kein Vergleich gemeint. Man sagt also nicht, die Sepik-Leute seien “wie” Krokodile, sondern nennt sie nur nach einer Besonderheit ihres Siedlungsgebietes.

In der Veröffentlichung “Wörter und Wandel” (2000: Kap. 4) hatte ich mich ausführlich mit dem beschäftigt, was auf Wampar *dzob anawatu*, *dzob watsots* oder *dzob mara gampoan* heißt. Es handelt sich dabei um Redewendungen, Sprüche und Vergleiche. Als Beispiele seien hier angeführt: *gea imu mois orofo* – “er ist ein Eisenholz-Pfosten” (ein tapferer Mann), oder *idzum egaup nidzin ema* – “der

Hund bellt, es gibt keinen Grund” (jemand, der immer nur redet). Eine einzige vergleichende Redewendung bezog sich auf die Haut von Weißen: *rene gangkan efa misis ear ear* – “Haut ist glänzend wie die einer Weißen”. Damit war jedoch keine Wertung verbunden.

3 Sie sehen anders aus

Die Wampar wurden in frühen Berichten als besonders groß, größer als andere Völker Neuguineas, beschrieben. Sie selbst empfanden sich wohl ihren Nachbarn gegenüber ebenso. Die zunehmenden Kontakte mit Angehörigen anderer Ethnien, vor allem mit den deutlich kleineren Hochlandleuten und schließlich auch mit Asiaten – Chinesen und später Japanern – machten immer mehr Unterschiede in der Körpergröße deutlich, die sich in Bezeichnungen für Fremde ausdrückten.

Ngaeng wante (lange Leute) ist teils noch heute eine Bezeichnung für Weiße, die im Durchschnitt eben größer sind als Wampar, wobei darunter Deutsche, Australier und Amerikaner verstanden werden. Oppositionen zu “groß” zur Beschreibung Fremder werden allerdings deutlich bevorzugt. Das gilt für *ngaeng a ngkoats* (kurze/kleine Leute), ein Ausdruck, der neben anderen auch auf Japaner bezogen wurde, die man im Zweiten Weltkrieg kennenlernte. *Ngkoats* ist “kurz” (*aom a ngkoats* – “kurzer Speer”), “niedrig” (*momoa ngkoats* – “niedriger Berg”) und “klein” von Menschen. Gesteigert als *ngaeng a ngkoatsangkoats* (sehr kurze Leute), bezeichnet es Hochländer oder Anga (Kukukuku), die im Durchschnitt kleiner als Wampar sind und – auch deshalb – in nicht besonders hohem Ansehen stehen.

Erst 2004 tauchte in Unterhaltungen ein Bezug auf ältere Überlieferungen auf, als man von Hochlandleuten spöttisch auch als *ngaeng a manaman* sprach. Allerdings warf einer der älteren Anwesenden sofort zur allgemeinen Erheiterung ein, die Leute aus dem Hochland seien doch auch dafür zu klein. Dahinter stecken tradierte Erzählungen, die tatsächlich meist von den *ngaeng manaman a mpo* berichten, etwa als “Zwergen vom Wasser”. 1965 hatte ich drei Fassungen dieser Erzählung von dem ehemaligen Lehrer Dziru aus Ngasawapum aufgenommen und eine dieser Fassungen als Originaltext und in Übersetzung publiziert (Fischer 1994: 338 f., 172 f.). In dem veröffentlichten Text spricht Dziru von *ngaeng a ngkaots taet ongan*, von “ganz kurzen kleinen Leuten”. Tatsächlich liegt mir eine noch ältere Fassung vor, die in dem ersten Lesebuch steht, das Karl Panzer veröffentlichte (1917: 34).

Dziru erzählte mir diese Geschichte dreimal, weil er meinte, jeweils etwas vergessen zu haben. Es geht um “sehr kleine Menschen”, um “Zwerge”. Nach der ausführlichsten Fassung waren (oder sind?) sie so klein, dass, als sie einmal gegen das hohe spitze (Kunai-)Gras in der Grasebene des Markham-Flusses kämpften, einige davon erstochen wurden. Das fanden Zuhörer sehr komisch. Dabei bezieht man diese Geschichten heute auf bestimmte Ethnien, wie etwa die deutlich kürzeren Kuku-kuku oder Anga.

2004 hörte ich wieder von den Zwergen. Man erzählte mir, eine Frau hätte einige von ihnen an einem Teich gesehen. Sie seien nur etwa einen Meter groß gewesen und hätten dicke Bäuche gehabt, ansonsten aber wie Menschen ausgesehen. Nach dieser Erzählung hielt man sie nun wohl doch eher für Geister. Nachdem ich mich 2009 nochmals über diese Zwerge unterhalten hatte, wurde in der nächsten Umgebung plötzlich mit dem größten Vergnügen alles Mögliche *ngaeng manaman* genannt: Schulkinder, Babies, die kleingeratene Tochter und der unbeliebte Nachbar. Das ist ein Hinweis darauf, dass solche Bezeichnungen auch kurzfristigen Moden unterworfen sind. Diese fast vergessenen Zwergwesen, die man komisch fand, sind der Anlass für die Bezeichnung auch von Hochländern als *ngaeng a manaman*. Allerdings hatte ich 2004 auch erstmals gehört, dass man sie inzwischen auch auf (fast) Englisch als *dowôf* verspottete, als “dwarfs”.

Asiatinnen, die man in der Stadt Lae sehen kann, werden gelegentlich auf Pidgin als *liklik toi meri* bezeichnet, etwa “kleine Spielzeug-Frauen” (Beer 2006b: 113). Die zunehmende Kenntnis des Englischen stellt nun also weitere Möglichkeiten zur Verfügung.

Mehrere Bezeichnungen für Fremdgruppen sind mit *ono* zusammengesetzt, so *Ono wante*, *Ono gampig* oder *Ono wabung*. Diese Zusammensetzungen enthalten das Substantiv *ono-n* (Kopf), das in der Form ohne Personalsuffix nur in Zusammensetzungen vorkommt. Ob ein Zusammenhang mit dem vorher genannten, unveränderlichen *onon* besteht, ist nicht klar. *Ono wante* (lange/hohe Köpfe) ist der Name einer Gruppe, von der man bei frühen Feldaufenthalten erzählte, sie hätten eine eigene Sprache (“wie die der Yalu”) gehabt und am Markham Fluss gesiedelt. Sie wurden von den Wampar verjagt nach Busamang und Butibam (Lae) und übernahmen die Sprache der Bukaua. Einige von ihnen aber wurden Teil des Wampar-Klans Montar.

Zwei weitere Zusammensetzungen mit *ono* bedeuten beide etwa “großer Kopf”, wobei erläutert wurde, dies sei eine unbeliebte Kopfform. Doch wurden keinerlei geistige Merkmale damit verbun-

den. Beide dienten der (heimlichen) Bezeichnung von Deutschen: *ono gampig* und *ono wabung*. Warum Deutsche so genannt wurden, konnte niemand erklären. Von älteren Männern in Gabsongkeg wurde erinnert, man habe während des Krieges (heimlich) von den Deutschen als den *ono gampig* gesprochen, wenn Australier in der Nähe waren. In keiner der vielen aufgenommenen Erzählungen taucht eine dieser Bezeichnungen jedoch auf.

Auch Haare, das Kopfhaar und auch Körperbehaarung werden gelegentlich zur Beschreibung Fremder genutzt. So spricht man (spöttisch) von *gwanang ono fofon* und meint damit die hellen Haarspitzen der Tolai von Neubritannien und einiger Ethnien der Nord-Salomonen. *Ono fofon* ist "Kopfhaar", *gwanang* ist der Kuskus, das Beuteltier, auf dessen Fellfarbe man sich bezieht. Übrigens kann man das auch verkürzt als *gwanang* (Kuskus), als *ono waro dzung* (Gelbkopf) und auf Pidgin als *yelotop* ausdrücken (s. a. Beer 2002: 138). Der Kuskus hat in Redewendungen keine unbedingt positive Bedeutung. Da gibt es den Spruch: *Imu gwanang da emepemeap orog* – "Sie ist ein Kuskus und steigt von einem Baum auf den anderen". Gemeint ist damit eine Frau, die Beziehungen zu mehreren Männern hat, also promiskuitiv ist.

Gegenüber Beer äußerte man in neuerer Zeit, dass das Haar der Hochlandleute so fest und kraus sei, dass es "wie Stahlwolle zum Schrubben von Töpfen geeignet" sei. Als noch merkwürdiger empfindet man aber das blonde Körperhaar auf dunkler Haut bei den Tolai (Beer 2002: 148).

Gesichter scheinen in der Beurteilung und Kategorisierung Fremder eine geringe Rolle zu spielen. Zwei Ausdrücke wurden als "anders aussehen", bezogen auf das Gesicht, angegeben: *grapagrap* und *srupusrup*. *Maran egrapagrap* wurde zunächst umschrieben mit "er hat ein Gesicht wie ein Geist oder jemand aus einem anderen Gebiet", von anderen nur als "runzelig". Gewöhnlich werden mit *grapagrap* Oberflächen von Pflanzen beschrieben: *Su ear da orog yafan egrapagrap faring* – "Die Sonne schien, und die Blätter sind völlig schrumpelig". Das Verb *grapagrap-eran* taucht in aufgenommenen Texten in keinem anderen Zusammenhang auf. Man war sich einig, dass man so etwas nur von Menschen sagt, auf die man wütend ist, aber eben gelegentlich auch zum Spaß. *Maran isrupusrup* beziehe sich ebenfalls auf Gesicht oder Haare. Verschiedene Befragte beschrieben solches Aussehen als "unrasiert", "ungewaschen" oder "unausgeschlafen". Beide Ausdrücke beschreiben aber vor allem andere Wampar, seltener Fremde.

