GENDER OPEN REPOSITORIUM

Was bedeutet Heirat, wenn nur noch wenige heiraten? : Zum Wandel von Heirats- und Konsumpraktiken in Namibia

Pauli, Julia

2014

https://doi.org/10.25595/1776

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Pauli, Julia: *Was bedeutet Heirat, wenn nur noch wenige heiraten? : Zum Wandel von Heirats- und Konsumpraktiken in Namibia* , in: Gender : Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Jg. 6 (2014) Nr: 2, 70–84. DOI: https://doi.org/10.25595/1776.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Verlag Barbara Budrich.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en

GenderOpen – Repositorium für die Geschlechterforschung: www.genderopen.de

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

HUMBOLDT-UNIVERSITÄT ZU BERLIN

Julia Pauli

Was bedeutet Heirat, wenn nur noch wenige heiraten? Zum Wandel von Heirats- und Konsumpraktiken in Namibia

Zusammenfassung

Zu heiraten war in vielen Regionen Afrikas lange Zeit weit verbreitet und üblich. Wie ethnologische Arbeiten der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zeigen, war Heirat vor der Kolonialzeit eines der wichtigsten Übergangsrituale und strukturierte alle Bereiche des Lebens. Seit einigen Jahrzehnten sind die Heiratsraten allerdings in vielen afrikanischen Ländern dramatisch gesunken. Anhand einer ethnographischen Fallstudie aus dem ländlichen Namibia untersucht der Beitrag, welche Bedeutung Heirat heute in einer Region hat, in der kaum noch geheiratet wird. Dabei zeigt sich, dass Hochzeiten trotz geringer Heiratsraten nicht an Wert verloren haben. Vielmehr scheint die neu entstandene Exklusivität von Hochzeiten, die das Resultat eines kostspieligen Aneignungsprozesses lokaler und globaler Konsumgüter ist, den Wert des Heiratens noch zu steigern. Damit kann auch erklärt werden, warum das jahrzehntelange Warten auf eine Hochzeit für viele unverheiratete Frauen wie Männer akzeptabel wird.

Schlüsselwörter
Heirat, Hochzeitsfest, Elite, Namibia, Ritual

Summary

On the meaning of marriage when only few marry. Transformations of marriage and consumption practices in Namibia

As anthropological research from the first half of the twentieth century indicates, in pre-colonial Africa marriage was a universal and widespread rite of transition that structured all areas of life. For several decades now, however, marriage rates have been declining in various African regions. Based on an ethnographic case study from rural Namibia, this article scrutinizes the meaning of marriage when only few marry. Although marriage rates have dropped sharply, the value of weddings and marriages has not. Quite the opposite: because of the contemporary exclusivity of weddings, resulting from appropriations of local and global consumption goods, the value of marriage has increased. This also explains why many unmarried women and men endure years of waiting for marriage.

Keywords
marriage, weddings, elites, Namibia, ritual

1 Einleitung: Heirat für alle[1]

„There is something wrong, by native standard, with men and women who never marry; and they are few. In the whole of Tongo I knew only knew five men who had never been married and who would, according to common belief, never marry. […] Deformities which do not wholly incapacitate a person or arouse repulsion are not a bar to marriage. The blind, the deaf, and the lame find spouses if they are otherwise able-bodied and presentable" (Fortes 1949: 81f.).

1 Ich danke Michael Schnegg für die vielzähligen Gespräche und Anregungen zum Thema Heirat. Für ihre gründliche Lektüre des Textes danke ich Satu Fischer und Maren Rössler.

Dieses Zitat aus *The Web of Kinship among the Tallensi* (1949) von Meyer Fortes verdeutlicht anschaulich den universellen Charakter von Heirat in Westafrika in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wie in anderen Regionen Afrikas (z. B. Barnes 1952; Radcliffe-Brown 1987) war Heirat für alle vorgesehen und die wenigen, die aufgrund besonderer Umstände nicht heirateten, waren ausgesprochen bemitleidenswerte Geschöpfe. Sie waren nicht Teil der alle Lebensbereiche umfassenden sozialen Strukturierung durch Heirat und Verwandtschaft. Was in sogenannten ‚westlichen' Gesellschaften der Staat regelte, etwa die Rechtsprechung oder die Distribution zentraler Ressourcen, wurde in den afrikanischen Fallbeispielen durch Verwandtschaft und Heirat geordnet (vgl. Radcliffe-Brown/Forde 1987).

Welche Auswirkungen hatte die Kolonialzeit auf den universellen, so gut wie alle einschließenden Charakter von Heirat, der für das präkoloniale Afrika als typisch galt? Schon in den 1960er und 1970er Jahren entstanden vereinzelt Studien, die die Zunahme an außerehelichen Geburten und von Frauen geführten Haushalten im städtischen südlichen Afrika beobachteten (z. B. Mayer 1961; Preston-Whyte 1978).[2] Der Anstieg wurde vor allem mit den Auswirkungen der kolonialen südafrikanischen Arbeitsmigrationspolitik und der zunehmenden Urbanisierung begründet, die unter anderem dazu führten, dass Männer und Frauen lange Zeit getrennt voneinander leben mussten. Ab den 1980er Jahren zeigten dann Arbeiten zu Botswana, Südafrika und Namibia, dass nicht nur in Städten, sondern auch in ländlichen Regionen die Heiratsraten zurückgingen (Gulbrandsen 1986; Hunter 2007, 2010; Kuper 1987; Pauli 2009a, 2009b, 2010a, 2011; van Dijk 2010).

