

## **Argonauten mit Außenbordmotoren – Feldforschung auf den Trobriand-Inseln (Papua-Neuguinea) seit 1982**

Gunter Senft, Nijmegen

### **Einleitung**

Seit 1982 erforsche ich die Sprache und die Kultur der Trobriand-Insulaner in Papua-Neuguinea. Nach inzwischen 15 Reisen zu den Trobriand-Inseln, die sich bis heute zu nahezu vier Jahren Leben und Arbeit im Dorf Tauwema auf der Insel Kaile'una addieren, wurde ich von Markus Schindlbeck und Alix Hänsel dazu eingeladen, den Mitgliedern der „Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte“ über meine Feldforschungen zu berichten. Das werde ich im Folgenden tun. Zunächst beschreibe ich, wie ich zu den Trobriand-Inseln kam, wie ich mich dort zurechtgefunden habe und berichte dann, welche Art von Forschung ich all die Jahre betrieben, welche Formen von Sprach- und Kulturwandel ich dabei beobachtet und welche Erwartungen ich auf der Basis meiner bisherigen Erfahrungen für die Zukunft der Trobriander und für ihre Sprache und ihre Kultur habe.

### **Wie ich zu den Trobriandern kam**

Nachdem ich 1977 schon zwei Jahre in einem Forschungsprojekt zum ungesteuerten Erlernen des Deutschen durch spanische und italienische Arbeiter in Heidelberg gearbeitet hatte (vgl. Heidelberger Forschungsprojekt, 1977), begann ich mein Promotionsprojekt bei meinem bisherigen Projektleiter Wolfgang Klein. Das Thema meiner Arbeit war, die Sprache von deutschen Metallarbeitern zu untersuchen, die in meiner Heimatstadt Kaiserslautern lebten und bei der dortigen Nähmaschinenfabrik Pfaff beschäftigt waren (vgl. Senft 1982). Um mich auf meine Interviews mit meinen späteren Informanten vorzubereiten, führte ich in diesem Betrieb eine Feldforschung als Werkstudent durch. Kurz nachdem ich diese Feldforschung abgeschlossen hatte, bot mir mein Doktorvater ein Stipendium an der von der Max-Planck-Gesellschaft gegründeten Projektgruppe für Psycholinguistik in Nijmegen (seit 1980 Max-Planck-Institut für Psycholinguistik) an. Ich nahm dieses Angebot an und arbeitete dann in der Zeit von 1978 bis 1981 in den Niederlanden. Im Frühling 1980 war allen Beteiligten klar, dass ich mein Promotionsprojekt in den drei Jahren meiner Stipendiatenzeit abschließen würde.

An einem Tag im Mai 1980 spielte ich im Institut Tischtennis mit Wolfgang Klein. Ich führte gerade im

3. Satz mit 19:16, als der Aufschlag an Wolfgang ging. Aber bevor er das Spiel fortsetzte, fragte er mich recht beiläufig, ob ich Interesse daran hätte, in einem interdisziplinären Projekt über „rituelle Kommunikation auf den Trobriand-Inseln“ mitzuarbeiten, das unter der Leitung von Irenäus Eibl-Eibesfeldt an der Forschungsstelle für Humanethnologie am Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie in Seewiesen durchgeführt werden sollte. Das Projekt würde von der Deutschen Forschungsgemeinschaft finanziert werden und sollte von Humanethologen, der Ethnologin Ingrid Bell-Krannhals aus Basel und einem Linguisten durchgeführt werden. Eibl-Eibesfeldt hatte sich bei Wolfgang nach einem geeigneten Linguisten erkundigt, und der hatte ihm mich empfohlen. Auf meinen Hinweis, dass ich doch überhaupt keinerlei Erfahrungen mit ozeanischen Sprachen und mit Feldforschung im Pazifik hätte, meinte mein Doktorvater, dass ich doch erfolgreich meine Feldforschung in der Kaiserslauterer Fabrik abgeschlossen hätte, und dass ich mich deshalb sicherlich auch in einer Feldsituation im Pazifik bewähren würde. Außerdem teilte er mir mit, dass die Sprache der Trobriander bisher noch nicht beschrieben sei, und ich deshalb die Chance zu echter linguistischer Pionierarbeit hätte. Dann schlug er auf – und ich verlor das Tischtennispiel 22:20.

Einige Wochen später wurde ich von Irenäus Eibl-Eibesfeldt nach Seewiesen eingeladen, und nach einem kurzen Gespräch mit Eibl-Eibesfeldt hatte ich meine erste „post-doc“-Stelle in unserem Projekt, das dann im Oktober 1981 mit der Arbeit begann. Nach einer Vorbereitungsphase erhielten wir Mitte Juli 1982 unsere Forschungsgenehmigungen. In der letzten Juliwoche 1982 betrat ich dann zum ersten Mal trobriandischen Boden. Als ich aus dem Dash7-Flugzeug ausstieg, hatte ich das romantische Gefühl, in genau das Bild hineingeraten zu sein, das Bronislaw Malinowski in seinen ethnographischen Meisterwerken Anfang des 20. Jahrhunderts so anschaulich und konkret gezeichnet hatte. Ich hatte meinen Weg von Heidelberg über Kaiserslautern, Nijmegen und Seewiesen zu den Trobriandern gefunden ...

### Frühe Erfahrungen – Fehler, Missverständnisse und „schlechtes“ Benehmen

Die Trobriander gehören der ethnischen Gruppe „Nord-Massim“ an. Sie sind Gärtner, die den Busch brandroden und dann vor allem Yams, aber auch Taro, Süßkartoffeln, Zuckerrohr, Gemüse und andere Pflanzen anbauen (vgl. Malinowski 1935). Sie sind darüber hinaus auch als hervorragende Schnitzer, Kanubauer und Navigatoren bekannt, vor allem im Zusammenhang mit dem von Malinowski beschriebenen ritualisierten „Kula“-Handel, einem Austausch von Muschel- bzw. Schnecken-Artefakten, der einen großen geographischen Bereich im melanesischen Pazifik erfasst (vgl. Malinowski 1922). Die Gesellschaft der Trobriander ist matrilinear, aber virilocal.

Die Trobriand-Inseln, eine Gruppe von 20 Inseln, liegen auf dem 151.04 östlichen Längen- und dem 8.38 südlichen Breitengrad in der Milne Bay Provinz von Papua-Neuguinea. Sie haben ihren europäisch-geographischen Namen 1793 von Joseph Bruni d'Entrecasteaux erhalten, der sie nach dem 1. Offizier seines Schiffes „l'Esperance“, Denis de Trobriand, benannt hat.

Kilivila (früher auch „Boyowa“ oder „Kiriwina“), die Sprache der Trobriander, ist eine von 40 austronesischen Sprachen, die in der Milne Bay Provinz von Papua-Neuguinea gesprochen wird. Es ist eine agglutinierende Sprache mit Verb-Objekt-Subjekt (VOS) als unmarkierte Wortstellung. Die austronesischen Sprachen in der Milne Bay Provinz gruppieren sich in 12 Sprachfamilien, von denen eine Kilivila genannt wird. Die Kilivila Sprachfamilie besteht aus den Sprachen Budibud (mit etwa 200 Sprechern), Muyuw (oder Murua, mit etwa 4.000 Sprechern) und Kilivila (oder Kiriwina, Boyowa, mit etwa 28.000 Sprechern); Kilivila wird auf den Inseln Kiriwina, Vakuta, Kitava, Kaile'una, Kuiawa, Munuwata und Simsim gesprochen. Typologisch wird Kilivila als eine west-melanesische ozeanische Sprache klassifiziert, die zur „Papuan-Tip-Cluster“-Gruppe gehört (Senft 1986: 6).

Ich lebe und arbeite seit dem Beginn unserer Forschungen im Dorf Tauwema auf der Insel Kaile'una. Nach der Ankunft unserer Forschergruppe im Jahre 1982 wurden wir von Kilagola, dem „chief“ des Dorfes, und seiner Familie willkommen geheißen. Wir konnten unser Gepäck in der Kirche aufbewahren und durften dort auch so lange schlafen, bis unsere Häuser gebaut worden waren (was nach etwa vier Wochen geschah, während derer wir sehr gut beobachtete „teilnehmende Beobachter“ waren). Am folgenden Tag begannen wir unverzüglich mit unserer Arbeit – im vollen Bewusstsein der Tatsache, dass wir unweigerlich viele Fehler während der kommenden ersten Wochen (wenn nicht gar Monate) unserer Feldforschung in der Interaktion mit den Dorfbewohnern machen würden.

Sich darüber klar zu werden, dass man nicht nur einen Fehler gemacht, sondern sich eher wie ein „Elefant im Porzellanladen“ benommen hat, ist sicherlich unangenehm. Aber jeder Sprachwissenschaftler oder Völkerkundler, der jemals Feldforschung betrieben hat, hat nicht nur einmal, sondern häufig solche Erfahrungen gemacht und solche Momente durchlebt. Feldforscher wissen aber, dass das nicht nur unangenehm, sondern auch ausgesprochen lehr- und aufschlussreich ist im Hinblick darauf, wie die Sprecher der Sprache, die es zu erlernen bzw. zu beschreiben gilt, ihre Sprache verwenden. Im Folgenden beschreibe ich einige dieser Momente, bei denen ich auf den Trobriand-Inseln ins „Fettnäpfchen“ getreten war. Dabei unterscheide ich zwischen Fehlern, Missverständnissen und schlechtem Benehmen (oder Fehlverhalten – in den Augen der Trobriander, versteht sich). Ich erläutere dabei auch, wie relevant diese Momente für mein Verstehen der kommunikativen Strategien der Trobriander waren (vgl. Senft 1995).

Viele der Fehler, die ich gemacht habe, waren rein sprachlicher Art. 1982 konnte ich nur auf einige wenige Quellen zurückgreifen, die einzelne Aspekte des Kilivila dokumentierten. Neben einigen ziemlich oberflächlichen oder gar falschen Kommentaren zum Kilivila von Linguisten wie Arthur Capell (1969, 1976; vgl. Senft 1991: 46 fn1) und David Lithgow (1976; vgl. Senft 1991: 46 fn1) standen mir nur die linguistischen Informationen zur Verfügung, die Malinowski in seinem Œuvre liefert – und es zeigte sich, dass der Meister der trobriandischen Ethnographie auch hier die einzige verlässliche Quelle war. Bei meiner Ankunft in Tauwema verfügte ich über die Interrogativpronomen „avela“ – „wer“, „avaka“ – „was“ und „ambeya“ – „wo“, die allgemeine deiktische Form „beya“ – „dies, das, hier, dort“, und den Satz:

Magigu banukwali Kilivila		
magi-gu	ba-nukwali	Kilivila
Wunsch-mein	1.Fut-lernen	Kilivila
„Mein Wunsch (ist) ich werde Kilivila lernen (Ich möchte Kilivila lernen).“		

Diese Wörter und Sätze hatte ich von Father Cunningham, dem katholischen Missionar in Gusaweta auf der Insel Kiriwina, gelernt.