Gelegentlich wird in Einzelfällen auf Unterschiede zwischen dem Aussehen von Wampar und an-

deren hingewiesen. So erzählte man mir von zwei Kindern eines Mannes, der mit einer Tolai-Frau verheiratet war. Der ältere Sohn sehe aus wie ein Wampar. Aber die jüngere Tochter wie eine Tolai. Sie habe eine Tolai-Nase, kurz und breit (*so bubung*), eine unbeliebte Nasenform. Auf die Nase bezieht man sich auch bei der Erwähnung von Japanern, die man im Zweiten Weltkrieg in einigen Wampar-Dörfern kennenlernte. Gewöhnlich spricht man von ihnen zwar als *ngaeng a ngkoats* (kurzen Menschen), jedoch auch als *ngaeng a son a ngkoats* (Kurznasen-Menschen) und ähnlich auf Pidgin als *sotnus* (Kurznasen).

Hochland-Frauen wiederum wird ein starker Bartwuchs (*mu fofon*) zugeschrieben. Sie müssten sich eigentlich rasieren. Vor allem aber sei dieser Bartwuchs Ausdruck ihres männlichen Charakters: Sie seien aggressiv und streitsüchtig (Beer 2002: 149).

Auf die Augen, die Augenform, bezieht sich *mara gumpug* (großäugig), wie etwa *mara gumpug efa kukuk* – "großäugig wie der kukuk-Vogel". Große Augen scheinen eine unbeliebte Form darzustellen, was aus Bemerkungen über junge Mädchen hervorgeht. Nach den Untersuchungen von Beer geht es dabei allerdings weniger um die Größe der Augen als um die Form (hervortretende Augen, "Glubschaugen").

Außer Beschreibungen, spöttischen Bezeichnungen oder Namen für Fremde, die sich auf den Kopf beziehen, spielt die Form des restlichen Körpers kaum eine Rolle. Nur die Füße werden gelegentlich erwähnt. So werden die Hochlandleute allgemein als *fan bubung* (Breitfüße) bezeichnet. *Bubung* ist ziemlich allgemein ein Adjektiv für Merkmale, die nicht beliebt sind. So gibt es neben *so bubung*, der hässlichen "breiten flachen Nase", auch *mpi bubung*, die "volle Blase", was ein Ausdruck für Feigheit ist.

Erst mit dem Kommen der Weißen dürften Unterschiede der Hautfarbe eine Bedeutung erhalten haben. Von Weißen spricht man heute als *ngaeng a mpuf* (weiße Menschen), was vielleicht eine Übersetzung von Pidgin *waitman* ist. Das Adjektiv *mpuf* bezeichnet "weiß", allerdings auch "hell", "blond" oder selbst "hellgrau". Die Haut der Weißen wurde früher jedoch als *renen a wi* beschrieben, als "rote Haut". Man spricht heute dagegen (unter modernen Einflüssen?) von *renen a mpuf* bzw. *rene gangkan a mpuf* (wörtlich: "weiße Haut"). Gemeint ist jeweils "Haut der Weißen". Mit *ngaeng a mpuf* bezeichnet man jedoch auch Albinos, und es ist wahrscheinlich, dass dies die ursprüngliche Bedeutung ist, die auf die ähnlich aussehenden Weißen übertragen wurde. Auch *afi mpuf*, heute wörtlich für "weiße Frau",

hatte ursprünglich eine andere Bedeutung, die unter modernen Bedingungen jedoch nicht mehr zutrifft. Es war eine Bezeichnung für "Witwe". Witwen pflegten sich früher mit weißer Erdfarbe als Zeichen der Trauer einzureiben. Eine Sitte, die schon seit Jahrzehnten nicht mehr zu beobachten ist.

Helle Haut scheint jedoch insgesamt als positiv betrachtet zu werden und schon früher betrachtet worden zu sein. Junge Mädchen wurden vor der Missionszeit während ihrer ersten Menstruation in einem Haus (*pitsu*) abgesondert, wo sie für einige Zeit bleiben mussten. Man entzündete ein Feuer unter dem Flechtboden des Hauses, sodass die Mädchen schwitzten. Wie es in einem aufgenommenen Text dazu hieß: "Ihr Schweiß lief und aller Schmutz auf ihrer Haut ging weg. Und sie glänzten wie weisse Sago-Triebe. Sie blieben drinnen und ihr Schweiß lief und lief und danach glänzten sie wie weisse Frauen" (Fischer 1978: 64). Im Originaltext heißt es zum übersetzten "wie weisse Frauen" allerdings "*efa misis*" (Fischer 1978: 277). Tatsächlich spricht man von weißen Frauen fast immer als *misis* (Pidgin), so wie ein Weißer gewöhnlich als *masta* bezeichnet wird.

In mehreren Veröffentlichungen war ich bereits auf Vorstellungen der Wampar von Weißen eingegangen. Zum Einen im Zusammenhang des eigenen Erlebens, dass ich von einigen Leuten "meines Dorfes" als zurückgekehrter Totengeist betrachtet wurde. Und dies noch im Jahr 1965 (Fischer 1966, 1987). Zum Anderen im Zusammenhang der Berichte über erste Kontakte zwischen Wampar und Weißen (Fischer 1992). Aus Texten in diesen Publikationen geht hervor, dass man sich noch während meiner Feldforschungen von Prophezeiungen erzählte, die die Rückkehr der Geister eigener Verstorbener als Weiße ankündigten (Fischer 1992: Kap. 6). In der Veröffentlichung wurden Aussagen zusammengestellt, die allgemein formulierten, dass die Toten ihre (dunkle) Haut abwerfen und zu Weißen werden. Totengeister sind weiß, Weiße können daher als Geister betrachtet werden. In dem frühen Lesebuch von Panzer (1917: 26) findet sich ein aufgenommenen Text, in dem von den ersten Weißen als *su naron a mpuf* – "kleinen weißen Sonnen" – gesprochen wird.

Nicht zuletzt aber ging es immer auch um die Güter der Weißen. Teils wurde sogar gesagt, die eigenen Totengeister gingen nach Deutschland, produzierten dort Güter und schickten sie mit einem Schiff nach Neuguinea. Die Namen der Empfänger stünden auf den Kisten. Es seien die bösen Australier, die diese Aufschriften änderten, so dass die Güter an sie gingen (Fischer 1987: 103). Vor allem die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs in Neuguinea

ließen dann Charakteristiken und Werturteile über die verschiedenen Nationalitäten von Weißen und Asiaten entstehen. Die drei bekannten Nationalitäten der Weißen wurden deutlich unterschiedlich beurteilt: Australier als unfreundlich und geizig, Amerikaner als freundlich und freigiebig, Deutsche als zwar freundlich, aber nicht freigiebig. So machte ich die Erfahrung, dass ein unfreundlicher Deutscher (ein Missionar) als "Australier" bezeichnet wurde, ein freundlicher Australier (ein Kolonialbeamter) als "Amerikaner".

Die üblichste Bezeichnung für "Weiße" ist *bumpum*, auch wenn sie als nicht besonders höflich gilt (*masta* ist höflicher). Auch die verschiedenen Nationalitäten von Weißen können mit *bumpum* bezeichnet werden, also *bumpum Dzeaman* oder *bumpum Austrelia*. Das Wort *bumpum* ist weit verbreitet, vorwiegend in Gebieten der Neuendettelsauer Mission. Es stammt nämlich aus dem Jabêm, der von dieser Missionsgesellschaft in Gebieten mit austronesischen Sprachen genutzten Missionssprache. Nach dem Wörterbuch von Streicher (1982) handelt es sich um Jabêm *bômbôm*, von dem es heißt: "originally bombom light coloured skin".

Der Gegensatz zu *ngaeng a mpuf* sind die *ngaeng fose*, die "schwarzen Menschen" (Pidgin: *bilakskin*). Darunter werden Menschen aus anderen Teilen Neuguineas, aber auch Afrikaner, australische Ureinwohner und selbst Polynesier verstanden. Sehr wahrscheinlich ist, dass dieser Gegensatz erst unter europäischem Einfluss als Übersetzung entstanden ist. Denn so wie man die Haut der Weißen eigentlich ja als "rote Haut" beschrieb, und in Farben *wi* (rot) als Gegensatz zu *fose* (schwarz) verstanden wird, so hatte auch *ngaeng fose* ursprünglich eine ganz andere Bedeutung. Es bezeichnete (wie allerdings auch *ngaeng a wi*) Zauberer (zu Farbbezeichnungen der Wampar siehe Fischer 2000: 150).