Was aber bedeutet Heirat, wenn nur noch wenige heiraten? Wie werden Geschlechtsidentitäten konstruiert, wenn eines der vormals wichtigsten Rituale zur Strukturierung von Geschlechterbeziehungen und -identitäten für die große Mehrheit der Bevölkerung unerreichbar wird? Welche Auswirkungen hat der dramatische Rückgang der Heiratsraten auf das Selbstverständnis von Frauen und Männern?

Hier argumentiere ich, dass Hochzeiten und Heiraten keinesfalls für die große Mehrheit der Bevölkerung des südlichen Afrikas an Bedeutung verloren haben, auch wenn sie fast nur noch von Angehörigen der Mittelklassen und Eliten gefeiert werden. Vielmehr ist die Institution Heirat durch die ‚Vermittelklassisierung' von Hochzeiten, d. h. die Aneignung lokaler, nationaler und globaler Mittelklasse-Konsummuster (Heiman/Freeman/Liechty 2012), die für die Bevölkerungsmehrheit unerschwinglich sind, zu einem zentralen Ort kollektiver Träume und Aspirationen geworden. Auch wenn Hochzeiten und Heiraten also nicht mehr, wie von Meyer Fortes und anderen britischen SozialanthropologInnen beschrieben, universell praktiziert werden, betreffen sie trotzdem als von allen geteilte Vorstellungen einer ersehnten Mittelklasseidentität weiterhin so gut wie alle Menschen.

Diese Veränderungen haben dazu geführt, dass eine überwältigende Mehrheit an Frauen und Männern in verschiedenen Regionen Afrikas heute bereit ist, Jahre ihres Lebens auf eine Hochzeit und damit auch den endgültigen Eintritt ins Erwachsenenleben als Mann oder Frau zu warten. In diesem Zusammenhang ist die Arbeit *The Time of Youth* (2012) von Alcinda Honwana wegweisend. Honwana zeigt, dass es in vielen Ländern Afrikas aufgrund einschneidender neoliberaler Reformen, politischer Instabilitäten und

2 Tatsächlich findet sich diese Beobachtung bereits in einer Studie von Isaac Schapera in den 1930er Jahren, ist aber zu diesem Zeitpunkt singulär (Schapera 1933).

schlechter Regierungsführung kaum Jobs gibt, sodass viele Menschen nicht in der Lage sind zu heiraten, eine Familie zu gründen und ein eigenes Haus zu bauen. Der zentrale Übergang vom Jugendlichen zum Erwachsenen, markiert durch eine Heirat, wird über Jahre immer weiter nach hinten verschoben. Damit wird der oft als frustrierend empfundene Zustand des Wartens, des „waithood", wie Honwana es nennt, zum Dauerzustand.

Zu diesen strukturellen Bedingungen, die das Heiraten für die Mehrheit immer mehr erschwert haben, kommt ein weiteres Spezifikum verschiedener afrikanischer Heirats- und Genderkonfigurationen hinzu. Wie ich im folgenden Abschnitt weiter ausführen werde, ist Heirat oft ein Prozess, der sich über Jahre erstrecken kann. Ein Individuum kann folglich über eine sehr lange Zeit immer etwas mehr verheiratet werden. Dies hat auch Auswirkungen auf die Geschlechterkonstruktionen. Nicht ein diskretes Ereignis (etwa eine christliche Hochzeitsfeier) führt dazu, dass ein Individuum zu einem erwachsenen Mann oder einer erwachsenen Frau wird. Vielmehr tragen mehrere Ereignisse, etwa der Austausch von Geschenken, sogenannte Brautpreiszahlungen oder die Geburt eines Kindes, zu einem immer größeren Maß des sozialen und geschlechtlichen Erwachsenwerdens bei. Dieser prozessuale Charakter von Heirat und Geschlechtsidentität, so meine Überlegung, führt dazu, dass die große Mehrheit der unverheirateten Bevölkerung sich bis heute nicht exkludiert, sondern auf dem Weg zum sozial vollständigen Erwachsenen, zur sozial anerkannten Frau, zum sozial anerkannten Mann fühlt.