In Tauwema begann ich dann meine Datenerhebung und versuchte, Kilivila zu lernen, indem ich auf Dinge in meiner Umgebung und auf Bilder in einem Bildwörterbuch (Pheby & Scholze 1979) zeigte und nach den Bezeichnungen des Kilivila für diese Objekte fragte. Außerdem fing ich sofort damit an, sprachliche Äußerungen der Trobriander mit meinem Tonbandgerät aufzunehmen und sie dann in Lautschrift zu transkribieren (die Orthographie für das Kilivila habe ich in Senft (1986: 14–16) auf Grund meiner Lautanalysen entwickelt), um erste Einblicke in die Formenlehre (Morphologie) und den Satzbau (Syntax) des

Kilivila zu bekommen. Dabei war es – wie schon gesagt – unausweichlich, in dieser ersten Arbeits- und Lernphase Fehler zu machen.

Die meisten dieser Fehler ergaben sich dadurch, dass ich Wortgrenzen und Wortbedeutungen nicht oder nicht richtig erkannte. Ich will dazu zwei Beispiele anführen: Im Busch sah ich ein schönes Netz einer Trichterspinne und fragte einen meiner Begleiter „Avaka beya?“ – „Was ist das“ – und notierte mir dann seine Antwort „kapali labwala“. Ich wusste bereits, dass „kapali“ „Spinne“ heißt, aber ich nahm fälschlicherweise an, dass „labwala“ auch ein Substantiv war und übersetzte es mit „Netz“. Erst nachdem ich es geschafft hatte, die Paradigmen der unterschiedlichen Possessivpronomen zu erheben, wurde mir klar, dass „la“ und die Variante „ala“ Formen für die 3. Person des Possessivpronomens sind, das einen sehr persönlichen Grad von Besitz anzeigt, und dass „bwala“ ein Substantiv ist, das „Haus“ bedeutet. Die Nominalphrase „kapali la bwala“ ist also zu übersetzen als „Der Spinne ihr Haus“ oder etwas freier „Das Haus der Spinne“.

Die Trobriander sind hervorragende Schnitzer – und nach ein paar Wochen kamen dann die ersten Künstler zu mir und fragten mich (bzw. ließen mich fragen), ob ich ihre Schnitzereien kaufen wollte. Die erste Schnitzerei, die ich kaufte, war ein kleines Krokodil. Wie immer fragte ich dabei den Schnitzer „Was ist das?“ – erhielt als Antwort „uligova“, notierte mir das Wort und übersetzte es als „Schnitzerei“. Danach verwies ich auf jede weitere Schnitzerei, die ich sah, mit dem neu gelernten Wort, konnte dabei aber nicht verstehen, warum alle Trobriander, die das hörten, anfangen zu lächeln oder gar zu lachen. Erst Monate später, als ich mit meiner Frau und meinem trobriandischen Freund Weyei, dem Wettermagier von Tauwema (vgl. Senft 1985), um die Insel Kaile'una herum wanderte und wir gerade auf dem Riff einen dichten Mangrovensumpf umgangen hatten, zeigte Weyei auf Krokodile, die vor diesem Sumpfgebiet zu sehen waren. Als ich ihn fragte: „Amyagala minasina mauna?“ – „Wie heißen diese Tiere?“ (ich hatte schon einige Fortschritte beim Erlernen des Kilivila gemacht), fing er an zu kichern und sagte: „uligova“ – und wieder musste ich eingestehen, dass ich einem Übersetzungsfehler aufgesessen war. „Uligova“ war recht lange einer meiner Spitznamen in Tauwema. Das Wort für „Schnitzerei“ im Kilivila lautet übrigens „tokwalu“.

Diese Fehler wurden aber – früher oder später – von meinen Informanten korrigiert. Solche Fehlleistungen scheinen trivial zu sein, und alle Feldforscher sind in der Lage, ähnliche Fehler, die sie in ihren Sprachgemeinschaften gemacht haben, anzuführen. In der aktuellen Feldsituation merkt man aber sofort, dass man wieder einmal ins „Fettnäpfchen“ getreten ist. Die Erwartungen der Leute, deren Sprache und Kultur Linguisten und Ethnologen untersuchen wol-

len, sind recht hochgesteckt im Hinblick auf die Schnelligkeit, mit der die Forscher ihre Sprache erlernen sollen. Nachdem ich das Kilivila so gut gelernt hatte, dass ich es recht fließend sprechen konnte, erzählten mir meine Informanten, dass sie nicht verstehen konnten, dass es mir, einem „doketa biga“ – einem „Doktor für Sprache“, erst nach drei Monaten möglich war, meine ersten richtigen Drei- und Vier-Wort-Sätze kreativ und korrekt im Gespräch mit ihnen zu produzieren. Meine Hauptinformanten waren dabei besonders besorgt, ob ich es jemals schaffen würde, Kilivila zu lernen. Sie fürchteten, ihr Gesicht zu verlieren und als inkompetente Sprachlehrer verspottet zu werden, sollte es sich herausstellen, dass ich ein „tonagoa“ – ein „dummer Mann“ sein sollte, der nicht in der Lage sei, Kilivila zu lernen. Mir wurde im Laufe der Zeit diese Spannung und die Ungeduld meiner Lehrer im Hinblick auf meinen Spracherwerb bewusst – und dieses Bewusstsein war eine sehr starke Motivation für mich, meine Bestes zu geben, um das Kilivila so schnell wie möglich zu lernen. Ich war dabei natürlich nicht nur darum besorgt, dass meine Lehrer ihr Gesicht verlieren könnten – es ging ja auch um mich! Einen weiteren Motivationsschub zum schnellen Kilivila-Lernen ergab sich aber auch dadurch, dass immer dann, wenn ich durch das Dorf schlenderte, eine Raselbande von Kindern hinter mir herlief und dabei Lieder sang, nach deren Absingen sie sich vor Lachen fast nicht mehr halten konnten. Das einzige Wort, das ich bei diesen Liedern verstand, war mein Name – und ich wollte wirklich wissen, was so über mich gesungen wurde ...

Andere sprachliche Fehler als die, die ich gerade aufgeführt habe, können wohl am besten als verbaler und/oder sozialer faux pas klassifiziert werden. Ich will solche Fehler kurz mit dem folgenden Beispiel illustrieren: Ich hatte gehört, wie sich zwei ältere Frauen über den Gesundheitszustand des ältesten Mannes im Dorf unterhielten. Ich gesellte mich zu ihnen und fragte sie:

Mtona bogwa ekariga?		
M-to-na	bogwa	e-kariga
Dem(onstrativ)-Klass(ifikator).Mann-Dem	schon	3.-sterben
„Ist dieser Mann schon gestorben?“		

Nach ihrer verblüfften Reaktion wurde mir sofort klar, dass ich das Verb „-kariga-“, („sterben“) mit dem Verb „-kato'ula-“, („krank sein“) verwechselt hatte – und ich korrigierte mich auf der Stelle:

E, e, mtona bogwa ekato'ula?		
e e m-to-na	bogwa	e-kato'ula
eh eh Dem-Klass.Mann-Dem	schon	3.-krank.sein
„Eh, eh, ist dieser Mann denn krank?“		

Ich war tief betroffen und beschämt, aber die beiden Frauen trösteten mich folgendermaßen: „Gunter,

kusula, taga mtona tomwaya mokita, la tuta bogwa bivokwa.“ – „Gunter, du hast einen Fehler gemacht, aber dieser Mann ist wirklich ein alter Mann, seine Zeit wird bald vorüber sein.“ Hätte ich diesen Fehler beim Verweisen auf eine jüngere Person gemacht, wäre ich sicherlich in Schwierigkeiten gekommen. Die Trobriander hätten dann meine Äußerung leicht als Missgunst dieser Person gegenüber auffassen können oder gar als Zeichen dafür, dass ich schwarze Magie gegen diese Person einsetzen wollte. Aber da es sich bei meinem Fehler um einen alten Mann gehandelt hatte, wurde er als verbaler faux pas eines „dimdim“ – „eines Weißen“ abgehakt, der noch viel lernen musste, bevor er das Kilivila beherrschen sollte.

Missverständnisse betrafen – wie mir im Laufe der Zeit klar wurde – spezifische Funktionen von bestimmten, in der Regel ritualisierten Sprechakten der Trobriander, die ich zunächst nicht verstanden hatte. Ich will das an zwei Beispielen erläutern.

Jeden Morgen putzte ich zuerst nach dem Aufstehen meine Zähne, nahm dann mein Handtuch und meinen Kulturbeutel und ging durchs Dorf zu dem Pfad, der zur Süßwassergrotte im Busch im Südosten von Tauwema führte, um mich dort zu waschen. Obwohl jeder aufgrund meines Handtuches und meines Beutels sehen konnte, wohin ich gehen und was ich tun wollte, und obwohl alle Tauwemaner nach ein paar Tagen wussten, dass das zu meinen morgendlichen Routinen gehörte, wurde ich von jedem, dem ich im Dorf oder auf dem Weg zur Grotte begegnete, gefragt: „Ambe?“ – „Wohin?“ bzw. „Wohin gehst Du?“ Zuerst reagierte ich darauf mit einem Lächeln und nannte den Namen der Grotte: „Bugei“. Aber nach einigen Wochen, nachdem ich schon etwas Kilivila gelernt hatte, reagierte ich auf diese Frage etwas ungehalten und wedelte den Leuten, die mir diese für mich dumme Frage gestellt hatten, mit meinem Handtuch entgegen oder antwortete ihnen „Bala Bugei – makala yumyam“ – „Ich gehe zur Bugei – wie immer.“ Nach einigen Tagen kam Weyei zu mir und sagte mir, ich sollte diese Frage immer so genau, ausführlich und wahrhaftig wie möglich beantworten. Ich tat das dann mit fortschreitendem Sprachvermögen und beantwortete dann die Frage „Ambe?“ in der für die Trobriander angemessenen Art und Weise zum Beispiel folgendermaßen (und zwar in Form einer so genannten seriellen Verbkonstruktion, vgl. Senft 2008): „Bala bakakaya baka'ita basisu bapaisewa.“ – „Ich werde gehen, ich werde baden, ich werde zurückkommen, ich werde (im Dorf) bleiben, ich werde arbeiten.“ Mit Hilfe von Weyei wurde mir klar, dass diese Frage eine Grußformel war, eine der einfacheren Formen ritueller Kommunikation auf den Trobriand-Inseln (vgl. Senft 2009). Wenn man sich auf den Trobriand-Inseln trifft und sich zeigen will, dass man sich nicht gleichgültig ist, werden nicht die unseren Grüßen gleichenden Grußformeln wie etwa „Guten

Morgen!“ – „Bwena kaukwau!“ – benutzt (die gibt es eben auch), sondern man fragt sich „Wohin des Wegs?“ Diese Frage wird, wie gesagt, immer wahrheitsgemäß beantwortet – und zwar aus dem folgenden Grund: alle Wege auf der Insel Kaile'una und die meisten Pfade auf den anderen Trobriand-Inseln sind schmale Trampelpfade, die zumeist über scharfe Korallensteine oder durch Kokospalmen-Plantagen führen. Auf diesen Pfaden kann man sich leicht am Fuß oder am Bein verletzen, und es ist auch schon vorgekommen, dass Leute von herabfallenden Kokosnüssen recht schwer verletzt wurden. Außerdem glauben die Trobriander an „kosi“ – „böse Geister“ von Verstorbenen, um die nicht angemessen getrauert wurde, und die deshalb die Lebenden erschrecken. Die Erscheinung eines „kosi“ kann so schockieren, dass man nicht mehr weiß, wo man ist und orientierungslos herumirrt (vgl. Malinowski 1974). Von daher hat die Beantwortung der Grußformel die Funktion, dem so Gegrüßten Sicherheit auf seinen Wegen bis hin zu seinem Ziel zu vermitteln. Sollten die so Gegrüßten nach einer Weile nicht an dem Zielort eintreffen, den sie bei der Beantwortung des Grußes genannt hatten, dann werden ihre Freunde nach ihnen suchen. Wenn man mit dieser Formel begrüßt wird, dann ist das ein Zeichen dafür, dass sich die Dorfgemeinschaft um einen kümmert. Der Gruß ist ein Alltagsritual und dient der sozialen Bandstiftung. Unterbleibt dieser Gruß, dann weiß man, dass man sich offensichtlich irgendetwas hat zuschulden kommen lassen – und man sollte sich dann möglichst schnell darum bemühen, die Gunst der Dorfgemeinschaft zurückzugewinnen. Meine ersten Reaktionen auf diesen Gruß waren also absolut inadäquat, weil ich nicht verstanden hatte, dass die mich Grüßenden mir verständlich machen wollten, dass sie bereit waren, mich in ihre Gemeinschaft zu integrieren.