Inzwischen sind den Wampar viele andere Ethnien in Papua New Guinea bekannt, auch Unterschiede in deren Hautfarben. Besonders die Buka, Bewohner der nördlichsten Insel der Salomonen, gelten in dieser Hinsicht als extrem, als besonders dunkelhäutig. So hörte ich vor längerer Zeit schon *buka* als Substantiv oder Adjektiv gebraucht für sehr dunkelhäutige Menschen, meist allerdings in Pidgin-Formulierungen. Spöttisch gemeinte Äußerungen über Menschen dunklerer Hautfarbe wurden in letzter Zeit deutlich häufiger. So schreiben Beer und Lütkes (2004: 140), sie hätten mehrfach die Äußerung über Fremde gehört: "Die/Der hat ein Gesicht wie ein verrußter Kochtopf". Erst 2009 notierte ich auch die Formulierung *ngaeng min* (etwa "Mann der Dunkelheit"), und dass man, wenn so ein Dunkler kommt (wenn die Dunkelheit kommt), folgen-

de Bemerkung auf Pidgin machte: *Moa beta bai mi laitim lam nau* – “Ich zünde jetzt wohl besser die Lampe an”.

1976 erschien im *Journal of the Morobe District Historical Society* der Abdruck eines Vortrags, den Jesaja Kingasa aus dem Dorf Munun bei einem Treffen der Gesellschaft gehalten hatte. Der Vortrag wurde auf Pidgin gehalten und so auch abgedruckt. Es ging dabei um erste Kontakte der Wampar mit Weißen und ihren Begleitern und die Diskussion darüber unter den Bewohnern von Munun. In diesem Text taucht neben der Bezeichnung *buka* auch *ono koko* auf. Im Zusammenhang mit *buka* wurde angenommen, dass dieser Mensch seine Haut mit Holzkohle eingerieben hätte. Die Bezeichnung *ono koko* für eine dunkelhäutigere Person hörte ich vor längerer Zeit nur ein einziges Mal. Möglicherweise handelt es sich neben dem Wampar-Wort *ono* (Kopf) hier noch um das Pidgin-Wort für Kakao und der Begriff wäre mit “Kakao-Kopf” zu übersetzen?

Bei den Wampar kann es gelegentlich heißen: *Gotao mara ngorong faring!* – “Sieh dieses schrecklich hässliche Gesicht!” Dem muss allerdings schon eine ziemliche Wut zugrunde liegen. *Mara ngorong* bedeutet “hässliches Gesicht”, wobei *ngorong* nur in dieser Zusammensetzung auftaucht. Wahrscheinlich hängt es etymologisch mit *ngor* (Schmutz, schmutzig) zusammen. Gelegentlich wurde es in Zusammenhang mit Aussagen über Simbu (Hochland) und Buka (Salomonen) gebraucht, auch als Beschreibung für “Neger”. Es hat also auf alle Fälle etwas mit dunklerer Hautfarbe zu tun.

4 Sie leben woanders

Menschen aus anderen Gegenden Neuguineas werden nach Regionen oder Provinzen benannt (Highlands, Papua, Samarai), nach Flussgebieten (Sepik, Erap, Watut), nach den heutigen Städten (Rabaul, Madang, Moresby) oder nach Stammesbezeichnungen (Simbu, Tolai). Hierzu gibt es kaum Wörter auf Wampar, denn die meisten Gebiete kannte man früher nicht. Nachbarn und weiter entfernte Ethnien wurden und werden von den Wampar meist nach der Landschaft benannt, in der sie leben. So sind Bergvölker *ngaeng momoa* (*momoa*: “Berg”), seltener auch *ngaeng wengeran* (Leute oben), in Flachland Siedelnde heißen *ngaeng a mpan* (*mpan*: “Ebene”). Für nahe der Küste lebende Ethnien gibt es eine Reihe unterschiedlicher Bezeichnungen, so *ngaeng a mpo* – “Wasserleute” oder “Flussleute” (*mpo*: “Wasser”, “Fluss”), womit die Labu bezeichnet werden. Die Bukaua nennt man *ngaeng a mpo faring* – “Leute vom großen Wasser”. Für die Labu

und Lae und andere Küstenstämme hat man auch die Bezeichnung *ngaeng a ruts* – “Meeresleute” (*ruts*: “Meer”). Selbst für Inselbevölkerungen gibt es eine Bezeichnung, doch ist zu bedenken, dass die Wampar vor modernen Kontakten gar keine Bevölkerungen auf Inseln kannten. Man nennt diese daher heute manchmal *ngaeng dau mpes*. Der Ausdruck *dau mpes* bezeichnet ein Waldstück in Grasland und wurde wohl auf Inseln ausgeweitet. Häufiger scheint jedoch *ngaeng mra pan ongan* zu sein, “Leute auf einem Stück Land”.

Das Wort *dau* (Wald, Urwald, Busch) ist ein vieldeutiger Begriff. Unter *ngaeng dau* werden nicht nur “Waldbewohner” verstanden, sondern negativ und abwertend auch “Buschleute”. Eine Neigung ist erkennbar, alle *ngaeng momoa* (Bergvölker) auch als *ngaeng dau* zu verstehen. Doch auch Zauberer werden so bezeichnet. So sind die Sangguma-Zauberer der benachbarten Adzera nicht nur *ngaeng opang*, sondern auch *ngaeng dau*. Sie betreiben ihr Gewerbe ja verborgen im Wald. – Gelegentlich hörte ich für Bewohner von Grasland auch die Bezeichnung *ngaeng a poatse*; wobei *poatse* das “lange Gras” ist, das auf Pidgin *kunai* heißt (Gramineae; *Imperata cylindrica*).

Überlieferungen berichten davon, dass die Vorfahren der Wampar von Süden her zum Markham Fluss (Wantsef) kamen. Heute ist er die zentrale Orientierung, auch für Nachbargruppen und innerhalb der Wampar. So unterscheidet man zwischen *ngaeng raon* (Leute flussauf) und *ngaeng wagog* (Leute flussab). Meist meint man damit jedoch innerhalb der Wampar die Bewohner der Dörfer Dzi-fasing und Tararan flussaufwärts und die von Gab-songkeg, Ngasawapum und Munun flussabwärts. Die noch weiter flussabwärts benachbarten Yalu werden als *Riwagog* bezeichnet, ein Name, der offenbar mit *wagog* (flussab) gebildet ist.

5 ... und sie haben andere Sitten

Wenige Belege lassen sich für Benennungen anderer Ethnien finden, die sich auf kulturelle Merkmale beziehen. “Sitten” werden auf Wampar am häufigsten mit *moadzi* beschrieben. *Moadzi* ist in seiner üblichsten Bedeutung der “Weg”, “Pfad”, modern auch die “Straße”; im übertragenen Sinn ist es “Gewohnheit”, “Sitte”, “Brauchtum”. *Ngaeng Wampar moadzi* sind die “Sitten der Wampar”. Man erläuterte etwa: *Moadzi Austrelia efakani* – “Die Sitten der Australier sind so”. Alte und neue Sitten der Wampar werden mit *moadzi* beschrieben: *moadzi mogeran / moadzi wafu*. Auch bestimmte Sitten werden so dargestellt: *Fisin gea moadzi efakana*: ... – “Die

Sitte um die Nabelschnur war diese: ...". Man spricht auch von *ngaeng Feref moadzi*, den "Sitten [des Klans] der Feref". Und man kann das Benehmen einzelner damit bezeichnen: *gea moadzi tsatseran* – "sein schlechtes Benehmen".

Es gibt eine Anzahl weiterer Ausdrücke, die mit "Sitte" zu übersetzen sind, wie etwa *ram* (Sache). In einem aufgenommenen Text hieß es: *Rabu eyatin Wampar a ram dengop* – "Die Labu kennen die Sitten der Wampar". *Ges a ram maran ongan* – "Ihre Sitten sind anders". Bewertend wurde angegeben: *Ges a ram emam a faran* – "Ihre Sitten sind nicht richtig", oder: *ges a ram edaom wana* – "ihre Sitten sind nicht gut".

Mit dem ähnlich alltäglich gebrauchten *emenari* (immer) aus dem Verb *men-eran* (bleiben) und *ari* (bei) kann man ebenfalls Sitten und Gewohnheiten ausdrücken; so mit dem Satz *yaga amen ari damu* – "wir tun das immer", oder *ngaeng emen ari deyah a gom* – "Männer arbeiten immer im Garten". In der modernen Zeit werden damit Regelmäßigkeiten ausgedrückt, wie etwa *kar emenari deya Lae ari su su* – "das Auto fährt täglich nach Lae".

Auch das Substantiv *mpe* ist mit "Sitte, Gewohnheit, Benehmen" zu übersetzen, überwiegend in positiver Bedeutung, manchmal direkt als "Großzügigkeit". Zwar formulierte man einerseits: *ngaeng a mpe ngarobingin* – "ein Mann mit guten Sitten". Doch bedeutet *gea imu mpe en* eindeutig "er ist großzügig", auch ohne das positive Adjektiv *ngarobingin*.

Schließlich werden Sitten der Wampar auch mit *dzob* umschrieben, was "Sprache, Rede, Erzählung, Wort" bedeutet. Es ist möglich, dass es sich dabei um eine Neuentwicklung handelt, und es um alte Sitten geht, von denen man sich nur noch erzählt. So ist *dzob a mogeran*, eine "alte Sitte", wörtlich eine "alte Geschichte", und *ngaeng farifaring a dzob* sind die Sitten der Vorfahren, die "Erzählungen der großen Männer / der Vorfahren". In eine ähnliche Richtung geht die Formulierung *dzob saforan a ram* (Rede darüber, etwas richtig zu tun) – gute Sitten. Um welche Sitten es bei Fremden, bei anderen Ethnien tatsächlich geht, wird allerdings selten ausgedrückt. In dem frühen Lesebuch des Missionars Panzer findet sich eine einzige Stelle in einem aufgenommenen Text, die sich auf *yaner* und deren Sitten bezieht. Da heißt es in der Beschreibung von Ohringen (*seas*): *Ngaeng yaner erem tsafi edenang eya naegempon* – "Fremde hängen sich Schildpatt in die Ohren" (Panzer 1917: 18).