Meine empirischen Aussagen basieren auf insgesamt mehr als achtzehn Monaten ethnographischer Feldforschung im ländlichen Namibia. Im Folgenden werde ich zunächst Hochzeiten und Heiraten im afrikanischen Kontext weiter konzeptualisieren und definieren. Daran anschließend beschreibe ich den methodischen und ethnographischen Rahmen meiner Forschung. Es folgt eine Darstellung und Analyse einer heutigen Hochzeit in meinem Forschungsort Fransfontein, Nordwest-Namibia. Diese Darstellung kontrastiere ich mit den Wahrnehmungen und Handlungen unverheirateter FransfonteinerInnen. Danach werde ich erörtern, inwieweit die vielleicht nie endende Zeit des Wartens auf Heirat und Erwachsenenstatus möglicherweise unterschiedliche Auswirkungen auf weibliche und männliche Geschlechteridentitäten hat. Abschließend diskutiere ich, inwieweit meine Schlussfolgerungen zum Wandel von Hochzeit und Heirat auch jenseits Namibias und des südlichen Afrikas von Bedeutung sein könnten.

1.1 Annäherungen an Hochzeiten und Heiraten im afrikanischen Kontext

Ein wesentliches Thema in der Auseinandersetzung mit Hochzeit und Heirat in Afrika besteht in der Schwierigkeit, eine Beziehung als Heirat zu definieren. Zwei Charakteristika von Heirat im afrikanischen Kontext sind dafür ursächlich: zum einen die Polygynie und zum anderen der prozesshafte Charakter von Hochzeit und Heirat. Obwohl Polygynie in vielen Teilen Afrikas zurückgegangen ist und einige afrikanische Länder sie sogar verbieten (Blanc/Gage 2000; Bledsoe/Pison 1994), sind Varianten weiterhin sehr verbreitet. Dazu zählen etwa die auch in Namibia vorhandenen „outside marriages" (Karanja 1987, 1994), d. h. langjährige, aber nicht offizielle heterosexuelle Beziehungen, sowie ‚Sugar Daddys', also Beziehungen zwischen älteren, wohlhabenden Männern und jüngeren Frauen. Daraus schlussfolgern Bledsoe und Pison (1994: 7), dass viele scheinbar monogame Ehen tatsächlich polygyne Ehen sind. Der polygyne Charakter vieler

Beziehungen hängt auch mit dem zweiten Spezifikum afrikanischer Heirat zusammen. Schon die britischen StrukturfunktionalistInnen wie Fortes und Radcliffe-Brown betonten, dass Heirat als ein Prozess und nicht als ein diskretes Ereignis begriffen werden muss: „To understand African marriage we must think of it not as an event or a condition but as a developing process." (Radcliffe-Brown 1987: 49) Nicht eine einzige rechtliche, ökonomische oder rituelle Transaktion, wie z. B. eine christliche Trauung, macht aus Unverheirateten Verheiratete. Vielmehr führt nur das oft sehr langfristige Geben von Gütern, Geschenken, Kindern und Dienstleistungen zwischen den beiden in einer Heirat involvierten Verwandtschaftsgruppen auf Dauer zu einer Heirat. Dabei spielt der sogenannte Brautpreis, den die Familie des Mannes in der Regel in Form von Rindern an die Familie der Frau gibt, eine entscheidende Rolle (z. B. Kuper 1982; Sansom 1981). Insgesamt werden Heirat und das geschlechtliche Erwachsenwerden somit zu weitaus flexibleren Institutionen, als dies etwa für monogame, christliche Heiraten gilt.

Allerdings ist aufgrund von Kolonialisierung und Missionierung die christliche Hochzeit im südlichen Afrika inzwischen genauso verbreitet wie die als ‚traditionell' bezeichnete, auf Brautpreiszahlungen oder anderen Formen des Austauschs basierende Hochzeit. Für meinen namibischen Forschungskontext spielen de facto beide Konzepte von Hochzeit eine Rolle. In Fransfontein, Namibia, ist die offizielle christliche Hochzeit, die zugleich immer auch eine zivile Hochzeit ist, der Schlusspunkt des Heiratsprozesses (Pauli 2011). Alle anderen Interaktionen und Beziehungen zwischen Männern und Frauen sind entweder Vorstufen (voreheliche Beziehungen) oder Varianten (außereheliche Beziehungen) einer möglichen Heirat. Hochzeit und Hochzeitsfest bezeichnen in diesem Kontext also das religiös, sozial, ökonomisch und rechtlich festgelegte Ritual, nach dessen erfolgreichem Beenden eine Person als verheiratet bezeichnet wird. Ehe ist der Begriff für die Art der Beziehung zwischen den beiden HochzeitspartnerInnen, die sich an ein erfolgreiches Hochzeitsfest anschließt. Heirat hingegen benennt die Institution insgesamt und umfasst sowohl die Hochzeit wie auch die Ehe. Hier konzentriere ich mich einerseits auf Hochzeiten und reflektiere andererseits darüber, was meine empirischen Ergebnisse für die Institution Heirat insgesamt bedeuten. Ehe als gelebte Praxis steht an dieser Stelle hingegen nicht im Zentrum (vgl. dazu Pauli 2009a, 2012).