Ein anderes Verhalten der Trobriander, das ich zu Anfang überhaupt nicht verstehen konnte, war die Art und Weise, wie mich die Leute um Tabak baten. 1982/83 spielte Geld noch keine große Rolle in unserer Dorfgemeinschaft, in der wie noch zu Zeiten Malinowskis Tauschhandel vorherrschte. Von daher beschlossen wir, unsere Informanten nicht zu bezahlen, weil das nicht in ihr generelles ökonomisches System passen würde. Wir schlugen deshalb den Dorfbewohnern vor, dass wir jedem – egal ob er mit uns arbeiten würde oder nicht – Tabak, Angelhaken, Fischleinen, Nägel, Feuersteine, Feuerzeuge, Nadeln, Buschmesser und andere solche Dinge des praktischen Lebens geben würden. Die Leute von Tauwema akzeptierten diesen Vorschlag augenblicklich und offenbar auch sehr zufrieden. Als aber dann die ersten Tauwemaner zu mir kamen, um mich zum Beispiel um Tabak zu bitten, konnte ich mich mit der Art und Weise, wie sie das taten, nur schwer abfinden. Aufgrund meiner Erziehung und Sozialisation hatte ich erwartet, dass sie

mich mit einer höflichen Frage wie zum Beispiel „Kann ich bitte etwas Tabak haben?“ ansprechen würden. Aber die Leute kamen zu meinem Haus und verlangten Tabak, indem sie einfach durchaus fordernd sagten:

„Tobaki!“ – „Tabak!“,  
 „Agu tobaki!“ – „Mein Tabak!“  
 „Ula tobaki!“ – „Mein Tabak!“

Wie ich später lernte, implizierte die zweite Forderung, dass der Fragende den Tabak für sich selbst wollte, und die dritte Forderung, dass der Fragende den Tabak weitergeben wollte. Diejenige Frageform, die mir noch am höflichsten schien, war:

„Mesta tobaki!“ – eine verkürzte Form des Satzes:  
 „Kumeya sitana tobaki!“ – „Bring mir etwas Tabak!“

Ich muss gestehen, dass ich über diese Art des Bittens sehr verwundert war – und ich gebe zu, dass ich kaum den Gedanken unterdrücken konnte, dass ich es hier mit unhöflichen und ungehobelten Rülpeln zu tun hatte. Ich denke, dass mir das auch manchmal von einigen der Leute aus Tauwema angesehen wurde, wenn ich auf ihre Bitte reagierte und ihnen etwas zögerlich das gab, wonach sie mich gefragt hatten. Auch hier musste ich wieder lernen, dass mein Verhalten ausgesprochen ethnozentrisch und vollkommen unangebracht war. Nach einigen Wochen hatte ich des öfteren beobachten können, dass diejenigen, die mich gerade um Tabak gebeten hatten, und die es kaum erwarten konnten, endlich ihre Zigarette zu rauchen, die sie sich mit dem Tabak und dem Papier, das ich ihnen gegeben hatte, gedreht hatten, von anderen Leuten, die sich im Hintergrund gehalten hatten, angesprochen und um Tabak gebeten wurden – auf die gleiche Art und Weise, wie der Angesprochene mich wenige Minuten vorher um Tabak gebeten hatte. Die so Angesprochenen machten nahezu verzweifelt drei oder vier Züge aus – eigentlich – ihrer Zigarette und gaben sie dann weiter an denjenigen, der sie gerade um Tabak gebeten hatte. Es bedurfte einiger Zeit und der Erklärungen und Kommentare meiner trobriandischen Freunde, bis mir klar wurde, dass diese Bitten um kleinere Dinge wie Tabak eine weitere Form ritueller Kommunikation darstellte, die eine bestimmte Funktion innerhalb der Dorfgemeinschaft erfüllten. Trobriandische Etikette – die für alle auch über Clangrenzen hinweg verbindlich ist – verlangt, dass man Dinge wie zum Beispiel eine (gedrehte) Zigarette möglichst sofort an jemandem weitergibt, der danach fragt. Folgen Trobriander dieser Regel nicht, dann gelten sie entweder als kurzfristig krank, weil sie nicht merken, dass sie sich unangemessen verhalten, oder sie sind einfach geizig. Geiz aber wird in dieser Gesellschaft, die auf freiem und großzügigem Tauschhandel basiert, nicht toleriert, und ein geiziger Mensch muss damit

rechnen, dass er früher oder später aufgefordert wird, das Dorf zu verlassen. Großzügiges Geben und Nehmen ist einer der Grundpfeiler der sozialen Konstruktion der trobriandischen Wirklichkeit. Diese Art des Bittens, Gebens und Nehmens ist eine weitere Form ritueller Kommunikation, in der mit Hilfe einer alltäglichen Routine überprüft wird, ob sich noch alle Mitglieder der Dorfgemeinschaft an ihre gemeinsamen, grundlegenden Lebens- und Wertvorstellungen halten. Solange dem so ist, ist der Zusammenhalt der Gemeinschaft nicht gefährdet und muss nicht hinterfragt werden.

Bei den Fällen, in denen ich mich in den Augen der Trobriander schlecht benommen hatte, handelte es sich um willentliches und unwillentliches Übertreten von Tabus der trobriandischen Gesellschaft. Ich will das wieder an zwei Beispielen verdeutlichen. Im öffentlichen Leben ist der Umgang zwischen Eheleuten stark kontrolliert (vgl. Malinowski 1929). In der Öffentlichkeit zeigen Verheiratete keinerlei Anzeichen von Zärtlichkeit wie zum Beispiel Händchen-Halten, Küsse, oder Umarmungen – selbst dann nicht, wenn sie sich aus bestimmten Gründen länger nicht gesehen haben. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau scheint nach außen hin sehr unterkühlt zu sein – zumindest in unseren westlichen Augen. Als ich nach knapp sechs Wochen „Heimurlaub“ im Januar 1983 gemeinsam mit meiner Frau wieder nach Tauwema zurückgekehrt war, um dort weitere elf Monate zu forschen und zu leben – und auch, als wir 1989 mit unseren damals zwei und vier Jahre alten Kindern wieder in unser Dorf kamen – beschlossen wir, uns nicht an diese Regel der Trobriander zu halten. Wir liefen nicht nur Hand in Hand durchs Dorf und küssten und umarmten uns sogar in aller Öffentlichkeit, sondern wir schwammen auch gemeinsam im Meer und badeten zusammen in der Bugei, der oben schon erwähnten Süßwassergrotte im Busch bei Tauwema. Trobriandische Eheleute tun – wie gesagt – so etwas nicht. Das Ergebnis war, dass wir zumindest etwas Privatheit beim Baden hatten – wenn wir großzügig über einige „peeping Toms“ hinwegsahen. All das war recht schockierend für die Tauwemaner, und sie sagten uns dann auch explizit, dass unser Verhalten gegen ihr „mwasila“ – ihr Schamgefühl – verstößt. Als dann einige unserer Freunde andeuteten, dass wir das nicht mehr tun sollten, erklärten wir den Leuten von Tauwema, dass sie ihre Sitten und Gebräuche hätten – die wir zusammen mit ihrer Sprache erforschen wollten, und dass wir unsere eigenen Sitten und Gebräuche hätten, die wir genauso wenig aufgeben möchten, wie sie die ihren. Diese Erklärung wurde allgemein akzeptiert. Trotzdem konnten die Trobriander kaum ein verlegenes Kichern oder Lachen unterdrücken, wenn sie uns dabei beobachteten, wie wir uns eben nicht wie ein trobriandisches Ehepaar verhielten. Wie dem auch sei, es gibt Situationen, wo Feldforscher sich dafür

entscheiden müssen, sich in den Augen ihrer Gastgeber schlecht zu benehmen, wollen sie nicht für ihre eigene Persönlichkeit und Identität entscheidende Merkmale und Verhaltensweisen verleugnen und unterdrücken. Wenn sich Feldforscher ihren Gastgebern gegenüber als aufrichtige Menschen mit eigenen Prinzipien darstellen und erweisen, dann kann man darauf hoffen, dass ihre Gastgeber ihr konsistentes und damit auch vorhersagbares Verhalten schätzen werden – selbst dann, wenn dieses Verhalten geltende lokale Regeln ignoriert.

Etwas völlig anderes waren die Fälle schlechten Benehmens, bei denen ich unfreiwillig Tabus der Trobriander gebrochen hatte. Das folgende Beispiel soll das verdeutlichen: Eines Morgens sahen wir, dass Itakeda auf der Veranda von Yau's Haus saß. Das bedeutete, dass Itakeda beschlossen hatte, ihren Freund zu heiraten (vgl. Malinowski 1929). Ihre Familie und die Familie von Yau waren erfreut über diesen Gang der Dinge und bereiteten einen festlichen Austausch von gegenseitigen Geschenken vor. Itakedas Vater zeigte seine Freude über die Wahl seiner Tochter sogar dadurch, dass er ein Schwein schlachtete. Nachdem wir von unserem morgendlichen Bad zurückgekommen waren, setzten wir uns auf die Veranda eines der Nachbarn von Itakedas Vater. Es war Zufall, dass es sich dabei um das Haus handelte, in dem Itakedas beste Freundin Bomsamesa mit ihren Eltern und Geschwistern lebte. Bomsamesa saß an meiner Seite, ihr älterer Bruder ließ sich an der Seite meiner Frau nieder, und gemeinsam beobachteten wir die Vorbereitungen zum Fest zu Ehren der Neuvermählten. Nach einiger Zeit fragte ich Bomsamesa – völlig gedankenlos, wie mir schnell deutlich gemacht wurde – wann sie denn ihren Freund heiraten wollte. Kaum hatte ich diese vermeintlich harmlose Frage gestellt, als Bomsamesas Mutter Ibova sich wie eine Furie auf mich stürzte und mich beschimpfte, wie ich es wagen könnte, ihrer Tochter im Beisein ihres Bruders eine so ungehörige, ja unanständige Frage zu stellen. Mir war sofort klar, dass ich gerade gegen das bedeutendste Tabu der Trobriander verstoßen hatte, das Tabu, das Malinowski (1929: 36, 84 f., 433–451) „Bruder-Schwester-Tabu“ genannt hat: Geschwister dürfen (offiziell) nichts über ihre jeweiligen erotischen Abenteuer und Liebesaffären wissen. Ich wusste von diesem Tabu – ich hatte Malinowskis Bücher gelesen, bevor ich ins Feld ging – dennoch, in der aktuellen Situation hatte ich mich benommen, als sei ich daheim in Deutschland. Weyei kam mir zu Hilfe und versuchte Ibova zu beruhigen, und ich machte mich wie ein begossener Pudel recht bedrückt davon. In den darauf folgenden Wochen versuchte ich immer wieder, das Wohlwollen von Bomsamesas Mutter zurückzugewinnen – mit viel Tabak als „Friedensangebot“. Eines Tages schließlich sah ich Ibova, wie sie vor ihrem Haus mit einigen ihrer Enkelkinder Fadenspiele spiel-

te. Ich hörte, welche Verse sie dabei rezitierte und war nun meinerseits geschockt, was sie nach dem Entwickeln des Fadenspiels „Tobabana“ diesen drei bis sieben Jahre alten Kindern vortrug. Die Verse, die dieses Fadenspiel begleiten, lauten (vgl. Senft & Senft 1986: 154–156):

Tobabane, Tobabane,	Tobabana, Tobabana,
kwakeye lumta!	Du vögelst Deine Schwester!
Kwalimati.	Du fickst sie zu Tode.
Kusivilaga,	Du drehst Dich um,
kuyomama.	Du bist kaputt und müde.