Ngaeng orog a weng, wörtlich "Leute auf Bäumen", ist die in Bezug auf andere Sitten deutlichste Fremdbezeichnung. Sie bezieht sich auf die Bevölkerung des oberen Erap-Flusses: die Mungkip,

Ngaromangki oder Ngaafir (diese drei Namen wurden angegeben). Sie bauten tatsächlich Häuser in Bäumen.

Auch die benachbarten Watut im Süden fielen früher durch eine Besonderheit auf, nach der sie auch benannt wurden: *ngaeng bangi wanti* – "Pfeil-Leute". Die Wampar benutzten auch Pfeile (*wanti*), ihre Hauptwaffe für Krieg und Jagd war jedoch der Speer. Bei der Gelegenheit der Nennung dieses Namens erklärten mehrere Personen, *ngaeng bangi wanti* seien nicht nur die Watut, sondern alle Bergleute. Tatsächlich sind Bogen und Pfeil charakteristisch für Hochland-Bevölkerungen, auch für die Anga (Kukukuku), die keine Speere benutzen. Vielleicht deshalb nennt man zur Unterscheidung von anderen die Watut-Leute manchmal *ngaeng bangi fadzur* – "Bogen-Leute".

Die benachbarten (kulturell und sprachlich verwandten) Watut sind nach allen Gesprächen die einzige Bevölkerung, von der einige Wampar sagten, sie würden sich nicht von ihnen unterscheiden. Sie hätten sehr gute Sitten, viel zu essen und viel Wild. Vermutlich spielt außer der tatsächlichen kulturellen Ähnlichkeit die Tatsache eine Rolle, dass die Watut im Missionsgebiet der Wampar schon seit den zwanziger Jahren ansässig waren. Eine andere Bezeichnung für sie ist *ngaeng ware*, wobei *ware* eine Yamsart ist. Angebaute oder genutzte Pflanzen werden auch sonst zur Bezeichnung anderer Ethnien benutzt. So spricht man von *ngaeng orab*, den Buang oder anderen Ethnien in der Umgebung, die so nach einer Sorte Zuckerrohr (Wampar: *rif orab*) benannt werden. Sago (*montam*) wird von den Wampar wenig genutzt und ist ein deutliches Unterscheidungsmerkmal. Menschen vom Sepik werden allgemein *ngaeng montam* genannt. Und Hochlandleute werden auch *gempo*, auf Pidgin *man bilong kaukau* oder kurz *kaukau* genannt: "Süßkartoffel", das wichtigste Anbauprodukt in Berggebieten.

Bei Unterhaltungen und Befragungen in den letzten Jahrzehnten wurden immer wieder einmal Unterschiede betont, die sich allgemein auf "Fremde" (*ngaeng yaner*) bezogen. Zunächst einige Elemente, bei denen die Urteile individuell unterschiedlich ausfielen, teils spöttisch, teils belustigt, teils negativ. Im Zusammenhang mit Untersuchungen zur Arbeitsteilung der Geschlechter wurden jeweils Listen mit Tätigkeiten vorgelegt, die Männern bzw. Frauen zugeordnet werden sollten. Bei zwei dieser Tätigkeiten fiel auf, dass von befragten Männern wie Frauen darauf hingewiesen wurde, dass – im Gegensatz zu den Wampar – in anderen Ethnien "auch Frauen" sie durchführten. Das auffallendste dabei war "Maultrommel spielen" (*its a domoro*), eine bei den Wampar rein männliche "Tätigkeit". Einige *afi*

yaner, also “fremde Frauen”, spielten Maultrommeln (*domoro*). Auffallend waren diese Hinweise, weil keine einzige andere Tätigkeit so betont wurde. Es handelte sich hierbei um Frauen aus dem Hochland oder solche der Buang. Der Verweis auf diese Frauen der *yaner* geschah ganz offensichtlich, um die von den Wampar empfundene Abartigkeit des Maultrommelspiels durch Frauen auszudrücken.

Einige Frauen bemerkten, dass *afi yaner* auch “Bier trinken” (*enom a mpo*) – was Wampar-Frauen selbstverständlich nicht tun –, und nur eine Frau sagte (2004) ganz allgemein, *ngaeng yaner* machten auch Frauenarbeit. Andere Befragte verwiesen auf die Tolai, bei denen Männer und Frauen die gleichen Arbeiten durchführten. Deutlich wurde in allen Fällen, dass solches Verhalten in anderen Ethnien als abwegig, teils absurd, teils komisch verstanden wurde.

Besonders im Zusammenhang mit *med a dzon* (Klagelieder) hörte ich Bemerkungen über Unterschiede zwischen Wampar und Fremden. So meinte einer der eingeheirateten Nichtwampar, Wampar würden bei Begräbnissen gar keine richtigen Klagelieder singen, sondern nur *singsing nabaut* (Pidgin: “nur herumsingen”). Das könnten die *yaner* nicht verstehen und sie hielten das dann für keine richtige Trauerfeier. Genau umgekehrt klang es, wenn Wampar über Klagelieder der Adzera sprachen: Diese seien überhaupt nicht gut, hätten keine *dip mining bilong baibel* wie die der Wampar. Sie zählten immer nur die Orte auf, wo jemand gewesen sei, wie etwa: “Sie war in Deutschland, Aiiiiijeeee, und kam nach PNG wiiiiiii! Er ging nach Kafak und dann war er hier, wiiiiiii, er war in Kafak aiiiiijeeeeee”. Man amüsierte sich köstlich darüber (und damit über die Adzera) und äffte sie nach.

Zu deutlich negativen Urteilen über Hochlandleute kam durch ihre Beobachtungen eine Wampar-Frau, die mit ihrer Familie aus beruflichen Gründen ihres Mannes einige Zeit im Hochland gelebt hatte. Danach liefen die Tari oft nackt herum, seien Menschenfresser, schnell verärgert und wütend, äußerst aggressiv und schlugen sofort zu, wenn es Streit gebe. Dieser grundsätzliche Vorwurf der “Aggressivität” wurde immer wieder für drei Regionen geäußert: für das Hochland, für den Sepik und gelegentlich auch für Menyamya. Allerdings gab der Mann, der letztere genannt hatte, dann etwas kleinlaut zu, dass bisher nur ein Mann aus Menyamya von einem Mann aus Gabsongkeg getötet worden sei und nicht umgekehrt. So schränkten auch immer einige der Befragten ein, dass es sich jeweils um einzelne, um bestimmte Personen handelte, wobei solche Personen danach aber in den genannten Gebieten häufiger vorkommen als in anderen.

Letztlich wird auch die zunehmende “Kriminalität” den Fremden zugeschrieben. Ob Diebstähle, Überfälle, Vergewaltigungen oder Morde, man vermutet immer zuerst *ngaeng yaner*, auch wenn es längst Belege für Wampar in diesen Zusammenhängen gibt (vgl. Beer 2002: 168).

Ein Bereich, der gezielt mit den benachbarten Adzera und auch mit einigen weiter entfernten Ethnien verbunden wird, ist der der “Zauberei”. Am 24. Januar 1972 notierte ich in meinem Tagebuch: “Gestern abend kam in einer der üblichen Diskussionen wieder einmal *Sangguma* zur Sprache. Anlaß war der Tod des Kindes von Somes. Er wurde dem Atsera Dzinu in die Schuhe geschoben, der an der großen Straße lebt”. Ein Tagebucheintrag fast 17 Jahre später (vom 12. 8. 1988) macht das Weiterlaufen solcher Ideen deutlich:

Auf Land des Dorfes leben derzeit ... noch einige *Adzera*. In beiden Fällen handelt es sich um Land von Yadzu. Der behauptete, sie hätten sich da gegen seinen Willen angesiedelt. Und auf meine Frage, warum er nicht gegen sie “kot” gehe, sagte er, er hätte Angst vor ihnen, weil sie alle *sangguma* machten. Er verwies darauf, daß von seiner ganzen Verwandtschaft nur noch er und 4 Kinder übrig seien.

Angesprochen wird hier zunächst, dass sich schon seit einigen Jahren Gruppen Fremder – auch Adzera – nahe Wampar-Dörfern auf deren Land angesiedelt hatten. Sie arbeiteten teils für Wampar, legten dann aber auch eigene Gärten an. Zu der Zeit war noch reichlich unbebautes Land vorhanden, es gab noch keine Landprobleme wie später vor allem im Jahr 2009. Meine Frage war, warum der Mann Yadzu nicht “vor Gericht” gegen eine unerlaubte Benutzung seines Landes vorgehe. Die Antwort lautete: Angst vor *sangguma/opang*. Er begründete das mit der Situation in seiner Familie, in der mehrere Personen gestorben waren.