1.2 Methodische Herangehensweise und ethnographischer Hintergrund

Grundlage meiner Interpretation des Wandels von Heirat und Hochzeit sind mehr als achtzehn Monate gemeinsamer Feldforschung mit Michael Schnegg in Fransfontein, Nordwest-Namibia.[3] In dieser sehr trockenen und dünn besiedelten Region haben wir an mehreren Hochzeitsfeiern teilgenommen. Darüber hinaus haben wir 123 Paare unterschiedlichen Alters zu den Kosten, Ritualen und Konsumgütern ihrer Hochzeitsfeiern (zwischen 1940 und 2004) befragt, einen ethnographischen Zensus in 329 Haushalten erhoben, Lebensgeschichten erfragt und Kirchregister ausgewertet.

3 Fransfontein ist eine multiethnische und multilinguale Region (vgl. zur Geschichte der Region Bollig et al. 2006; Dawids et al. 2007; Schnegg/Pauli/Greiner 2013). Die Sprache der größten ethnischen Gruppe der Region, der Nama und Damara, ist Khoekhoegowab. Neben Khoekhoegowab wird in Fransfontein auch Otjiherero, Englisch, Afrikaans und Deutsch gesprochen. Meine Feldforschungen wurden im Rahmen des von mir geleiteten Teilprojekts C10 des SFB 389 der Universitäten Köln und Bonn durchgeführt.

Die von uns untersuchte Gemeinde Fransfontein wurde im Zuge der Christianisierung Nordwest-Namibias durch die Evangelisch-Lutherische Mission Wuppertals 1891 durch den Missionar Riechmann offiziell gegründet (Riechmann 1899; Schnegg 2007). Zu dem Zeitpunkt lebten sowohl Damara wie auch Nama in der Fransfonteiner Region. Mit der Einrichtung eines sogenannten ‚Fransfonteiner Reservates' durch die deutsche Kolonialmacht kam es dann 1905 zu Umsiedlungen und endgültigen Landenteignungen der indigenen Bevölkerung. Mit dem Landraub stieg auch der Bedarf an billigen Arbeitskräften, sodass so gut wie alle FransfonteinerInnen der älteren Generation viele Jahre und unter teils katastrophalen Bedingungen für ‚weiße' FarmerInnen gearbeitet haben. Durch die Integration Namibias in die Republik Südafrika in den 1960ern wurde auch die Apartheidpolitik in Namibia umgesetzt. Nach ethnischen Kriterien entstanden sogenannte ‚Homelands' (Wallace 2011). Eines dieser Homelands war das Damaraland, welches das Fransfonteiner Reservat einschloss.

Zwar gab es auch schon vor der Etablierung des Damaralandes eine sehr kleine Elite an wohlhabenden PastoralistInnen sowie politischen und religiösen Autoritäten in Fransfontein. Durch die Etablierung der Homelands entstanden jedoch administrative Strukturen, die eine neue bürokratische und professionelle Elite hervorbrachten, bestehend vor allem aus LehrerInnen, PolitikerInnen, medizinischem Personal und VerwalterInnen. Die Lebensbedingungen dieser privilegierten Minorität (Plotnicov 1970) verbesserten sich erheblich. Anders als die große Mehrheit der Bevölkerung konnten sich Mitglieder der neuen Elite ab ca. Ende der 1970er Jahre eine Vielzahl an neuen Konsumgütern, etwa Autos, Häuser, Wohnungseinrichtungen, bestimmte Lebensmittel, und immer mehr auch aufwendige und teure Hochzeiten leisten. Für die große Mehrheit verschlechterten sich die Lebensbedingungen allerdings noch mit der Apartheid (Wallace 2011: 267).

Auch mit der namibischen Unabhängigkeit 1990 hat sich die Situation für die Mehrheit der Bevölkerung wenig geändert. Weiterhin hat nur eine kleine Elite Zugang zu gut bezahlten und permanenten Stellen und besitzt den Großteil an Konsumgütern und Vieh. Hierbei handelt es sich um ca. 16 Prozent aller 2004 befragten 329 Haushalte. Demgegenüber hat die Mehrheit der Bevölkerung kein permanentes Einkommen und ist zum Überleben auf das Teilen von Nahrung im Rahmen von verwandtschaftlichen und nachbarschaftlichen Netzwerken angewiesen – eine Praxis, die in Khoekhoegowab als „Augu" bezeichnet wird (Pauli 2007; Schnegg/Bolten 2007). Vor diesem Hintergrund ist die Zunahme der Kosten für eine Hochzeit besonders hervorstechend.

2 Die Elite heiratet: Fransfonteiner Hochzeiten heute

Beschließt ein Paar heute, in Fransfontein zu heiraten, so ist es mit einem immensen Kosten- und Organisationsaufwand konfrontiert. Nach eher informellen Gesprächen zwischen den potenziellen Brautleuten und ihren Eltern ist der Auftakt einer jeden Hochzeit ein aufwendiges ‚Frageritual', welches mit der offiziellen Verlobung abgeschlossen wird.[4] Das

4 An anderer Stelle habe ich das Frageritual, die Verlobung und die Hochzeit detaillierter beschrieben (Pauli 2009a: Kap. 4, Pauli 2011).