Es war offensichtlich, dass in diesen Versen Inzest zwischen Bruder und Schwester thematisiert wurde – der extremste Fall des Vorstoßes gegen das Bruder-Schwester-Tabu! Ich fragte Ibova, warum sie auf der einen Seite solche Verse diesen kleinen Kindern vortrug, die offensichtlich viel Spaß beim Spielen mit ihrer Oma hatten, aber auf der anderen Seite mit mir so böse war aufgrund meiner – ethnozentrisch gesehen – eigentlich so unschuldigen, aber im trobriandischen Kontext wirklich unmöglichen Frage an ihre Tochter. Ibova lachte mich zum ersten Mal seit meines faux pas an (vielleicht auch aus) und erklärte mir, dass das überhaupt nicht zu vergleichen sei. Sie spielte ja nur mit ihren Enkeln, und dieses Spiel sei eben nur „sopa“!

Die Trobriander unterscheiden eine Reihe von „situations-intentionalen“ Varietäten ihrer Sprache. Diese Register oder Varietäten werden in bestimmten Situationen mit speziellen Intentionen von den Sprechern des Kilivila eingesetzt (vgl. Senft 2010). Die „biga sopa“ Varietät, die „Sprache des Witzes, der Lüge, des Nicht-So-Gemeinten“ ist charakteristisch für die trobriandische Kommunikation. Sie basiert auf der Tatsache, dass das Kilivila – wie alle anderen Sprachen auch – durch Phänomene wie Vagheit und Ambiguität gekennzeichnet ist. Vagheit und Ambiguität werden von den Sprechern des Kilivila als stilistische Mittel eingesetzt, um mögliche Konfrontationen oder für einen Trobriander zu aggressive sprachliche Direktheit in bestimmten Situationen zu vermeiden. Wenn Hörer erkennen lassen, dass sie sich von einer bestimmten Aussage, einem bestimmten Sprechakt beleidigt fühlen, dann können Sprecher sich immer von dem, was sie gerade gesagt haben, distanzieren mit dem Hinweis, dass das „sopa“ war, also etwas, was sie ja gar nicht so gemeint hatten. Trobriandische Etikette verlangt dann, dass sich Hörer nicht von Äußerungen, die explizit als „sopa“ charakterisiert wurden, beleidigt fühlen dürfen. Die „biga sopa“ bietet also die Lizenz für das verbale Brechen von Tabus – nicht nur für Erwachsene, sondern auch für Kinder. Diese Varietät erfüllt die Funktion einer so genannten Ventilsitte. In jeder Gesellschaft gibt es Bereiche, die als tabuisiert gelten, und es gibt Dinge, über die „man“ nicht spricht. Dass Tabus gebrochen werden –

und zwar mit umso größerer Wahrscheinlichkeit, je strikter ihre Einhaltung gefordert wird – ist bekannt. Eine Gesellschaft kann sich aber der Einhaltung ihrer Tabus in den Bereichen, auf die sie wirklich entscheidenden Wert legt, mit größerer Erfolgswahrscheinlichkeit versichern, wenn sie es ihren Mitgliedern erlaubt, in Bereichen, die für die Konstruktion ihrer sozialen Wirklichkeit von eher mittelbarer Bedeutung sind, diese Tabus und besonders die Tabuverletzungen und Tabubrüche zu thematisieren, ja sie sich sogar – in fiktiver Form – vorzustellen. So kommt es zur Herausbildung dieser so genannten Ventilritten (vgl. Eibl-Eibesfeldt 1984: 492 f., 732). Auf den Trobriand-Inseln gibt es eine Vielzahl von Spielen, spielbegleitenden Versen und Tänzen, die das Brechen bestimmter Tabus thematisieren und die mit obszöner Sprache spielen. Die „biga sopa“ schafft ein Forum, auf dem das Brechen von Tabus erlaubt ist – solange es verbal getan wird. Dieses Forum wird konstituiert durch eine als besonders markierte Form der Kommunikation darüber, worüber man sonst nicht spricht.

Obwohl die gerade beschriebenen Fehler, Missverständnisse und Formen schlechten Benehmens unangenehme Erfahrungen waren, so waren sie doch sehr wichtig für das Entdecken, Aufdecken und Verstehen vieler Regeln des aktuellen Sprachgebrauchs in der untersuchten Sprachgemeinschaft. Es ist nicht leicht zu akzeptieren, dass man sich ethnozentrisch, ignorant und gedankenlos verhalten und lokale Wertvorstellungen missachtet hat. Das „Elefant-im-Porzellanladen-Gefühl“ ist sicherlich kein „ozeanisches“. Aber ich denke, diesen Preis gilt es zu zahlen, will man wirklich etwas über die soziale Konstruktion einer Gesellschaft erfahren, die man untersucht und in der man lebt, besonders dann, wenn man etwas darüber wissen will, wie die Sprache dieser Gemeinschaft wirklich in der alltäglichen Interaktion und im kulturellen Kontext ihrer Sprecher gesprochen wird.

### Forschungsprojekte

Um diese unangenehmen Erfahrungen zu verarbeiten, bedurfte es eines relativ hohen Grades an Humor und der Fähigkeit, über sich selbst und das eigene Verhalten in einer fremden Kultur zu lachen. Bevor ich meine Forschungen wirklich routiniert und professionell durchführen konnte, musste ich so schnell wie möglich Kilivila lernen, um mich mit den Leuten von Tauwema unterhalten und so meine Daten sammeln und zu Analysen aufbereiten zu können – ohne Rückgriff auf das Englische. 1982 sprachen allerdings nur ganz wenige Schulkinder etwas Englisch. Einige ältere Menschen sprachen „Police Motu“, eine aus der Handelssprache „Hiri Motu“ der in der Umgebung von Port Moresby lebenden Motu abgeleitete lingua franca, die in Papua vor der Unabhängigkeit recht verbreit-

et war (vgl. Dutton 1985). „Tok Pisin“ – das melanesische Pidgin, das neben dem Englischen den Status einer Nationalsprache in Papua-Neuguinea hat, wurde damals wie heute nicht auf den Inseln gesprochen, weil die Trobriander das Pidgin im Vergleich mit dem Kilivila als minderwertige Sprache betrachten. Ich musste natürlich auch die Namen der Tauwemaner lernen (es dauert seine Zeit, bevor ein Name wie etwa „Luluvasikweguyau“ flüssig über die Lippen geht). Vor allem aber musste ich mich daran gewöhnen, dass man als Feldforscher auf den Trobriands (wie in vielen anderen Gebieten dieser Welt auch) nahezu keine Privatheit hat. Wir Feldforscher, die wir unsere Daten zum großen Teil aufgrund teilnehmender Beobachtung erheben, wurden und werden selbst noch immer von unseren Gastgebern von früh bis spät beobachtet. Die einzige Zeit, in der ich allein sein konnte, war während der allgemeinen „Siesta“ zwischen 13.00 Uhr und 14.30 Uhr (in der wegen der Hitze fast jedermann schlief) und dann, wenn ich abends meine Coleman-Lampe ausgedreht hatte und mich schlafen legte. So zu leben ist für einen durchschnittlichen Mitteleuropäer nicht einfach, aber wir sind diejenigen, die in die Gesellschaften, deren Sprache und Kultur wir erforschen wollen, eindringen – und dafür müssen wir eben auch bereit sein, einen bestimmten Preis zu zahlen.

Während der ersten fünf Monate unserer Feldforschung hatte die Anthropologin einen Zensus von Tauwema zusammengestellt, einen Dorfplan angefertigt und erste Daten zum Bitten, Geben und Nehmen erhoben (vgl. Bell-Krannhals 1990). Nach den ersten zehn Wochen erkannte ich erste grundlegende Wortbildungsregeln des Kilivila, und nach fünf Monaten konnte ich dann eine erste grammatische Skizze des Kilivila mit morphosyntaktischen Regeln, aber noch ohne eine phonetisch-phonologische Komponente zusammenstellen. Ich konnte Wortklassen unterscheiden und einige wichtige syntaktische Strukturen beschreiben. Außerdem hatte ich eine erste basale Wortliste des Kilivila zusammengestellt. Im Januar benutzte meine Frau diese Materialien, um ebenfalls Kilivila zu lernen; sie übernahm auch unsere Routine, täglich zehn neue Wörter des Kilivila zu lernen (wir hatten uns an diese Regel vom Anfang bis zum Ende unserer Feldforschung 1982/83 gehalten und verfügten so über ein relativ umfangreiches Lexikon zum Ende unseres Forschungsaufenthalts).

Als Datenerhebungsmethoden nutze ich neben der bereits erwähnten teilnehmenden Beobachtung Tonbanddokumentationen von allen Sprechansätzen, die ich nur dokumentieren konnte – mit dem Einverständnis der Sprecher, versteht sich – sowie gezielte Formen der Datenelizitierung (zum Beispiel im Zusammenhang mit Farbtermini). Alle erhobenen Daten wurden in internationaler phonetischer Umschrift transkribiert und ins Englische übersetzt. Nach den 15 Monaten Feldforschung 1982/83 hatte ich Daten über

Erntefeierrituale mit den dazugehörigen Liedern und Reden, Trauerfeierrituale mit Trauerformeln und Gesängen, magische Formeln, Mythen, Märchen, Witze, Lieder, spielbegleitende Verse, Farbtermini, Beschreibungen wie man Kanus und Häuser baut, wie man ein Segel macht, wie man Körbe und Taschen flechtet, wie man Kalk brennt, damit er zu Betelnüssen gegessen werden kann, Grüße, Mahnreden und Reden, die während Dorfversammlungen gehalten wurden. Mit diesem Datenmaterial konnte ich alle entscheidenden Formen ritueller Kommunikation auf den Trobriand-Inseln abdecken. Nach der Rückkehr aus dem Feld publizierte ich 1986 die erste Grammatik und das erste Lexikon des Kilivila und eine Reihe von ersten Veröffentlichungen in Zeitschriften zum Thema unseres Projekts und zu grammatikalischen Phänomenen des Kilivila. Außerdem begann ich damit, das komplexe System der Klassifikatoren im Kilivila zu erforschen.