Zauberei (Pidgin: *poisin*) ist auf Wampar *oso, sa* oder *opang*. In zwei Publikationen hatte ich mich ausführlich damit beschäftigt und auch ältere Berichte von Missionaren schon aus den zwanziger Jahren vorgelegt (Fischer 1978: 183–215; 2002: 180–190). Schon in den frühesten Berichten von Missionaren finden sich Hinweise auf Ängste, insbesondere vor den benachbarten Adzera, aber auch allgemein Ängste vor Zauberei bei Kontakten mit Nachbarn. Noch in den 90er Jahren wurden Todesfälle durch *oso* angegeben. Man sprach meist von *poisin* (Pidgin), weil jede Art von Zauberei mit Fremden in Verbindung gebracht wurde. Durch Kontakte mit immer entfernteren Ethnien des Landes kamen dann auch neue Beziehungen und Probleme zustande. So notierte ich 1999 den Fall eines

Mitglieds des Haushalts, in dem ich jahrzehntelang immer wieder lebte. Asnat, eine junge Frau, war nacheinander mit zwei Männern der Tolai verheiratet gewesen, als sie starb. Man schrieb ihren Tod (durch Zauberei) einem der beiden Tolai zu (Fischer 2002: 183).

Magische Praktiken, *sa*, wurden schon in den neunziger Jahren nur noch Fremden zugeschrieben und das meist in sehr allgemeiner Weise. So sagte man, die Tolai seien "*man bilong poisin*" (Pidgin). Die alten Wampar hätten früher viele Arten von *sa* (Magie) gehabt, diese aber an spätere Generationen (vor allem an die derzeitige) nicht weitergegeben. Ich hörte während eines Aufenthalts 2000 nur noch einmal von *sa*, und auch da wurde es einem eingeheirateten Fremden, einem Adzera, zugeschrieben. Er hatte eine magische Methode zur Abwehr bzw. zur Bestrafung von Dieben von Betelnüssen angewandt und dabei angeblich seinen eigenen Sohn erwischt.

Im Jahr 2009 stand dann *opang* (P. *sangguma*) im Vordergrund aller Berichte über Zauberei, und wurde fast nur noch in Verbindung mit den Adzera genannt. Der *opang*-Mann läuft durch den Wald, und wenn er zufällig jemandem begegnet, schlägt (oder sticht) er ihn nieder. Dann öffnet er ihn und steckt etwas (sehr unterschiedliche Angaben) in seinen Bauch. Der Wiedererwachte erinnert sich nicht an das Geschehene, er stirbt später. Mit diesem Vorgang sind viele andere Elemente verbunden, die vom Öffnen von Gräbern durch den *opang*-Mann und dem Essen von Fleisch über das Entnehmen von Blut des Geschlagenen und dem Fliegen des Zaubers als Vogel reichen. Das Opfer ist zufällig ausgewählt, es gibt also keinen Grund (etwa Eifersucht oder Rache) für den Vorgang.

Beer hat auf Basis ihrer Untersuchungen eine Zusammenstellung der Gefährlichkeit durch Zauberei verschiedener Ethnien Neuguineas nach Ansicht der Wampar vorgelegt. Sehr gefährlich sind danach die Adzera, gefolgt von Buka und Bougainville, Samarai, Popondetta, die Anga (Kuku-Kuku, Menyamy), alle Hochländer, Kavieng, Baining und Sepik. Weniger gefährlich sind Watut, Erap und alle Papua. Ungefährlich außer den Wampar selbst sind die benachbarten Yalu, Bukawa, Labu und Siassi (Beer 2002: 167).

Eine neue Sprachregelung hat sich nun entwickelt, deren Ursprung nicht mehr herausgefunden werden konnte: *Opang* sei ursprünglich eine Praxis der Wampar gewesen. Mit der Taufe hätten sie es jedoch aufgegeben und an die Adzera weitergereicht. Andere formulierten, die Adzera hätten es von sich aus übernommen. Und nur sie führten *opang* heute noch durch, keinesfalls die Wampar (s. a. Fischer 2002: 185 ff.; 1992: 85 ff.)

Es gilt eigentlich allgemein, dass "alles Negative Neue" auf Fremde zurückgeführt wird. Ob es sich dabei um Krankheiten handelt (Malaria), um schlechte Ernten, die zunehmende Landknappheit, Kriminalität, Prostitution und selbst schwer erziehbare Kinder. An allem sind Fremde schuld (siehe auch Beer 2002: 163 ff.).

6 Und dann diese Heiraten!

Überhaupt nicht positiv ist dieser Satz gemeint: *Ngaeng yaner eama derangots ngaeng Wampar da emen en ngaeng Wampar afi* – "Fremde kommen und vermischen sich mit den Wampar und heiraten Wampar-Frauen". Es geht dabei nicht darum, dass sie den Wampar Frauen wegnehmen. Aber Fremde, die Wampar-Frauen heiraten und hier mit ihnen leben, ziehen Angehörige, weitere Fremde nach, die bei ihnen und damit bei den Wampar leben. Es werden so immer mehr Fremde in den Dörfern.

Ehen zwischen Angehörigen verschiedener Ethnien in Neuguinea wurden im Laufe der letzten Jahrzehnte immer häufiger. So häufig, dass "mein" Dorf Gabsongkeg, das Dorf jahrzehntelanger Feldforschungen, voller eingeheirateter "fremder" Männer und Frauen ist. Interethnische Ehen sind das derzeit wichtigste Element in den Beziehungen zu anderen Ethnien. 1971 hatte ich einen ersten Zensus des Dorfes Gabsongkeg aufgenommen und publiziert (1975: 358 ff.). In diesem Zusammenhang hatte ich mich auch mit interethnischen Ehen beschäftigt (1975: 191 ff.). Beer hat seit den neunziger Jahren ihre Forschungen speziell diesem Problem gewidmet und eine Reihe von Publikationen hierzu vorgelegt. Sie ging dabei von Gabsongkeg aus. Ich kann mich daher auf ihre Ergebnisse beziehen, die größtenteils mit eigenen Erfahrungen früherer Aufenthalte übereinstimmen (Beer 2002; 2006a, b; 2008; 2010).

Wo und wie lernten und lernen sich die Partner interethnischer Ehen kennen? Die von Beer 2009 aufgenommenen Daten zeigen, dass es bestimmte Gelegenheiten sind, die sich durch moderne Entwicklungen deutlich verändert haben und verändern. So stehen inzwischen Berufe und die Tätigkeit in der Stadt oder in einem anderen Stammesgebiet an erster Stelle. Eine Krankenschwester lernte einen Lehrer (schon 1968) in der Stadt Lae kennen, eine andere einen Arzt und wieder eine andere einen Klempner in Madang. Ein Waldarbeiter begegnete seiner späteren Frau im Gebiet der Adzera, mehrfach sind es Polizisten, die ihren Partnerinnen in deren Dörfern begegnen, besonders häufig Lehrer und Lehrerinnen, aber auch Bus- oder Lastwagenfahrer.

An zweiter Stelle sind es die Märkte in der Stadt Lae und am Highlands Highway, auf denen man seinen Partner findet, aber auch einfach Besuche in der Stadt. Eine Ehe entstand, als ein Wampar mit seiner Fußballmannschaft zu den Adzera fuhr und dort seine spätere Ehefrau kennenlernte. Schließlich sind bereits eingegangene interethnische Ehen Anlass für neue: Verwandte, die ihre mit Wampar verheirateten Verwandten im Dorf besuchen oder bei ihnen leben, finden hier Partner.

Eine ausführliche Unterhaltung mit Ngaroyana² nahm ich 1976 auf. Zunächst ging es um die Frage, wen seine Tochter und sein Sohn seiner Meinung nach heiraten dürften oder sollten. Dabei spielte für ihn ein Aspekt die Hauptrolle: ob der junge Mann oder die junge Frau fleißig oder faul seien. In Bezug auf fremde Männer aus entfernteren Gegenden, meinte er, hätten sich die Ansichten geändert. Früher wollte man nicht, dass Töchter weit weg heirateten. Man hätte sie dann vermutlich nie wieder gesehen. Heute, in einer Zeit besserer Verkehrsverbindungen, ließe man Wampar-Mädchen auch zum Sepik oder nach Port Moresby heiraten. Dann allerdings wurden einige Abneigungen deutlich (Original Pidgin):

Wenn meine Tochter einen Sepik heiraten will, mag ich das nicht. Dann werde ich wütend. Ich werde wütend und versuche, das Mädchen zurückzuhalten. Aber wenn sie unbedingt den Sepik heiraten will, dann bin ich traurig und sage: "Geh!" Aber die Bezahlung, die verlange ich dann sehr hoch. Denn meine Tochter geht weit weg. Sie wird eine Familie auf anderem Land gründen, das werden dann viele sein. Deshalb verlange ich hohe Bezahlung.

Auch die Frage, ob sein Sohn ein Mädchen aus dem Hochland heiraten dürfte, wurde verneint. Das mochte er nicht. Die Mädchen aus dem Hochland seien faul. Leute aus dem Hochland hätten teils schlechte Sitten, die die Wampar nicht mögen.

Das Element des Fremden, über das man in den letzten Jahren unter Wampar am häufigsten spricht, sind die "Brautpreise". In einer früheren Publikation hatte ich mich in einem Kapitel ausführlich mit Brautpreisen in vielen Einzelfällen bei den Wampar beschäftigt, auch bei interethnischen Ehen (1975: Kap. 7; 224–244). Inzwischen werden Heiraten mit Fremden immer häufiger. Über einige Gebiete wird positiv gesagt, dort sei es überhaupt nicht Sitte, Brautpreise zu zahlen, etwa bei Bukaua, Labu und Jabêm. Bei den Adzera dagegen sei der Brautpreis hoch (von 400–600 Kina auf 2.500 gestiegen), bei Hochländern aber noch viel höher: 40–50.000 Kina plus Schweine, eventuell ein Auto. Und auch

für eine Frau vom Sepik wurden 30.000 Kina gefordert.