in Khoekhoegowab als *!game-#gans*[5] (wörtlich ‚Fragen nach der Hochzeit') bezeichnete Ritual umfasst heute vier aufeinanderfolgende Nächte, beginnend an einem Mittwochabend und endend in der Nacht des Samstags der gleichen Woche. Viele der an dem Ritual teilnehmenden Verwandten leben nicht im Dorf, sondern reisen aus Windhuk und anderen entfernt gelegenen Städten an. Der Bräutigam muss die Kosten tragen. In allen vier Nächten begibt sich die Familie des Bräutigams zum Haus der Familie der Braut. In elaborierten Reden bitten in jeder der vier Nächte Angehörige des Bräutigams um die Frau. Die Familie der Braut lehnt diese Bitten zunächst vehement ab, etwa indem die Frau als zu jung oder zu unerfahren bezeichnet wird. Oft werden auch die Qualitäten des Bräutigams hinterfragt, ein Diskurs, der seit der zunehmenden Verbreitung von HIV in der Region an Schärfe gewonnen hat (vgl. Pauli/Schnegg 2007). Ebenfalls wird über die Zahlung eines sogenannten Brautpreises gesprochen. Dieser besteht in Fransfontein aus der *abba gomas*, einer Kuh, die die Mutter der Braut erhält. Nach den Nächten der Erniedrigung ist die Erleichterung über die Zustimmung der Familie der Braut gegen Ende der vierten Nacht sehr groß.

In einem teuren und eleganten Kleid kommt die zukünftige Braut aus dem Haus ihrer Eltern. Der zukünftige Bräutigam hat sich ebenfalls extra für den Anlass einen Anzug schneidern lassen. Und auch für die nahen Verwandten, vor allem die Eltern und Geschwister, wurde festliche Kleidung gekauft oder nähen gelassen. Es folgt das *reng #nuis*, das Anstecken des Verlobungsrings. Einen Verlobungsring, Ohrringe, eine Kette und ein Armband für die Frau, oft auch Uhren für das Verlobungspaar, hat der Bräutigam vor dem Ritual entweder in der Stadt Otjiwarongo oder in der Hauptstadt Windhuk in einer der Filialen des südafrikanischen Schmuckherstellers Swarovski gekauft. Begleitet von Reden, Ermahnungen und guten Wünschen schmücken weibliche Familienmitglieder des Mannes, oft seine Schwestern, die Braut mit dem Schmuck. Bevor alle Anwesenden auf Kosten des Mannes und seiner Familie mit Fleisch, Salaten und Getränken bewirtet werden, stößt das zukünftige Brautpaar mit Champagner an.

Die eigentliche Hochzeitsfeier folgt mehrere Monate später. Da die Kosten für Verlobung und Hochzeit für lokale Verhältnisse exorbitant sind, möchten die meisten Brautpaare zwischen beiden Feiern Zeit haben, um sich finanziell zu erholen. Die Hochzeit dauert insgesamt mindestens eine Woche. Jede Hochzeit beginnt mit der Seklusion der Braut. Hierfür hat der Bräutigam einen weiteren Raum an das Haus der Familie der Frau bauen lassen. Nach dem Sonntagsgottesdienst in der evangelischen Kirche Fransfonteins wird die Frau unter Rufen und Trillern (das sogenannte *Kieri-erie-#gas*) in den Raum begleitet. Bis zur Trauung am darauffolgenden Samstag darf sie den Raum nicht mehr verlassen. Während ihrer Seklusion wird sie von Verwandten des Mannes umsorgt. Man bringt ihr Essen und unterzieht sie einer Art ‚traditioneller Wellness'. Haut und Haare werden mit verschiedensten Schönheitsprodukten gepflegt, unter anderem mit einer von Herero hergestellten Gesichtsmaske namens *!nau-i*.

Währenddessen sind der Bräutigam und seine Familie damit beschäftigt, alles für die großen Hochzeitsfeiern am Samstag vorzubereiten. Es gibt drei Feiern, die parallel stattfinden. Dies liegt daran, dass sowohl im Haus der Familie der Frau, im Haus der Familie des Mannes und in einer gemieteten Empfangshalle gefeiert wird. Vor den Fei-

5 Khoekhoegowab ist eine Klicksprache, in der vier Klicks bedeutungsunterscheidend sind. Die verschiedenen Klicks habe ich durch Satzzeichen (z. B. ! oder #) ausgedrückt.

ern am Samstag findet aber zunächst das sogenannte Schlachten und Gegen-Schlachten (*!gameb-#as*) am Freitag statt. Sehr früh am Morgen und unter lautem Geschrei treibt die Familie des Mannes ein Rind durch das Dorf in den Hof der Familie der Frau. Dort tötet der Bräutigam das Tier. Die Familie nimmt das Tier aus und hängt das Fleisch vor den Augen der Familie der Frau auf. Es darf auf keinen Fall etwas fehlen. Es folgen eine ganze Reihe an weiteren Ritualen, unter anderem ein wettkampfartiges Zerreißen eines der Kuhmägen durch zwei verheiratete Frauen, was der Familie der Siegerin Glück bringen soll. Im Anschluss an das Aufhängen des Fleisches treibt dann die Familie der Frau ihrerseits ein Rind durch das Dorf und tötet es im Hof des Mannes. Die rituellen Praktiken, die dann folgen, entsprechen denen im Haus der Familie der Frau. Der Rest des Freitags ist der Zubereitung von Nahrung gewidmet.