Kilivila ist eine Sprache mit wohl über 200 so genannten Klassifikatoren. Sprachen mit Klassifikatoren klassifizieren die Referenten, auf die ihre Substantive verweisen, aufgrund verschiedener perzeptueller Eigenschaften, wie z. B. (Un-)Belebtheit, Form, Anzahl, Gruppierung und Funktion der so bezeichneten Dinge sowie Zeitpunkte und Aktivitäten, die im Zusammenhang mit so Bezeichnetem stehen. Dieses System der nominalen Klassifikation nach semantischen Kriterien spielt im Kilivila bei der Wortbildung von Numeralen, Adjektiven, Demonstrativen und von einer Form eines Interrogativpronomens eine Rolle. Bis auf wenige Ausnahmen verlangen diese Wortarten eine Konkordanzmarkierung mit der Klasse des Substantivs, auf das sie sich beziehen. Die Funktion dieser Konkordanzmarkierung fällt den Klassifikatoren zu. Das folgende Beispiel illustriert dieses System der Wortbildung:

Kevila waga lekotasi?  
 ke-vila waga le-kota-si  
 Klass.(ifikator).hölzern-wie.viele Kanu 3.Perfekt-ankommen-Plural  
 „Wie viele Kanus sind angekommen?“

Keyu waga makesina kemanabweta (lekotasi).  
 ke-yu waga ma-ke-si-na  
 Klass.hölzern-zwei Kanu Dem(onstrativ)-Klass.hölzern-Plural-Dem  
 ke-manabweta (le-kota-si)  
 Klass.hölzern-schön 3. Perfekt-ankommen-Plural  
 „Diese zwei schönen Kanus (sind angekommen).“

Hier verweisen die Sprecher dieser Sätze auf Kanus. Dabei müssen sie die Nominalklasse für Kanus mit dem Klassifikator für „hölzern“, „-ke-“, beim Interrogativpronomen, beim Zahlwort, beim Demonstrativpronomen und beim Adjektiv markieren. Ist ein Substantiv einmal klassifiziert worden, dann muss es der Sprecher nicht mehr bei weiteren Verweisen realisieren, denn der Klassifikator in den Wortarten, die

damit gebildet werden, verweist ja gleichsam als Platzhalter auf das Substantiv. Von daher muss man Sprechern des Kilivila aufmerksam zuhören, um zu verstehen, auf welche nominalen Referenten sie verweisen. Ich habe 88 dieser Klassifikatoren ausführlich beschrieben. (vgl. Senft 1996, 2000).

Um meine Untersuchungen zu diesem interessanten Phänomen des Kilivila abzuschließen, führte ich 1989 weitere 18 Wochen Feldforschung in Tauwema durch. Meine Frau und unsere Kinder begleiteten mich dabei. Neben den speziellen Untersuchungen zu den Klassifikatoren, die meine Analysen überprüfen sollten, sammelte ich weitere Daten zur oralen Tradition, zu magischen Formeln und zu anderen Textsorten. Schon 1983 schätzten es die Trobriander sehr, dass ich zusammen mit meiner Frau in Tauwema lebte, und die Tatsache, dass sie sich ebenfalls stark für ihre Sprache und Kultur interessierte, öffnete mir Informationsquellen – besonders über das Leben der Frauen auf Trobriand, die mir sonst nicht zugänglich gewesen wären. Als wir nach sechs Jahren wieder mit unseren Kindern nach Tauwema zurückkamen, wurde das von den Dorfbewohnern nicht nur als Zeichen unseres Vertrauens in ihre Gastfreundschaft verstanden, sondern meine Frau und ich wurden nun als „richtige Erwachsene“ angesehen. Wir wurden nicht mehr wie 1983 als „gugwadi“ – als Kinder angesprochen, sondern als „numwaya“ und „tomwaya“, als alte Frau und alter Mann.<sup>1</sup>

1991 verließ ich die Forschungsstelle für Humanethnologie am Max-Planck-Institut für Verhaltensphysiologie und nahm Stephen Levinsons Angebot an, in seiner Forschungsgruppe für kognitive Anthropologie (seit 1998 die Abteilung für Sprache und Kognition) am Max-Planck-Institut für Psycholinguistik in Nijmegen mitzuarbeiten. Seit 1992 bin ich – wie schon erwähnt – regelmäßig auf den Trobriand-Inseln gewesen, um Feldforschung zu Fragen der Interdependenz zwischen Sprache, Kultur und Kognition durchzuführen. Dabei habe ich vor allem zu den Themen Raumkonzeption und Raumverweis, verbale Interaktion und Textsorten im Allgemeinen, serielle Verben, Konzeptualisierung und Darstellung von Ereignissen, Sprache der Sinne und Verweis auf Emotionen gearbeitet. Seit 1992 habe ich meine Daten auch auf Videofilm do-

<sup>1</sup> Ich möchte hier anmerken, dass es meiner Meinung nach sehr wichtig ist, dass Feldforscher zumindest einen Teil ihrer Forschungen im Feld zusammen mit ihren Partnern erleben und durchführen können. Die Erfahrungen, die man in dieser Situation macht, sind einmalig und jemandem, der sie nicht geteilt hat, nur schwer zu vermitteln. Außerdem denke ich, dass es für unsere Kinder genauso wichtig war, eine zeitlang mit mir und meiner Frau in Tauwema gelebt zu haben. Sie konnten sich dadurch zumindest eine Vorstellung davon machen, wo ihr Vater war, wenn er sie und ihre Mutter ab 1992 fast jährlich für durchschnittlich zwei Monate verlassen hatte. Ich bin meiner Familie sehr dankbar für ihr Verständnis, die sie meiner Forschungsarbeit von Anfang an entgegengebracht hat.



kumentiert und mehr und mehr Experiment-ähnliche Formen der Datenerhebung genutzt.

Während all dieser Jahre konnte ich immer vollkommen auf die großzügige Gastfreundschaft der Leute von Tauwema vertrauen und auf ihre Bereitschaft, mit mir zu arbeiten – selbst dann, wenn ich sie bat, Dinge zu tun, die ihnen oft zumindest seltsam erschienen sein mussten. Ich bin mir vollkommen darüber im Klaren, dass ich ohne meine Informanten nichts Substantielles über ihre Sprache und Kultur erfahren hätte.<sup>2</sup>

### As time goes by ... Sprach- und Kulturwandel auf den Trobriands

Ich habe zu Beginn dieses Beitrags angemerkt, dass ich 1982 beim ersten Betreten trobriandischen Bodens das romantische Gefühl hatte, in genau das Bild hineingeraten zu sein, das Bronislaw Malinowski so anschaulich und konkret gezeichnet hatte. Aber schon 1989 hatte sich dieses Bild vollkommen gewandelt (vgl. Senft 1992). Während der letzten 25 Jahre konnte ich einen dramatischen Kulturwandel beobachten, mit dem natürlich auch ein Sprachwandel einhergegangen ist. Im Folgenden beschreibe ich Veränderungen, die das Konzept von Ästhetik der Trobriander, die soziale Konstruktion ihrer Wirklichkeit und ihre Vorstellungen von Magie, Wissenschaft und Religion betroffen haben. Ich gehe dabei immer zunächst auf den Kulturwandel ein und diskutiere dann seine sprachlichen Konsequenzen.

Der offensichtlichste Wandel betrifft die Kleidung der Trobriander. Schon 1989 trug kaum eine Frau mehr einen schön gefärbten Grasrock (der eigentlich aus Bananenblättern gemacht wird). Kleider und Röcke aus Baumwolle und meist Kunstfasern (die dazu beitragen, das immer mehr Frauen von Dermatomykose befallen werden) haben die traditionelle Kleidung der Frauen verdrängt. Bei den Männern haben kurze und lange Hosen die traditionellen Lendenschürze („mwebua“, hergestellt aus Rindenstücken der Betelpalme) und Lendentücher, die laplaps) ersetzt. 1982 priesen die Trobriander noch stolz ihre traditionelle Kleidung wegen ihrer Schönheit und ihrer guten Anpassung an das tropische Klima auf den Inseln. Seit 1989 gelten die westlichen Kleider bei immer mehr Menschen als moderner und – vor allem den Kriterien der Missionare entsprechend – als anständiger. Diese moderne Kleidung wird in speziellen „second-hand“-Läden auf der Insel Kiriwina verkauft. Traditionelle Kleidung wird heutzutage nur noch von Schulkindern zum Traditionstag in der Schule und von Erwachsenen

bei Besuchen von Touristengruppen und bei Tänzen während der Erntefeiern getragen.

Mit der Verdrängung traditioneller Kleidung geht auch ein Wandel beim Färben der Grasröcke einher. Diese Röcke spielen immer noch eine besondere Rolle bei Trauerritualen (vgl. Weiner 1976, 1988). Chemische Farben, die in den Läden auf Kiriwina gekauft werden können, haben inzwischen traditionelle Farben, die aus Pflanzen gewonnen wurden, verdrängt. Allerdings deutete sich dieser Wandel schon 1983 an.

Seit 1992 wird kaum noch traditioneller Körperschmuck, der meist aus Muscheln und Schnecken gefertigt war, hergestellt und getragen. Das ist nicht allzu verwunderlich, verhüllen doch die modernen Kleidungsstücke die Körperteile, auf denen dieser Schmuck getragen wurde. Die Spezialisten, die sich auf die Fertigung dieser Schmuckstücke spezialisiert haben, finden keine Auftraggeber mehr.

Dieser Wandel hat zu einem Sprachwandel geführt, bei dem das Vokabular, in dem das Wissen von Experten für die Farbengewinnung aus Pflanzen und für das Herstellen von Körperschmuck seinen Ausdruck findet, verlorengegangen ist. Die Verdrängung selbst hergestellter Objekte des Alltagslebens durch „westliche“ (aber eigentlich fernöstliche) Produkte hat dazu geführt, dass mehr und mehr Lehnwörter aus dem Englischen ihren Einzug in das Lexikon der Trobriander gefunden haben. Dabei sind zwei Kategorien von Lehnwörtern zu unterscheiden. Zum einen finden wir eine Reihe von Wörtern, die vorher keine Entsprechung im Kilivila hatten, weil sie Objekte bezeichnen, die neu eingeführt wurden, wie z. B. „tara'utusi“ – „trousers“ – „Hosen“. Zum anderen gibt es Lehnwörter, die ein oder sogar mehrere äquivalente Formen im Kilivila haben, die aber andere Konnotationen als diese Kilivila Wörter besitzen. Beispiele für diese Lehnwörter sind „beleta“ – „belt“ (vs. Bezeichnungen für ganz spezielle Arten von Gürteln wie „duliduli, pegala, segigi, vakala“) und „dores“ – „dress“ – „Rock, Kleidung“ (vs. dabe-(PP IV) – „Rock, Kleidung“). Beim letzten Beispiel möchte ich anmerken, dass die Abkürzung „PP IV“ eine der vier Paradigmen von Possessivpronomen im Kilivila repräsentiert. Dieses Paradigma markiert inalienablen Besitz. Das nominale Fragment „dabe-“, stellt eines der Substantive im Kilivila dar, das in der aktuellen Rede nicht ohne Possessivmarkierung produziert werden kann. Es kann nun durchaus sein, dass das Lehnwort „dores“ die äquivalente morphologisch komplexe nominale Form verdrängen wird. Außerdem endet dieses Lehnwort auf /s/. Diese Silbenstruktur verstößt gegen die kanonische Silbenstruktur im Kilivila, die nur eine geschlossene Silbe auf /m/ erlaubt. Diese Beispiele verdeutlichen, dass der Sprachwandel schwerwiegende Konsequenzen für Morphologie und Phonologie des Kilivila haben wird.