Wie groß die Unterschiede inzwischen tatsächlich geworden sind, geht aus von Beer aufgenommenen neueren Daten hervor. So wurde zwar für eine Frau aus Salamaua überhaupt kein Brautpreis gezahlt. Der sei dort nicht üblich. Auch für eine Frau aus Madang ist keiner gezahlt worden. So etwas sei mit der Mission bei denen aufgegeben worden. Für eine Frau vom unteren Watut wurde kein Brautpreis gezahlt mit der Angabe, man werde seine Tochter mit einem Watut verheiraten, also Schwestertausch, der vor längerer Zeit bei den Wampar üblich gewesen sei. Für eine Wampar-Frau, die einen Sepik geheiratet hat, wurde ausdrücklich auf einen Brautpreis verzichtet. Die Eltern wollten nicht, dass der Mann das Recht habe, ihre Tochter mit zum Sepik zu nehmen. Dafür habe man ihm versprochen, er könne immer hier auf dem Land der Wampar bleiben. Ähnlich meinen eigenen Beobachtungen und denen Beers in Gabsongkeg finden sich Informationen zu Brautpreisen auch für andere Dörfer und von anderen Untersuchenden (Fischer 1975: 227; Liebert 1980: 117 ff.; Kramp 1999: 261).

Auf Wampar heißt "Brautpreis" *ram faroran*. Zugrunde liegt das Verb *faro-ran*, das in unterschiedlichen Kombinationen mit Substantiven "zusammenbinden, befestigen, einen Knoten machen", als *faroran a dzob* (verabreden, sich einigen) bedeutet. Auch *ram faroran* bedeutet wörtlich "Sache festigen", bezieht sich also tatsächlich auf die Verabredung, die Abmachung zur Ehe zwischen zwei Familien. Die Festigung der Abmachung ist zentral. Ein Inhalt des Brautpreises wird nicht genannt.

Alle älteren Befragten waren sich einig, dass bei den Wampar als Brautpreis früher Schweine, Schmuck aus Schweinezähnen, Muscheln oder Federschmuck übergeben wurden. Es wird auch in diesem Jahrtausend noch behauptet, es sei Sitte anderer Ethnien, Geld als Brautpreis zu nehmen. Tatsächlich aber hatten die anderen vor dem Kommen der Weißen auch kein Geld. Es scheint jedoch, dass die Wampar in dieser Hinsicht deutlich langsamer dem Übergang zu Geld folgten. Da bei von Fremden organisierten Heiraten Geld eine erhebliche Rolle spielt, wie ich beobachten konnte, sogar Geldscheine der Braut als Schmuck "aufgelegt" werden, gelten diese Sitten bei den Wampar als negativ und wenig erfreulich.

Im Zusammenhang mit der ständig zunehmenden Zahl interethnischer Ehen stellt sich noch die Frage, ob es auch "Ehen mit Weißen" gab oder gibt. In dem Interview mit Ngaroyana fragte ich ihn schließlich auch, ob seine Tochter auch einen Australier heiraten dürfte? – Darauf lachte er lange und meinte dann:

² Informant aus Gabsongkeg.

Ich möchte das nicht. Aber wenn sie das unbedingt will, dann sage ich: "Das ist deine Sache, heirate ihn!" Aber ich mag nicht, dass meine Tochter so weit weg ist. Eine Tochter muss auf ihrem Land bleiben. Ich muss ihre Kinder sehen. Wenn dieser Australier in Lae lebt, dann geht es. Aber wenn er mit meiner Tochter nach Australien geht, mag ich das nicht. Einige Australier haben Wampar-Mädchen geheiratet, die hatten Kinder, und dann haben sie sie wieder verlassen. Wir Wampar finden diese Sitte nicht gut. Wenn ein Mann von Australien eine heiratet, dann muss er seine Frau richtig behalten. Er muss mit ihr zusammenbleiben bis beide alt sind.

Meine anschließende Frage, ob denn ein Wampar auch eine Australierin heiraten würde, war rein hypothetisch. Es hatte bisher keinen solchen Fall gegeben. Ngaroyana meinte, das dürfe er: "Dann soll er sie zu den Wampar bringen und wir freuen uns".

Außer "Beziehungen" lassen sich kaum Ehen zwischen Wampar und Weißen nachweisen. So stellte Beer in ihren Untersuchungen zu interethnischen Ehen fest, dass ein junger Mann aus Gabsongkeg ein Kind mit seiner australischen Mathematik-Lehrerin in Port Moresby hat. Dieser Sohn wurde 1982 geboren und soll auch einen Wampar-Namen erhalten haben. Die Tochter eines interethnisch verheirateten Paares (Adzera/Wampar), die in einem Hotel in Lae arbeitete, hat ein Kind von einem Weißen. Schließlich redet man vage von der angeblichen Heirat eines Wampar-Mädchens mit einem "Italiener" aus Malta. Und auch die Ehe einer Frau aus Gabsongkeg – geschieden von einem anderen Weißen, verheiratet mit einem Engländer – findet in Port Moresby statt. Alle diese Fälle haben mit dem Leben in den Dörfern der Wampar selbst wenig zu tun und wurden nur der Besonderheit oder Absonderlichkeit solcher Beziehungen wegen erzählt (vgl. Beer 2002: 160 f.).

7 Wer ist nun Wampar, wer Fremder?

Wer ist *ngaeng Wampar*? – Die Frage wurde im Laufe der letzten Jahrzehnte durch die Zunahme der Zahl von Nichtwampar in jedem Dorf von immer größerer Bedeutung. Die häufigste Antwort darauf ist allgemein: Wer das Kind von Wampar (*ngaeng Wampar naron*) ist. Das Kind eines Wampar-Paares. Eingeschränkt kann diese Formulierung mit *ngaeng* aber auch bedeuten: Wer das Kind eines Wampar-Mannes ist. Denn *ngaeng* kann eben "Menschen", aber auch "Mann" bedeuten. Schon in voreuropäischer Zeit gab es den Überlieferungen nach Fälle von Frauen aus Nachbarstämmen, die in Kriegen geraubt und dann von Wampar geheiratet wurden. Deren Kinder wurden und werden eindeutig als

Wampar betrachtet. Die Vaterschaft ist das stärkere Argument, da die Wampar eine im Ideal patrilineare Verwandtschaftsorganisation haben. Sie drückt sich in erster Linie in der Zurechnung zu den *sagaseg* (Klans) aus. Ein Kind wird der *sagaseg* des Vaters zugerechnet.

Direkte Fragen danach, was einen Wampar ausmache, was also außer Kindschaft Merkmale eines *Wampar* sind, hatten wenig Erfolg. Alle Antworten auf dahin gehende Fragen waren durch Unsicherheit gekennzeichnet. Eine der Voraussetzungen für eine Anerkennung als Wampar ist jedenfalls die Beherrschung der "Sprache". Doch war schon die Tatsache, dass der Fragende selbst diese Frage eventuell auf Wampar stellte, verunsichernd. Und man war sich bewusst, dass eine zunehmende Zahl von Fremden Wampar spricht. Dabei geht es nicht um praktische Fragen der Verständigung, denn alle Erwachsenen und die Kinder im Schulalter beherrschen seit Jahrzehnten Pidgin.

Die Anlässe für Erwerb und Nutzung von Wampar sind unterschiedlich und abhängig von vielen Kriterien, sodass es wenige völlig übereinstimmende Fälle gibt. Solche Fälle betreffen im Extremen ein Kind aus dem Nachbargebiet des Watut (dem Missionsgebiet der Wampar) mit nahe verwandter Sprache, das bereits als Kleinkind von einer Wampar-Familie "adoptiert" wurde und bei ihr in einem Wampar-Dorf aufgewachsen ist. Dieses Kind beherrscht dann keine andere Sprache als Wampar. Das andere Extrem wäre ein Mann aus einem weit entfernten Gebiet (etwa dem Hochland) mit nicht-austronesischer Sprache, der erst als Erwachsener zu den Wampar kam. Faktoren, die sich in der Sprachbeherrschung auswirken können, sind Herkunftsgebiet, ursprüngliche Sprachzugehörigkeit, Gebiet und Umgebung des Aufwachsens, Herkunft des Elternpaares, Art der Beziehung (Adoption, Ehe, Arbeitsbeziehung), Dauer des Aufenthalts und der Beziehung, Arbeits- und Wohnort. Im Folgenden sollen einige Beispielfälle zur Frage der Sprachenbeherrschung im Dorf Gabsongkeg dies verdeutlichen:

- Eine Adzera-Frau, verheiratet mit einem Wampar: Sie kann Wampar, er Adzera. Sind sie mit Verwandten des Mannes zusammen, sprechen sie Wampar. Sollen die anderen Wampar sie nicht verstehen, Adzera.
- Eine andere Adzera-Frau, verheiratet mit einem Wampar: Sie kann Wampar verstehen, aber nicht sprechen. Ihre Kinder sind zweisprachig aufgewachsen.
- Ein Adzera-Mann, verheiratet mit einer Wampar-Frau: Nach Angaben seiner Frau könne er Wam-

- par, sei aber zu schüchtern, es zu sprechen und spräche es nur, wenn er etwas (Alkohol) getrunken habe.
- Eine Menyamya (Anga)-Frau, verheiratet mit einem Wampar: Sie beherrscht nur einzelne Wörter, kann insgesamt nicht Wampar sprechen, aber verstehen. Ihre älteren Kinder beherrschen sowohl Wampar als auch die Sprache der Mutter (Ambeli). In der Familie wird gewöhnlich Pidgin gesprochen.
 - Ein Wampar-Mann, verheiratet mit einer Frau aus Mumeng: Er kann selbst nicht perfekt Wampar, weil er schon von einer fremden Frau aufgezogen wurde. Sie sprechen teils (schlechtes) Wampar, teils Pidgin.