Am Samstagmorgen teilt sich die Hochzeitsgesellschaft. Während das Brautpaar, Teile der Verwandtschaft und mehrere Paare an Brautjungfern und Begleitern, alle in synchronisierter und sehr eleganter Garderobe, zur christlichen Trauung in die Kirche gehen, bleiben oft die Mütter und weitere Verwandte des Brautpaares in ihren jeweiligen Häusern und kümmern sich dort um Gäste und das Essen. Nach der Trauung, die in ihrem Charakter einer europäischen Trauung entspricht, tritt das Brautpaar in weißem Hochzeitskleid und schwarzem Anzug vor die Kirche und wird mit Reis beworfen – ein Ritual, das als sehr typisch für Fransfontein und Namibia bezeichnet wird. Es folgen der sogenannte *‚money walk‘*, bei dem Geld vor die Füße des Paares geworfen wird, das Kinder für das Paar sammeln, Foto- und Videoaufnahmen und der Empfang in der gemieteten Empfangshalle. Alle geladenen Gäste haben rechts und links an langen Tischen in der aufwendig dekorierten Halle Platz genommen. Manchmal hat der Bräutigam sogar eine Band engagiert. Begleitet von lauter Musik und an eine Fernsehshow erinnernd, schreitet das Brautpaar durch die Mitte und nimmt gemeinsam mit den sie begleitenden Brautjungfern und deren Begleitern an einem erhöhten Tisch, der einer Bühne ähnelt, am Kopfende der Halle Platz. Mit viel Theatralik wird von einem *Master of Ceremony* durch den Empfang und das Essen geführt. Wie schon zur Verlobung gibt es große Mengen an Fleisch, Salaten und verschiedenen Getränken. Die Salate, etwa Kartoffelsalat, wurden von den Weihnachtsfeiern für die ArbeiterInnenschaft der weißen FarmerInnen übernommen. Nach dem Empfang begibt sich das Brautpaar zum Haus des Mannes, wo der Schleier der Braut entfernt wird. Dort, wie auch im Haus der Frau, wird weiter getanzt und gefeiert.

Am Sonntag endet die Hochzeit mit dem *#gan-#uis*, der finalen Übergabe der Braut an den Mann und seine Familie. Für diesen Anlass hat sich die Braut ein schlichtes Kleid und ein Kopftuch nähen lassen. Im Haus der Frau sitzen beide Familien beisammen. Die Frau serviert Tee und das Paar schneidet den Hochzeitskuchen an. Nur Personen, die selber verheiratet sind, erhalten ein Stück Kuchen. Jeder wird deshalb nach seinem Familienstand gefragt. Es ist den Unverheirateten anzusehen, dass sie die Frage als unangenehm empfinden. Auch ein besonderes Stück Rindfleisch wird nur an verheiratete Personen verteilt. Nach weiteren Ratschlägen zur Ehe von älteren Mitgliedern beider Familien (den *//namadi*) gilt das Paar als verheiratet.

Um zu erfassen, wie elaboriert, kostspielig und distinguierend die heutige Praxis der Hochzeitsfeier in Fransfontein ist, möchte ich kurz skizzieren, wie Hochzeiten bis in die 1970er Jahre gefeiert wurden. Eine exemplarische Hochzeit ist die zwischen Jesaja und

Irene[6] aus dem Jahr 1958. Zum Zeitpunkt ihrer Hochzeit sind beide in ihren Dreißigern und arbeiten für einen weißen Farmer. Dieser stimmt zu, das Paar bei seiner Hochzeit zu unterstützen, sodass beschlossen wird, in den ArbeiterInnenhäusern auf der Farm zu feiern. Wie für Hochzeiten bis in die 1970er Jahre typisch, gibt es kein Frageritual und auch keine Verlobung. Einen Tag vor der Trauung werden eine Kuh und zwei Ziegen gemeinsam geschlachtet. Diese haben eine Tante des Bräutigams und die Mutter der Braut dem Paar geschenkt. Nach der kirchlichen Trauung, für die der Bräutigam der Braut ein Kleid und sich ein paar Schuhe und die Eheringe gekauft hat, wird das Fleisch mit etwas Gemüse des Farmers gegessen. Es gibt keinen Alkohol. Als Unterhaltung singt die Hochzeitsgesellschaft Damara-Lieder. Während mir Irene im Mai 2004 von ihrer Hochzeit erzählt, wird sie immer betrübter über die Veränderungen des Hochzeitsrituals. Sie sagt, dass zwar alle ihre zehn Kinder von einer Hochzeit träumten, sich aber keines von ihnen eine leisten könne.