<sup>2</sup> Ich möchte deshalb diese Gelegenheit nutzen, meinen Freunden und Informanten auf den Trobriand-Inseln meine Dankbarkeit auszudrücken.

Innerhalb der letzten 25 Jahre ist die Bevölkerung auf den Inseln sehr stark – und wirklich alarmierend – angestiegen. Ich will das kurz mit Daten von Tauwema illustrieren. 1983 zählte das Dorf 239 Einwohner; 1989 schon 277, und heute (nach letzter Zählung im Jahre 2008) wohnen mehr als 550 Menschen in Tauwema. Das bedeutet einen Bevölkerungsanstieg von 130 %. Diese Zahl ist deshalb so alarmierend, weil wir es mit einer Inselbevölkerung zu tun haben. Die Trobriander sind wie gesagt Gartenbauer, die den Busch für ihre Gärten brandrodten. 1982 wurden solche neu gerodeten Gärten zwei Jahre zur Bebauung genutzt, um dann für fünf oder sechs Jahre wieder brachzuliegen. In dieser Zeit konnte der Busch dieses Land wieder zurückerobert. Heute werden solche brandgerodeten Landstriche alle drei Jahre wieder neu gerodet und bepflanzt. Das bedeutet, dass der Busch die vormaligen Gärten kaum überwuchern kann – und deshalb ist die Bodenqualität der nun so häufig gerodeten Landstriche erheblich schlechter geworden. Auf Kiriwina ist diese Situation noch schlimmer – dort werden die alten Gärten alle zwei Jahre neu gerodet, und die Brandrodung hat die Mehrheit der größeren Bäume inzwischen zerstört. Wenn das so weitergeht, dann wird die Ernte der Yams- und Taroknollen sowie der Süßkartoffeln nicht mehr ausreichen, die Trobriander zu ernähren. Mit der Bevölkerungsexplosion werden aber auch die Süßwasservorräte auf den Inseln zum Problem, vor allem wegen der hygienischen Verhältnisse. Eine Häufung von Mangelerscheinungen, anderen Erkrankungen und sozialen Konflikten scheint für die Zukunft vorprogrammiert.

In Tauwema spiegelt die Dorfstruktur inzwischen den dramatischen Bevölkerungsanstieg wider. Statt ehemals drei haben wir inzwischen fünf Dorfteile mit jeweils einem Dorfteilvorsteher. Einer der Vorsteher der beiden neuen Dorfteile ist der älteste Sohn des vormaligen, 1990 verstorbenen chiefs Kilagola. Die Tatsache, dass in einer matrilinearen Gesellschaft der Sohn eines ehemaligen chiefs eine bedeutende lokalpolitische Rolle spielt, schwächt nicht nur die Stellung des neuen chiefs Motaesa. Sie ist auch Ausdruck dafür, dass sich das traditionelle Verwandtschaftssystem im Wandel befindet. Mit den von der Provinzregierung und den Kirchen getragenen Schulen, vor allem aber mit der Eröffnung der Kiriwina High School in den späten 1970er Jahren haben Kinder auf den Trobriand-Inseln die Möglichkeit, eine gute Schulbildung zu erhalten. Allerdings fordern die Träger der Schulen Schulgeld – und zwar aufgrund eines Dekrets der Regierung – von den Vätern der Kinder. Die trobriandische Gesellschaft ist aber matrilinear, und das bedeutet, dass ein Vater nicht mit seinen Kindern verwandt ist und von daher auch keine direkte Kontrolle über sie hat. Wenn also Väter in ihre Kinder investieren, dann investieren sie eigentlich in die mütterliche Linie ihrer Kinder. Schon 1983 konnten wir

beobachten, wie manche Schulkinder angaben, dass der Name ihres Vaters ihr Nachname, oder, wenn man so will, ihr Familienname sei. Heute ist das gang und gäbe. Auf den Trobriand-Inseln – und im ganzen Massim-Gebiet überhaupt – gehören aber Namen zum Eigentum der Clane. Von daher wusste früher jeder Trobriander, der einen Namen hörte, zu welchem Clan der Träger dieses Namens zählte. Wenn ein Schulkind nun seinen Eigennamen (den es von seiner mütterlichen Linie bekommen hat) zusammen mit dem Namen seines Vaters als „Nachnamen“ (der aber von der Linie seines Vaters stammt) nennt, dann stiftet das ein erhebliches Maß an Verwirrung, will man wissen, welchem Clan dieses Kind nun eigentlich angehört. Denn nun wird plötzlich auch die väterliche Linie genannt und erhält damit genauso viel Gewicht wie die mütterliche, mit der das Kind wirklich verwandt ist. Ich interpretiere diese Beobachtung als erstes Anzeichen für einen fundamentalen Wandel im komplexen Verwandtschaftssystem der Trobriander, das meines Erachtens dabei ist, sich von einem matrilinearen zu einem patrilinearen System zu wandeln – aufgrund der veränderten ökonomischen Bedingungen. Ein solcher Wandel hätte natürlich dramatische Konsequenzen für die komplexe Konstruktion der sozialen Wirklichkeit der Trobriander.

Eine andere Beobachtung, die keinesfalls spekulativ ist, betrifft den Verlust bestimmter Fertigkeiten und Technologien wie zum Beispiel die Konstruktion eines „masawa“-Kanus und das Herstellen von traditionellen Segeln aus Pandanusblättern für diese Kanus. Mit diesen Kanus führten die Trobriander ihre berühmten Kula-Handelsfahrten aus (Malinowski 1922). Die Konstruktion dieser eindrucksvollen und sehr schönen Kanus war nur als Kooperation von verschiedenen Experten durchführbar, und bei dieser Zusammenarbeit musste eine ganze Reihe von Ritualen durchgeführt werden. Obwohl der Bau eines Kanus von einem einzelnen Mann, seinem zukünftigen Besitzer, initiiert wurde, hatte das bedeutende soziale Implikationen. Während der Konstruktion des Bootes wurde die Sicherheit und Verlässlichkeit des sozialen Netzwerkes innerhalb eines Dorfes permanent ausgetestet und kontrolliert. Die Initiierung eines Kanubaus implizierte immer ein soziales Ereignis, dessen Erfolg von der Hilfe von Magie-Experten, von Meisterschnitzern und erfahrenen Segelmachern abhing. All diese Experten mussten zusammenarbeiten, um ein hochseetüchtiges Segelboot bauen zu können, und all diese Experten mussten natürlich auch nach verschiedenen Phasen der Konstruktion, in denen sie eine entscheidende Rolle spielten, zudem entlohnt werden – und zwar in aller Regel in Form von Festen, in denen der zukünftige Besitzer des Kanus Lebensmittel und Wertgegenstände verteilte. Diese Verteilfeste selbst zählten zu den Höhepunkten im Dorfleben, weil sie nicht nur diese Experten, sondern auch die gesamte

Dorfgemeinschaft mit einbezog. 1983 gab es in Tauwema acht solcher „masawa“ Kanus. 1989 besaßen Tomtava und Nusai die letzten beiden „masawa“, und 1998 schließlich waren die Tage dieser hochseetüchtigen Boote vorüber. Seit dieser Zeit sind alle Männer, die über das notwendige Expertenwissen zum Bau eines solchen Kanus verfügten, verstorben, ohne dass sie jemanden finden konnten, dem sie ihr Wissen hätten weitergeben können. Die „masawa“ Kanus wurden durch Dinghys mit Außenbordmotoren verdrängt; die einzigen traditionellen Kanus, die immer noch gebaut werden, sind die „ligataya“ und die noch kleineren „kemolu“ Kanus, die sich nur zum Segeln von Nachbarinsel zu Nachbarinsel bzw. zum Paddeln entlang einer Insel, aber nicht mehr für Hochseefahrten eignen. Diese Kanus können ohne rituelles Wissen und ohne Magie konstruiert werden. Traditionelle Segel aus Pandanusblättern sind inzwischen durch Plastikfolien als Segel verdrängt worden. Auch das Wissen darüber, wie die Pandanussegel hergestellt wurden, ist verloren gegangen. Zusammengefasst können wir festhalten, dass wir nicht nur einen Verlust von magischem Wissen und von Techniken und Fertigkeiten beobachten, sondern auch das Verschwinden von sozialen Ereignissen, die mit dem Bau eines solchen Kanus einhergingen. Diese gemeinschaftlichen Feste hatten die Funktion der Bandstiftung und trugen stark zur Solidarität der Dorfgemeinschaft bei. Die einzigen Feste, die diese bedeutende Funktion der Verteilfeste beim Kanubau übernehmen können, sind inzwischen öffentliche Gebetsgemeinschaften im Dorf und Besuche von Missionaren oder von christlichen Frauenorganisationen aus den Nachbardörfern, die von den Missionaren vor Ort organisiert werden, und die ab einem bestimmten Zeitpunkt dann auch die gesamte Dorfgemeinschaft bei gemeinsamen Lebensmittelverteilfesten und zum anschließenden gemeinsamen Mahl mit einbeziehen.

Man kann davon ausgehen, dass der Wandel des Verwandtschaftssystems auf den Trobriands auch Auswirkungen auf die Verwandtschaftsbezeichnungen haben wird. Sollte sich das System wirklich von einem matrilinearen zu einem patrilinearen System wandeln, dann ist zu erwarten, dass die Bezeichnungen, die sich auf die väterliche Linie beziehen, präziser ausdifferenziert werden; es kann dabei auch zu Wortneubildungen kommen. Es ist wohl ebenso zu erwarten, dass die Bezeichnungen, die auf Verwandte innerhalb der mütterlichen Linie verweisen, vereinfacht werden. Im Moment ist das allerdings noch reine Spekulation.

Die Konsequenzen, die Alphabetisierungskampagnen und die Errichtung von Schulen für die Trobriander haben, sind dagegen schon länger deutlich. Die Schulen fördern vor allem mit ihrem Englischunterricht einschneidenden Sprachwandel auf den Inseln.

Die trobriandischen Zahlwörter sind inzwischen von Englischen Numeralen nahezu verdrängt worden. Insgesamt gilt es als statusfördernd, wenn man in Unterhaltungen und vor allem bei öffentlichen Reden englische Begriffe ins Kilivila einflacht. Diese Fremdworte im Kilivila signalisieren die moderne Offenheit und gute Erziehung der Sprecher und übernehmen so die Funktion von Status markierenden so genannten soziolinguistischen Variablen in einer sich wandelnden Gesellschaft. Der dramatischste Wandel, den ich bisher beobachten konnte, ist die Tatsache, dass ich in den letzten Jahren immer häufiger beobachten konnte, dass die Termini für Mutter und Vater – „inagu“ („meine Mutter“) und „tamagu“ („mein Vater“) durch die englischen Wörter „mama“ und „papa“ ersetzt werden.