Es tauchen auch immer wieder die gleichen Feststellungen auf: So gestanden eingeheiratete Fremde meist Probleme beim Sprechen von Wampar ein, Männer wie Frauen erklärten jedoch eindeutig, sie könnten es verstehen. Zwei mit Wampar-Männern schon seit Jahrzehnten verheiratete Frauen erläuterten, es sei gut, dass sie Wampar perfekt verstünden, weil dann die anderen Dorfbewohner nicht schlecht über sie reden könnten. Man sollte aber nicht Wampar sprechen, wenn man es nicht richtig beherrsche, sonst lachten und spotteten die anderen. Man spricht andererseits als Wampar in der Sprache des fremden Partners, wenn andere es nicht verstehen sollen. Zum Teil lernen Wampar deshalb auch die Sprache des fremdsprachigen Partners. Kinder lernen meist die Sprachen beider Elternteile.

Einige Feststellungen aus teilnehmender Beobachtung und direkten Nachfragen sind noch von Bedeutung: Nicht ein einziges Mal wurde beobachtet, dass man sich über eine fremde Sprache lustig gemacht oder sie negativ beurteilt hätte. Allgemeine Aussagen über Fremde sind solche wie: *Ngaeng yaner ewaren rafen*, was wörtlich heißt, „Die Fremden verbergen ihre Sprache“. Gemeint ist tatsächlich: Sie sprechen eine (den Wampar) unverständliche Sprache. Umgekehrt versteht man, dass das Sprechen einer fremden Sprache mit Problemen verbunden ist. So formuliert man *adedeas a dzob*, was wörtlich zu übersetzen ist mit „ich biege die Sprache“. Das Verb *dedeas-eran* bedeutet in verschiedenen Zusammenhängen etwa „Gras biegen“, „Kleidung zusammenpressen“ oder heute auch „bügeln“.

Das zweite genannte Merkmal auf die Frage, was denn die Merkmale eines „Wampar“ seien, waren „Sitten“ (gewöhnlich auf Pidgin *kastom* oder *fesin*). Aber auch hier gab es erhebliche Unsicherheiten. Denn viele Sitten der Wampar haben auch andere Gruppen – und die meisten alten Sitten sind längst aufgegeben und vielfach (besonders von Jün-

geren) vergessen. Sehr allgemein drückte man aus, ein Wampar sei jemand, der sich „richtig verhalte“, „wie ein Wampar“; also nicht auffällig abweichend.

Ich gehe im Folgenden von einem der aufgenommenen Fälle aus. Von einer Familie in Gabsongkeg wurde ein Junge vom benachbarten Watut aufgezogen, „wie ein Wampar“, wie es hieß. Der Familienvorstand war Missionshelfer am unteren Watut gewesen. Ein solches „Aufziehen“ (*taoran etse* – „sich um etwas kümmern“) ist durchaus häufig und wird heute auf Pidgin teils als *lukatim*, teils schon als *adoptim* bezeichnet. Der Junge und später junge Mann sprach nur Wampar und wurde dem Klan seines „Vaters“ zugerechnet. Er heiratete ein Mädchen aus dem Dorf, was seine Position und Zurechnung noch weiter festigte (Fischer 1975: 67 ff.).

Nachfragen im Jahr 2009 ergaben, dass diese Ehe inzwischen geschieden war. Der junge Mann hatte im Hochland gearbeitet und eine Frau von dort geheiratet. Mit ihr kam er schließlich nach Gabsongkeg zurück und lebte nun wieder hier. Im Dorf hörte ich zunächst, dass er unter diesen Umständen kein Wampar mehr sei. Das war die Auffassung der Verwandtschaft seiner geschiedenen Wampar-Frau. Anders die Familie, in der er aufgezogen worden war: Für sie war er noch immer einer der ihren, ein Sohn, ein Bruder, ein Wampar. Geborene Wampar, die außerhalb des Stammesgebietes leben, blieben ja auch Wampar. Jedenfalls so lange, wie man ihre Rückkehr erwartet. Fremde jedoch, selbst wenn sie von Wampar aufgezogen wurden, mit Wampar verheiratet sind oder waren, aber nicht mehr im Stammesgebiet leben, können dann wieder als *ngaeng yaner* verstanden werden.

Für einen Fremden, wie das Beispiel zeigt, aber auch innerhalb der Wampar scheint Aufziehen tatsächlich als eine Form der Adoption verstanden zu werden. So gab es den Fall, dass ein in einer Familie aufzogener, überhaupt nicht verwandter (aus einem anderen Klan stammender) junger Mann (ein Wampar) eine Tochter dieser Familie nicht heiraten durfte. Beide wollten es, doch es wurde verhindert mit eben der Begründung, er sei ja in dieser Familie aufgezogen worden und daher „ein Bruder“.

Deutlich wird aber auch, dass es unterschiedliche Beurteilungen in allen Einzelfällen geben kann. Unterschiedliche Interessen, Einstellungen und Erfahrungen Einzelner spielen dabei jeweils eine Rolle. Selbst bei eindeutig als Söhne von Wampar-Eltern Geborenen beginnt man sich zu fragen, ob sie noch Wampar sind, wenn sie in anderen Gebieten leben, mit Fremden verheiratet sind und vielleicht nicht einmal mehr ihr Heimatdorf besuchen. Das ist weniger ein Problem bei Frauen, die Fremde geheiratet haben, als bei Männern. Denn bei ihnen hat es auch

mit Rechten an Land zu tun. An Auseinandersetzungen um Einzelfälle und von direkt Befragten lassen sich also die wichtigsten der Kriterien für die Anerkennung Fremder als *ngaeng / afi Wampar* erkennen (s. a. Fischer 2002: 74):

- 1) Zunächst werden Angehörige von direkten Nachbarethnien – an erster Stelle aber die von den Wampar seit den zwanziger Jahren missionierten Watut – leichter als Wampar akzeptiert als Angehörige entfernterer und fremderer Ethnien.
- 2) Aufgezogen werden schon als Kind in einer Wampar-Familie ist dafür eine der günstigsten Voraussetzungen überhaupt.
- 3) Ausdrückliche Selbstzuordnung.
- 4) Perfekte Beherrschung des *dzob Wampar*.
- 5) Heirat innerhalb der Wampar.
- 6) Leben im Dorf oder die klare Absicht, aus der Fremde zurückzukehren.
- 7) Zusammenarbeit mit den anderen Dorfbewohnern, und schließlich
- 8) ein positives (streitfreies) Verhältnis zu anderen.

Wenn jemand als Wampar anerkannt wird, stellt sich auch die Frage, ob ein Fremder einem Klan – einer *sagaseg* – zugerechnet wird. Die *sagaseg* sind patrilinear, exogam und haben Namen wie etwa Montar, Feref, Dzeag a ntson oder Owang rompon. Das System der *sagaseg* hatte ich bereits 1971/72 eingehender untersucht und darüber publiziert (1975: Kap. 5; 161–188). So nahm ich hierzu auch folgende Aussage auf: *Ngaeng Montar ongan emot a ngaeng Feref ongan naron, da ban imu faring, da ban emen a sagaseg Feref* – “Wenn ein Mann von Montar ein Kind eines Mannes von Feref aufzieht, dann gehört es zur *sagaseg* Feref, wenn es groß ist” (Fischer 1975: 166). Innerhalb der Wampar wird hier also die biologische Abstammung als wichtiger angegeben als das Aufziehen. Wenn aufgezogene (“adoptierte”) fremde Kinder als Wampar verstanden werden, werden sie dem Klan ihres Adoptivvaters zugerechnet.

1976 unterhielt ich mich über dieses Thema in Gabsongkeg. Es ging um Eroms Schwiegersohn Timi, der von Sio stammte (Zensus in Fischer 1975: 376). Man erklärte einstimmig, der eingeheliratete Timi und seine Kinder gehörten ihrem Klan Montar an. Er sei ja zu ihnen gekommen und bleibe bei ihnen. – Er heiratete eine Frau des Klans Montar. Die Tatsache, dass er damit eigentlich ja eine Frau des “eigenen” Klans geheiratet hatte, schien ihnen nicht bewusst zu sein oder keine Rolle zu spielen. Yangka, zu der Zeit der wichtigste und einflussreichste Mann im Dorf Gabsongkeg (Fischer 1975: 389), war es, der erläuterte, dass etwa uneheliche Kinder

der *sagaseg* des leiblichen Vaters zuzurechnen seien. Sei der Vater unbekannt, dann seien die Kinder eben der *sagaseg* der Mutter zuzuordnen. Hier tauchen also durchaus nicht ausschließlich patrilineare Zurechnungen auf.

Dabei muss berücksichtigt werden, dass die *sagaseg* vor der Missionierung auch religiöse Zusammenhänge aufwiesen. So gab (und in der Erinnerung einiger Befragter “gibt”) es für jeden Klan *rop*. Das sind Geisterplätze, zu denen nach alten Vorstellungen die Geister der Verstorbenen dieses Klans gehen und bleiben. Nach der Missionierung und dem Beginn der Taufen in den zwanziger Jahren scheinen diese Zusammenhänge zwar von Älteren (und interessierten Jüngeren) erinnert zu werden, Folgerungen daraus konnten aber schon in den achtziger Jahren nicht mehr festgestellt werden (zum System der *sagaseg* und der Geisterplätze *rop* vgl. Fischer 1975: Kap. 5; p. 485: Karte 8 [Verbreitung der *rop*...]).