Der Wandel der Fransfonteiner Hochzeiten von einem universellen, relativ einfachen und günstigen Übergangsritual, das so gut wie alle FransfonteinerInnen in ihrem Leben durchlaufen haben, hin zu einer kostspieligen Feier der Distinktion und Exklusivität begann Ende der 1970er Jahre. Über mehrere Jahre hinweg wurden Hochzeiten immer komplexer, länger und vor allem teurer (für weitere Details vgl. Pauli 2009a). Besonders deutlich zeigt dies die Einführung des Hochzeitsempfangs. Bis 1970 gab es keine Hochzeitsempfänge in Fransfontein. Heute haben die meisten Hochzeiten auch einen Empfang in einer gemieteten Halle. Ähnliches lässt sich auch über andere globale Konsumgüter wie das Hochzeitskleid und den Hochzeitskuchen sagen. Aber nicht nur ‚westlicher' Konsum wurde in Fransfonteiner Hochzeiten angeeignet. Auch weitere, oft sehr teure Praktiken anderer ethnischer Gruppen Namibias, vor allem der Herero, wie die Praxis des Schlachtens und Gegen-Schlachtens, wurden übernommen.

Feste und insbesondere Hochzeitsfeste sind immer Inszenierungen der Distinktion, Aneignung und Zugehörigkeit (Pauli 2011). Die Fransfonteiner Elite hat durch ihre sukzessive Aneignung regionaler, ethnischer und globaler Güter und Praktiken einen eigenen Stil des Feierns von Hochzeiten entwickelt. Dazu zählen so heterogene Praktiken und Güter wie der von deutschen FarmerInnen übernommene Kartoffelsalat, das Auftragen einer Gesichtsmaske namens *!nau-i*, die Hochzeitstorte, das Tragen eines Verlobungsrings des südafrikanischen Unternehmens Swarovski oder das Werfen von Reis nach der Trauung. Diese ihren Ursprüngen nach sehr heterogenen Praktiken sind heute Teil einer elitären, in sich kohärenten Form des Feierns von Hochzeiten im ländlichen Namibia. Wie nehmen diejenigen, die nicht (mehr) heiraten, da sie sich eine heutige Fransfonteiner Hochzeit nicht leisten können, diese Entwicklungen wahr? Welche Bedeutung haben Hochzeit und Heirat für sie?

3 Unverheiratet: der Blick der Außenstehenden

Bei einer Hochzeitsfeier im Sommer 2006 kamen wir etwas zu spät zur finalen Übergabe der Braut. Als wir uns dem Haus der Familie der Frau näherten, sahen wir eine große

6 Alle Namen sind anonymisiert worden.

Anzahl an unverheirateten FransfonteinerInnen, die sich vor den vergitterten Fenstern des Hauses drängelten und versuchten, einen Blick auf das zu erhaschen, was im Haus vor sich ging. Zunächst dachten wir, dass es vielleicht einen Streit gegeben habe. Das war aber nicht der Fall. Ich fragte eine junge, unverheiratete Frau, warum so viele Menschen hier stehen und schauen würden. Sie zuckte mit den Schultern und meinte, dass das ein bisschen wie Fernsehen sei. Man sieht Dinge, die nah und fern zugleich sind.

Neben dieser Szene gab es während unserer Feldforschung viele weitere Situationen, in denen Unverheiratete die Feste der Heiratenden beobachteten. Zum Beispiel bildeten unverheiratete Frauen nach kirchlichen Trauungen oft eine Gruppe, die das Hochzeitspaar distanziert, manchmal auch missgünstig betrachtete. Während der Hochzeitsempfänge verfolgten die unverheirateten Gäste von ihren tieferliegenden Plätzen jede Bewegung der wie auf einer Bühne speisenden Hochzeitsgesellschaft. Und auch zur Aufnahme der Hochzeitsbilder nach der Trauung kamen fast immer unverheiratete Zaungäste. Hochzeitspaare realisierten und genossen die Blicke. Die 25-jährige Ana-Marta sagte etwa in einem Interview zu ihrer Hochzeit, dass die Blicke doch zeigten, wie besonders und selten die Hochzeit sei.

Der Blick der Außenstehenden, Unverheirateten spielt auch in Pierre Bourdieus Analyse des Wandels von Heirat in einer ländlichen Region der Pyrenäen eine zentrale Rolle (Bourdieu 2008). Bourdieu analysiert, wie aufgrund von Verstädterung und Individualisierung die Heiratsraten gesunken und eine Gruppe von ländlichen Junggesellen entstanden ist. Eine Schlüsselszene ist dabei ein Weihnachtsball, auf dem geflirtet und getanzt wird. Nur die verhältnismäßig große Gruppe der Junggesellen steht am Rand und betrachtet das Geschehen: „they are and they know they are ‚unmarriageable'" (Bourdieu 2008: 82).