Der Verlust an bestimmten Technologien und Fertigkeiten, wie die, die zur Konstruktion eines „masawa“ Kanus und seiner Segel notwendig sind, geht einher mit dem Verlust an dem Wortschatz von Experten im Lexikon des Kilivila. Das macht sich vor allem im Bereich der magischen Formeln bemerkbar. Alle Experten, die für den Bau eines „masawa“ Kanus nötig waren, arbeiteten auch mit magischen Formeln, die sie als Schüler von ihren Lehrmeistern – meist Verwandten – erhalten hatten. Diese Experten waren davon überzeugt, dass sie ihre Arbeit nur mit Hilfe der Macht ihrer Magie adäquat ausführen können – und die magischen Formeln, die dabei zu nutzen waren, konstituierten eine spezielle, äußerst komplexe Varietät des Kilivila – die „biga megwa“ – „die Sprache der Magie“. Dadurch, dass mit dem handwerklichen Können auch das magische Wissen dieser Experten verloren gegangen ist, ist das Inventar an magischen Formeln innerhalb dieser Varietät stark geschrumpft. Ich werde weiter unten noch ausführlicher auf den Verlust der Textsorte Magie eingehen. Im Zusammenhang mit meinen Ausführungen hier möchte ich aber noch betonen, dass – wie schon gesagt – der Bau eines solchen Kanus auch ein soziales Ereignis war, das von einer Reihe von Zeremonien und Ritualen geprägt wurde. Alle diese Zeremonien und Rituale wurden von öffentlichen Reden begleitet, die im Hinblick auf ihre Angemessenheit sowie in Hinsicht auf das Stadium und den Fortgang der Arbeiten genau definiert waren. Nach den Aussagen meiner Informanten folgten diese Reden ganz bestimmten pragmatischen Regeln. Das Wissen um diese pragmatischen Regeln ist inzwischen ebenfalls verloren gegangen. Die Reden, die von Missionaren bei deren Festen gehalten werden und tief im christlichen Glauben verwurzelt sind, weisen eine völlig andere Struktur auf als die traditionellen Reden und andere Formen ritueller Kommunikation, die mit gemeinsamen Aktivitäten wie dem Bau eines hochseetüchtigen Kanus einhergingen.

Die Gesellschaft der Trobriander ist sozial klar gegliedert. Zugang zu einflussreichen politischen Positi-

onen ist nur Angehörigen des höchstrangigen Subclans im höchstrangigen Clan möglich. Allerdings gibt es andere Möglichkeiten, in dieser Gesellschaft Status zu erwerben, zum Beispiel als gewandter Redner, als Meisterschnitzer oder als Experte in einer bestimmten Form von Magie. Dennoch sind diese Möglichkeiten, sozialen Status zu bekommen, der politischen Bedeutung von angeborenem Status letztlich nachgeordnet. Früher hatten Angehörige der beiden niedrigsten der vier Clane kaum Chancen, Status zu erwerben und politischen Einfluss auszuüben. Mit dem wachsenden Einfluss der christlichen Kirchen engagierten sich die Mitglieder dieser beiden Clane mehr und mehr in diesen neuen Institutionen mit politischem Gewicht. Die wachsende Macht der Kirche brachte es mit sich, dass örtliche Missionare und Kirchenhelfer – ob männlich oder weiblich – einen Status auf Grund ihrer Ämter erhielten. Diese Entwicklung zeichnete sich schon 1983 ab, als offizielle Reden mit einer ritualisierten Formel eingeleitet wurden, mit der zuerst die chiefs, dann die Missionare und danach die übrigen Dorfbewohner begrüßt wurden. Die „misinari“ waren damals also schon mit an der Spitze der trobriandischen Gesellschaft, auch wenn sie natürlich nicht an den Status der Mitglieder des höchstrangigen Clans herankommen konnten. Aber schon zu jener Zeit wetteiferten sie mit andern Dorfbewohnern, deren Status auf besonderen Expertisen beruhte, um politischen Einfluss. Alle diese Experten verfügten natürlich auch über spezielle Formen von Magie. Magier repräsentierten alte, traditionelle Glaubensformen. 1983 lebten christliche Trobriander in einer interessanten Form von Synkretismus, der traditionellen Glauben an Magie und indigene Eschatologie mit christlicher Lehre verknüpfte. 1989 aber waren diese synkretischen Merkmale im Christentum der Trobriander stark zurückgegangen. Der Glaube an Magie wurde nicht direkt als „etwas Heidnisches“ verworfen. Die Strategie, die die „misinari“ im Kampf mit diesen in ihren Augen „heidnischen“ Sitten und Gebräuchen verfolgten, war viel subtiler. Die „misinari“ argumentierten, dass es heutzutage nur zwei Wege gibt, wie man leben kann, den alten, traditionell trobriandischen Weg, der den Glauben an Magie und indigene Eschatologie beinhaltet (vgl. Malinowski 1974), und den neuen, modernen christlichen Lebensweg mit seinem Glauben an Jesus Christus und der sich auf ihn gründenden Lehre. Aber diese beiden Wege schließen sich gegenseitig aus, oder, um es in den Worten der „misinari“ zu sagen: „Man kann entweder den Weg der Altvordern oder den Weg mit Jesu Keriso, dem Herrn Jesus Christus, gehen.“ Besonders Frauen hatten für dieses Argument offene Ohren, und diese einfachen, von den „misinari“ verbreiteten Alternativen zur Lebensführung führten zu starken Spannungen und Konflikten besonders in Familien, bei denen die Ehemänner gläubiger Frauen Magier waren. Die Magier, seien es nun Männer oder

Frauen, haben ihren Einfluss in der trobriandischen Gesellschaft eingebüßt, weil sich die öffentliche Meinung über die Wirksamkeit und Macht der magischen Formeln geändert hat. Die Trobriander waren früher davon überzeugt, mit Hilfe der Magie die Natur und Ereignisse, die ihr persönliches Leben betrafen, kontrollieren zu können. Der Verlust dieser Überzeugung, das Ende des Glaubens an die Macht des magischen Wortes hinterließ ein politisches und rituelles Machtvakuum, das die „misinari“ schnell für ihre eigenen Mittel und Zwecke zu nutzen wussten. Die Rituale und der politische Einfluss der Magier ist inzwischen von den Ritualen und dem politischen Einfluss der „misinari“ verdrängt worden.

Der wachsende Einfluss der christlichen Kirchen und ihrer Repräsentanten hat letztlich dazu geführt, dass in nicht so ferner Zukunft die Textkategorie „magische Formel“ im Kilivila verloren gehen wird. Dieser Verlust betrifft alle Formen der Magie – Gartenmagie, Wettermagie, Kanumagie, Schnitzmagie, schwarze Magie, Schönheitsmagie, Gesundheitsmagie, Liebesmagie, Tanzmagie, Windmagie und Magie gegen Haie und Hexen.

Der Wandel im Hinblick auf die Einschätzung der Konzepte „Magie“ und „Religion“ affiziert aber nicht nur die Textkategorie „magische Formel“ und damit die Varietät „Sprache der Magie“ des Kilivila. Dieser Wandel ist auch für den Verlust einer weiteren Varietät des Kilivila verantwortlich. Dieses Register wird von den Trobriandern „biga tommwaya“ – „Sprache der Altvordern“ oder „biga baloma“ – „Sprache der Totengeister“ genannt. Schon 1983 wurde diese Varietät nur äußerst selten im alltäglichen Gespräch benutzt. 1989 konnte ich den Gebrauch dieser Varietät im Alltag schon nicht mehr beobachten. Diese Sprache wird heute nur noch in Form von Liedern realisiert, die während der Erntefeiern und nach dem Tod eines Dorfbewohners gesungen werden. Die Lieder wurden von Generation zu Generation weitergegeben oder – zumindest bis zu den 1960er Jahren – neu gedichtet, um mit den Totengeistern kommunizieren zu können. Schon 1983 wurden diese Lieder von der Mehrheit ihrer Sänger nicht mehr verstanden. 1989 gab es nur noch vier Informanten in Tauwema, die mir diese Lieder von der „biga baloma“ in das moderne, profane Kilivila übertragen konnten. Die Lieder erfüllen zwei Funktionen: Zum einen heißen sie die Totengeister zu den Erntefeiern willkommen – die Trobriander glauben, dass die Totengeister ihrer Verstorbenen während dieser Zeit der Feste und Feiern ihr Dorf besuchen. Zum anderen werden die Lieder gesungen, um es den Totengeistern der Verstorbenen leichter zu machen, ihre Hinterbliebenen zu verlassen, denn die meisten der Lieder beschreiben auf sehr poetische und durchaus erotische Art und Weise das Leben der Totengeister in ihrem unterirdischen Paradies bei Tuma, einer Insel, die von fast allen anderen Trobriand-

Inseln gesehen werden kann. Mit der Verdrängung traditioneller eschatologischer Vorstellungen durch christliche Eschatologie verlieren diese Lieder immer mehr an Bedeutung für die trobriandische Gesellschaft. Heute werden sie – wie gesagt – nur noch nach dem Tod eines Dorfbewohners und während der Erntefeiern gesungen, um noch einen Rest von rituellen Aspekten, die mit diesen Feiern verbunden sind, zu bewahren. Seit Mitte der 1990er Jahre wurde im übrigen dieses Fest, das vorher in einem Zeitraum zwischen sechs Wochen und zwei Monaten gefeiert wurde, von dem Kiriwina Community Council auf den Trobriands in Kooperation mit der Milne Bay Provinzregierung auf einen Tag verkürzt. Die überwiegende Mehrheit der Sänger dieser Lieder haben die Texte zwar auswendig gelernt, wissen aber nicht mehr (von und über), was sie da eigentlich singen.

Dieser Kulturwandel affiziert traditionelle Formen ritueller Kommunikation. Im Allgemeinen können wir ritualisierte Sprachformen als Kulminationspunkte des Wissens begreifen, das grundlegend für das Verstehen und Erlernen der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit einer Gesellschaft ist. Diese Wirklichkeit wiederum unterstützt die Stabilität ihrer Konstruktion mit Hilfe der relativen Stabilität ritualisierter Sprachformen. Formen des Wandels, die diese Sprachformen und Varietäten betreffen, basieren auf kulturellem Wandel. Dieser durch den kulturellen Wandel ausgelöste Sprachwandel hat wiederum weitreichende Konsequenzen für die Organisation und Konstruktion der Kultur der davon betroffenen Gesellschaft, weil dadurch die Dynamik des Wandels eskaliert wird.

Ich habe hier versucht aufzuzeigen, dass der Kulturwandel Konzepte der trobriandischen Ästhetik, die soziale Konstruktion ihrer profanen Wirklichkeit, ihre Rituale und Zeremonien, ihr Wissen, ihre Fertigkeiten und ihre Glaubensvorstellungen und da vor allem ihre Eschatologie affiziert. Ich habe auch betont, dass vor allem der Wandel im Hinblick auf religiöse Vorstellungen zu einer Machtverschiebung innerhalb der trobriandischen sozial-politischen Hierarchie und Rangordnung geführt hat.