8 Mission und Kirche

1988 beschloss die lutherische Kirchengemeinde, Angehörige von Nachbargruppen, die zum gleichen *circuit* gehörten, dürften aus christlichen Gründen nicht mehr *ngaeng yaner* genannt werden. Das betraf die Watut, Adzera, Erap, Yalu und Butibam. Als Grund wurde genannt, dass eine solche Benennung früher bedeutet hätte, man dürfe sie erschlagen. Leute anderer Herkunft, etwa Sepik, Chimbu, Tolai oder Papua, sollten nach ihren Herkunftsorten benannt werden. Das Argument gegen *ngaeng yaner* galt für sie nicht. Tatsächlich kannte man diese entfernten Gebiete ja früher nicht und hatte keine kriegerischen Auseinandersetzungen mit ihnen.

Während keines einzigen Forschungsaufenthaltes der letzten Jahrzehnte bin ich irgendwelchen negativen Äußerungen zu Nichtlutheranern begegnet. Die Religions- oder Konfessionszugehörigkeit scheint kaum für unterscheidend gehalten zu werden. Das wird auch deutlich bei interethnischen Ehen, in denen die Nichtwampar-Partner einer anderen Konfession angehören. Wampar, die mit Katholiken verheiratet sind, erklärten alle, da sei ja kein großer Unterschied. Umgekehrt äußerten sich so auch katholische Fremde im Dorf. Man gehe auch in die Kirche bzw. Gottesdienste des Partners. Nur in einem einzigen Fall ließen sich gewisse Unstimmigkeiten feststellen (Beer, Notizen 1999/2000). Eine mit einem Adventisten aus Goroka verheiratete Wampar-Frau erklärte, sie sei mit ihm verheiratet, aber nicht in seiner Kirche. Das ginge nicht als Lutheranerin. Doch auch in diesem Fall fielen keine negativen oder abwertenden Bemerkungen.

Erst in den letzten Jahrzehnten finden sich zunehmend Vertreter einer Reihe von Sekten und Glaubensgemeinschaften – Mormonen, Adventisten, Revival Church – im Wampar-Gebiet, vor allem am Highlands Highway. Mehrere Wampar meinten in Gesprächen allerdings, diese Kirchen seien doch nur Deckmäntelchen. Tatsächlich gehe es den Fremden dabei darum, hier Geschäfte zu machen, vor allem mit Kakao und Hühnern.

9 Ethnografische Probleme kulturellen Wandels

Schon in den frühen neunziger Jahren und zuletzt 2009 wurde immer wieder die zunehmend uneinheitliche Zuordnung, Benennung und auch Bewertung der eigenen wie auch der fremder Ethnien festgestellt. Wie sehr Zuordnungen sich verändern, situationsabhängig, individuell unterschiedlich werden, zeigen auch die neueren Untersuchungen von Doris Bacalzo Schwörer (2011) an Schulkindern im Dorf Dzifasing. Nicht nur ist dies ein Dorf mit besonders intensiven Außenkontakten, da es direkt am Highlands Highway liegt, Fremde im Dorf und interethnische Ehen werden auch hier immer häufiger sowie zunehmend auch Ehen von Kindern aus solchen Ehen. Namengebung, unterschiedliche Rechte in Ethnien der jeweiligen Elternteile, Besuche und Wohnen an Herkunftsorten des jeweils anderen Elternteils werden immer individueller. Je nach Vorteil werden traditionelle Rechtsauffassungen der Wampar oder anderer Ethnien genutzt. Ob man selbst sich als Wampar auffasst, hängt bei manchen Personen vom jeweiligen Aufenthaltsort ab.

Jede ethnografische Darstellung wird damit immer stärker nicht nur durch die Interessen und Fragestellungen des Untersuchenden, sondern vor allem durch Ort und Zeit, durch zufällige Beobachtungen und jeweilige Befragte bestimmt. Nicht zuletzt auch durch staatliche Regeln und Gesetze.

Zitierte Literatur

Bacalzo Schwörer, Doris

- 2011 Processes of Becoming. Transcultural Socialization and Childhood among the Wampar. *TSANTSA* 16: 154–158.

Beer, Bettina

- 2002 Körperkonzepte, interethnische Beziehungen und Rassisthentheorien. Eine kulturvergleichende Untersuchung. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Kulturanalysen, 4)
- 2006a Interethnic Marriages. Changing Rules and Shifting Boundaries among the Wampar of Papua New Guinea. In: B. Waldis and R. Byron (eds.), *Migration and Marriage. Heterogamy and Homogamy in a Changing World*;

pp. 20–39. Münster: Lit Verlag. (Freiburger Sozialanthropologische Studien, 14)

- 2006b *Stonhet and Yelotop*. Body Images, Physical Markers, and Definitions of Ethnic Boundaries in Papua New Guinea. *Anthropological Forum* 16/2: 105–122.
- 2008 Buying Betel and Selling Sex. Contested Boundaries, Risk Milieus, and Discourses about HIV/AIDS in the Markham Valley, Papua New Guinea. In: L. Butt and R. Eves (eds.), *Making Sense of AIDS. Culture, Sexuality, and Power in Melanesia*; pp. 97–115. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2010 Interethnische Beziehungen und Transkulturelle Verwandtschaft an einem Beispiel aus Papua-Neuguinea. In: E. Alber, B. Beer, J. Pauli und M. Schnegg (Hrsg.), *Verwandtschaft heute. Positionen, Ergebnisse und Perspektiven*; pp. 145–171. Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Beer, Bettina und Christiana Lütkes

- 2004 Schönheit und Körperschmuck bei den Wampar. In: Birgitta Huse (Hrsg.), *von Kopf bis Fuß. Ein Handbuch rund um den Körper, Kleidung und Schmuck für die interkulturelle Unterrichtspraxis*. Münster: Waxmann; pp. 137–143. (Gegenbilder, 4)

Fischer, Hans

- 1966 Cargo-Ideen. *Anthropos* 61: 49–97.
- 1975 Gabsongkeg '71. Verwandtschaft, Siedlung und Landbesitz in einem Dorf in Neuguinea. München: Kommissionsverlag Klaus Renner. (Hamburger Reihe zur Kultur- und Sprachwissenschaft, 10)
- 1987 Heilserwartung. Geister, Medien und Träumer in Neuguinea. Frankfurt: Campus Verlag.
- 1992 Weiße und Wilde. Erste Kontakte und Anfänge der Mission. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Materialien zur Kultur der Wampar, Papua New Guinea, 1)
- 1994 Geister und Menschen. Mythen, Märchen und neue Geschichten. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Materialien zur Kultur der Wampar, Papua New Guinea, 2)
- 1996 Der Haushalt des Darius. Über die Ethnographie von Haushalten. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Materialien zur Kultur der Wampar, Papua New Guinea, 3)
- 2000 Wörter und Wandel. Ethnographische Zugänge über die Sprache. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Materialien zur Kultur der Wampar, Papua New Guinea, 7)
- 2002 Gräber, Kreuze und Inschriften. Ein Friedhof in Neuguinea. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Materialien zur Kultur der Wampar, Papua New Guinea, 8)
- 2013 Woher wir kamen. Moderne Elemente zur Herkunftsgeschichte der Wampar, Papua-Neuguinea. *Sociologus* 63/1–2: 125–145.

Fischer, Hans (Hrsg.)

- 1978 Wampar. Berichte über die alte Kultur eines Stammes in Papua New Guinea. Bremen: Selbstverlag des Museums. (Veröffentlichungen aus dem Übersee-Museum Bremen, Reihe G: Bremer Südpazifik-Archiv, 2)

Jesaja Kingasa

- 1976 [Vortrag über erste Kontakte der Wampar mit Weißen. Pidgin]. *Journal of the Morobe District Historical Society* 3/3: 21–29.

Kramp, Rita

- 1999 Familienplanung in Gabensis. Fertilitätswandel aus ethnographischer Sicht. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. (Materialien zur Kultur der Wampar, Papua New Guinea, 6)

Lienert, Heide

- 1980 Heirat und Verwandtschaft in Ngasawapum. Auswertung von Feldforschungsergebnissen. Hamburg. [Unveröffentl. Magisterarbeit]

Lütkes, Christiana

- 1999 GOM. Arbeit und ihre Bedeutung bei den Wampar im Dorf Tararan, Papua-Neuguinea. Münster: Waxmann. (Internationale Hochschulschriften, 312)

Panzer, Karl

- 1917 Garagab egerenon Anutu imuam en adzob egereneran.

Garafu wampar apapir en asingingiseran. Gabmadzung. [Gedruckt in der Neuendettelsauer Missionsdruckerei, Logaweng-Neuguinea; 64 S.]

Streicher, J. F.

- 1982 Jabêm-English Dictionary. (Revised by J. F. Streicher.) Canberra: Dept. of Linguistics, Reserach School of Pacific Studies, Australian National University. (Pacific Linguistics / Series C, 68) [Reproduction of the Jabêm-Deutsch Wörterbuch, compiled by Rev. H. Zahn, 1917 Logaweng, Neuguinea]