Der Sprachwandel, der durch diese Formen des Kulturwandels hervorgerufen wurde, affiziert das Lexikon des Kilivila, vor allem den Wortschatz von Experten, der verloren geht und das Inventar an englischen Fremdwörtern, die ihren Eingang ins Lexikon des Kilivila finden. Dieser Wandel betrifft aber auch die phonetisch-phonologische Struktur, die lexikalische Semantik und pragmatische Regeln des Kilivila. Außerdem hat dieser Wandel zum Verlust zweier traditioneller Register oder Varietäten des Kilivila geführt: Die „biga megwa“ – „die Sprache der Magie“ und die „biga baloma“ – „die Sprache der Totengeister“ werden bald vergessen sein.

## Ein Ausblick auf die Zukunft der Trobriander

Viele Formen des Wandels, der die Sprache und Kultur der Trobriander betrifft, hängen entweder mit der ökonomischen Situation von Papua-Neuguinea zusammen oder haben ihre Ursachen in der Dynamik der allgemeinen Globalisierungsprozesse, die wir gegenwärtig beobachten.

Die Volksgruppen und Kulturen in Papua-Neuguinea müssen sich den Bedingungen einer modernen, kapitalistischen Gesellschaft anpassen. Der Kapitalismus – sei er nun westlicher oder östlicher Prägung – mit seinem Leitziel Profitmaximierung kümmert sich nicht um solche Petitesse wie kulturelle Traditionen von Volksgruppen und nimmt billigend in Kauf, dass mit dem Verlust dieser Traditionen auch ein Verlust der kulturellen Identität der betroffenen Gemeinschaften einhergeht. Das mag bedauerlich sein, aber es hat sich nun einmal als Tatsache erwiesen. Das Überleben Papua-Neuguineas und seiner vielen indigenen Kulturen und Volksgruppen hängt davon ab, wie die Nation, ihre Politiker und die einzelnen Volksgruppen mit den Herausforderungen und den Gefahren – möglicherweise aber auch mit den Vorteilen? – der gegenwärtigen Globalisierungsprozesse umgehen und fertig werden. Allerdings muss ich darauf hinweisen, dass im Moment Papua-Neuguinea mit so vielen ökonomischen Problemen konfrontiert ist, dass die Zukunftsaussichten des Landes nicht allzu positiv zu sein scheinen.

Seit seiner Unabhängigkeit im Jahre 1975 sah sich Papua-Neuguinea immer wieder mit fundamentalen Prozessen des politischen, ökonomischen, sozialen und kulturellen Wandels konfrontiert. Diese Prozesse führten dazu, dass inzwischen viele indigene Sprachen, die im Lande gesprochen werden, bedroht sind, dass traditionelle Sitten und Gebräuche und orale Traditionen aufgegeben wurden. In diesem Beitrag habe ich einige dieser Prozesse, die die Gesellschaft der Trobriander betreffen, beschrieben und diskutiert. Wir müssen festhalten, dass viele sprachliche und kulturelle Merkmale nicht nur der Trobriander, sondern auch anderer Volksgruppen im Lande verloren gegangen sind. Aber viele dieser kulturellen und sprachlichen Phänomene und Charakteristika wurden nicht einfach vom Körper einer lebenden Sprachgemeinschaft und Gesellschaft abgetrennt – im Gegenteil, in diesen Situationen des Wandels wurde etwas Altes und Traditionelles durch etwas Neues und Fremdes ersetzt. Wenn wir in Europa Freilichtmuseen besuchen – wie zum Beispiel das Skansen Museum in Stockholm, das Openlucht Museum in Arnheim oder das Freilichtmuseum des Bezirks Oberbayern an der Glentleiten zwischen Murnau und Kochel –, dann wird uns sehr schnell klar, wie fundamental Prozesse der Wandels die europäischen Kulturen während des letzten Jahrhunderts verändert haben. Bei der Lektüre von Publi-

kationen wie denen von beispielsweise Nancy Dorian, die jahrelang über sterbende Sprachen wie das schottische Gälisch geforscht hat, wird uns auch deutlich, welchen fundamentalen Prozesse des Sprachwandels europäische Sprachen in den letzten Jahrzehnten unterworfen waren. In der Regel verdrängen wir solche Prozesse des Wandels in unseren Kulturen oder schätzen sie als positiv ein, lamentieren aber gleichzeitig darüber, dass solche Prozesse eben auch fremde – in unseren Augen meist „exotische und ursprüngliche“ – Kulturen und Sprachen affizieren. Es scheint uns wirklich schwerzufallen, nicht in die Fallen eines Ethnozentrismus und ideologischen Romantizismus zu gehen, der sich auf die Mythen vom „edlen Wilden“ des 18. und 19. Jahrhunderts gründet. Sprachen und Kulturen sind dynamische Systeme – das ist nun einmal so – und unsere vorrangige Aufgabe als Wissenschaftler besteht darin, diese dynamischen Prozesse zu erkennen, zu beschreiben und zu analysieren. Auf einer nachgeordneten Ebene mögen wir diese Entwicklungen mehr oder weniger subjektiv evaluieren. Auf einer wiederum völlig anderen, weit mehr politischen als wissenschaftlichen Ebene können wir dann versuchen, die Richtung, in die diese Entwicklungen gehen, zu beeinflussen. Aber auf der wissenschaftlichen Ebene unserer Argumentationen zwingen uns die Tatsachen einfach anzuerkennen, dass wir schon immer in allen Sprachen und Kulturen der Welt dynamische Prozesse beobachten, die zu Sprach- und Kulturwandel führen.

Ich möchte auch in Zukunft solche Prozesse auf den Trobriand-Inseln beobachten und möglichst Vieles an bedrohtem kulturellem Wissen, das in der oralen Tradition der Trobriander kodifiziert ist, dokumentieren. Ich bin davon überzeugt, dass Ethnien wie die der Trobriander eine gute Chance haben, ihre Sprache und viele Aspekte ihrer Kultur bewahren zu können, wenn Händler, Touristen und Reiseveranstalter, Wissenschaftler, Missionare, Priester, Lehrer und Politiker die Sprache und Kultur der Leute respektieren, mit und bei denen sie leben oder die sie repräsentieren. Dabei muss allen klar sein, dass jede Gesellschaft kulturelle Diversität braucht. Außerdem müssen alle Beteiligten größeren Wert auf die Individualität ihrer Mitmenschen legen – und sie vor allem als Menschen respektieren und nicht als mögliche Käufer, exotische Fremde, interessante Informanten, mögliche Konvertiten und potentielle Wähler taxieren. Eine solche Veränderung der Perspektive bei allen Agenten des Sprach- und Kulturwandels und den von ihnen Betroffenen könnte dazu führen, diese Veränderungen zu kontrollieren und zu kanalisieren und letztlich damit dazu beizutragen, dass nicht nur die Massim und damit auch die Trobriander, sondern auch die anderen Ethnien in Papua-Neuguinea und in Ozeanien insgesamt überleben können. Ich fürchte allerdings, dass diese Perspektive allzu optimistisch ist.

## Literaturverzeichnis

- Bell-Krannhals, Ingrid (1990): Haben um zu geben. Eigentum und Besitz auf den Trobriand-Inseln, Papua New Guinea. *Basler Beiträge zur Ethnologie* 31. Basel: Ethnologisches Seminar der Universität und Museum für Völkerkunde.
- Capell, Arthur (1969): *A survey of New Guinea languages*. Sydney: Sydney University Press.
- Capell, Arthur (1976): General picture of Austronesian languages, New Guinea area. In: Stephen A. Wurm (ed.). *Austronesian languages – New Guinea area languages and language study*. Vol. 2: 5–52. Canberra: Pacific Linguistics.
- Dutton, Tom (1985): *Police Motu: Iena Sivarai (its story)*. Port Moresby: The University of Papua New Guinea Press.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1984): *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriß der Humanethologie*. München: Piper.
- Heidelberger Forschungsprojekt „Pidgin-Deutsch spanischer und italienischer Arbeiter in der Bundesrepublik“ (1977). Die ungesteuerte Erlernung des Deutschen durch spanische und italienische Arbeiter. Eine soziolinguistische Untersuchung. Osnabrück: *Osnabrücker Beiträge zur Sprachtheorie*. Beihefte 2.
- Lithgow, David (1976): Austronesian languages: Milne Bay Province and adjacent islands (Milne Bay Province). In: Stephen A. Wurm (ed.), *Austronesian languages – New Guinea area languages and language study*. Vol. 2, 441–523. Canberra: Pacific Linguistics.
- Malinowski, Bronislaw (1922): *Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge and Kegan Paul (= 1978).
- Malinowski, Bronislaw (1929): *The sexual life of savages in North-western Melanesia*. London: Routledge and Kegan Paul (= 1968).
- Malinowski, Bronislaw (1935): *Coral gardens and their magic*. 2 Vol. London: Allen & Unwin.
- Malinowski, Bronislaw (1974): *Magic, science and religion and other essays*. London: Souvenir Press.
- Pheby, John & Scholze, Werner (Hrsg.) (1979): *Oxford Duden Bildwörterbuch Deutsch und Englisch*. Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Senft, Barbara & Senft, Gunter (1986): Ninikula – Fadenspiele auf den Trobriand-Inseln, Papua-Neuguinea. *Baessler-Archiv* NF 34: 93–235.
- Senft, Gunter (1982): *Sprachliche Varietät und Variation im Sprachverhalten Kaiserlauterer Metallarbeiten. Untersuchungen zu ihrer Begrenzung, Beschreibung und Bewertung*. Bern: Peter Lang.
- Senft, Gunter (1985): Weyeis Wettermagie: Eine ethnolinguistische Untersuchung von fünf magischen Formeln eines Wettermagiers auf den Trobriand Inseln. *Zeitschrift für Ethnologie* 110, Heft 1: 67–90, Heft 2: Erratum 2 pp.
- Senft, Gunter (1986): *Kilivila – the language of the Trobriand Islanders*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Senft, Gunter (1992): As time goes by ...: Changes observed in the Trobriand Islanders' culture and language, Milne Bay Province, Papua New Guinea. In: Tom Dutton (ed.), *Culture change, language change: case studies from Melanesia*, 67–89. Canberra: Pacific Linguistics.
- Senft, Gunter (1995): Notes from the field: Ain't misbehavin'? Trobriand pragmatics and the field researcher's opportunity to put his (or her) foot in it. *Oceanic Linguistics* 34: 211–226.
- Senft, Gunter (1996): *Classificatory particles in Kilivila*. New York: Oxford University Press.
- Senft, Gunter (ed.) (2000): *Systems of nominal classification*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Senft, Gunter (ed.) (2008): *Serial verb constructions in Austronesian and Papuan languages*. Canberra: Pacific Linguistics.
- Senft, Gunter (2009): Trobriand Islanders' forms of ritual communication. In: Gunter Senft and Ellen B. Basso (eds.), *Ritual communication*, 81–101. Oxford: Berg.

Senft, Gunter (2010): *The Trobriand Islanders' ways of speaking*.  
Berlin: Mouton de Gruyter.  
Weiner, Annette B. (1976): *Women of value, men of renown. New  
Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of  
Texas Press.  
Weiner, Annette B. (1988): *The Trobrianders of Papua New  
Guinea*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Prof. Dr. Gunter Senft  
– Max-Planck-Institut für Psycholinguistik –  
PB 310  
NL-6500 AH N i j m e g e n