Trotzdem hören die Bourdieu'schen Junggesellen nicht auf zu hoffen, so unwahrscheinlich eine Hochzeit für sie auch sein mag. Hier zeigt sich eine deutliche Parallele zur Fransfonteiner Situation. Auch in Fransfontein sind die Heiratsraten dramatisch gesunken. Während noch mehr als 90 Prozent der 70-Jährigen geheiratet haben, sinken die Raten für die nachfolgenden Generationen beständig.[7] Von den unter 30-Jährigen sind weniger als ein Prozent verheiratet. Insgesamt sind im Jahr 2004 nur noch 28 Prozent der Fransfonteiner Bevölkerung überhaupt verheiratet. Nichtsdestotrotz hoffen die allermeisten unverheirateten FransfonteinerInnen, eines Tages zu heiraten. Die Heirat hat somit trotz des substanziellen Rückgangs der Heiratsraten nicht an Wert verloren. Im Gegenteil: Durch ihren exklusiven Charakter ist der Wert einer Hochzeit in Fransfontein gestiegen.

In einem Interview im Januar 2004 erklärte mir Isabel, Anfang Dreißig, warum sie bereit ist, über Jahre das Hoffen auf eine Heirat nicht aufzugeben. Sie betonte, dass es eben ein langer Weg bis zur Hochzeit sei. So sei es doch schon immer in Fransfontein gewesen. Man müsse einen Partner lange testen und beobachten, um zu erkennen, ob er Geschenke macht, ob er geben kann und ob er treu ist. Isabel betonte, dass dies auch für ihre Mutter sehr wichtig sei. Zum Zeitpunkt des Interviews war Isabel seit zwei Jahren mit einem Mann zusammen, mit dem sie und ihre dreijährige Tochter aus einer vorherigen Beziehung bei ihrer Mutter wohnten. Isabel und ihr Freund waren zum

7 Alle Aussagen basieren auf unserer Zensuserhebung aus dem Jahr 2004 (Pauli 2009a). Insgesamt wurden 750 mindestens 15-jährige Personen befragt (364 Frauen, 361 Männer).

Zeitpunkt des Interviews arbeitslos und lebten von den Pensionszahlungen von Isabels Mutter. Schon zweimal hatte Isabels Freund der Mutter aus den Einnahmen von Gelegenheitsjobs eine Ziege geschenkt. Dies wurde positiv registriert und als ein Zeichen der Verfestigung der Beziehung gewertet. Hier zeigt sich, wie die Konzeptualisierung von Heirat als Prozess und nicht als Ereignis, die schon die britischen StrukturfunktionalistInnen um Meyer Fortes betonten, weiterhin Beziehungen zwischen Männern und Frauen strukturiert. Für Isabel und ihre Mutter waren die Geschenke des Freundes wichtige Schritte auf dem langen Weg zu einer Hochzeit. Der Unterschied zur Situation der universellen Heirat, die z. B. Meyer Fortes beschreibt, besteht darin, dass die Wahrscheinlichkeit, dass Isabel jemals heiraten wird, sehr gering ist. Die Wahrnehmung von Heirat als Prozess hilft Isabel aber, ihre de facto vorhandene Exklusion als etwas hinzunehmen, das nur eine Frage der Zeit ist.

In einem anderen Interview im Sommer 2005 fragte ich Robert, damals Ende Dreißig, der schon seit vielen Jahren eine Freundin und Kinder hatte, warum er eigentlich nicht ohne viel Ausstattung und mit geringen Kosten vor dem Magistrat (eine zivile Ehe) heirate. Er sah mich entgeistert an und antwortete, dass das dann so wäre, als wenn er die Heirat stehlen würde. Das käme für ihn auf gar keinen Fall in Frage. Robert zog es vor, weiter zu warten. Vielleicht ergäbe sich ja irgendwann ein guter Job, der es auch ihm erlaube, eine schöne Hochzeit mit allem, was dazugehört, zu feiern. Etwas verschämt betonte er, dass er auch gerne eine Hochzeit in Weiß hätte, einen Videofilm, viele Rinder zum Schlachten, hunderte Gäste und eine bunt geschmückte Empfangshalle.

Weit in ihren Dreißigern und Vierzigern leben folglich viele FransfonteinerInnen, wie die oben vorgestellten Isabel und Robert, gemeinsam mit ihren eigenen Kindern weiterhin bei ihren Eltern. Das Festhalten an einer Mittelklassehochzeit, das auch zu einer Chiffre für ein besseres Leben geworden ist, gibt Isabel, Robert und sehr vielen anderen einerseits Kraft, ihre tatsächlich vorhandene Exklusion zu ertragen, andererseits degradiert es sie aber auch zu ZuschauerInnen mit nur sehr wenig eigenen Handlungsoptionen, von denen sich die Elite unterscheidet und in ihren Hochzeitsfeiern abgrenzt. Abschließend möchte ich diskutieren, inwieweit es aber auch Unterschiede im Umgang mit dem Warten, „waithood“, wie Honwana (2012) es nennt, auf Heirat und Erwachsenenstatus zwischen Männern und Frauen gibt.

4 Re-Konfigurationen weiblicher und männlicher Identitäten

Als wir den 29-jährigen Richard im Sommer 2003 kennenlernten, waren wir von seinem Selbstbewusstsein sehr beeindruckt. Richard arbeitete als Computerassistent für eine HIV/Aids-NGO in der nahegelegenen Kleinstadt Khorixas. Mit seiner Freundin und dem gemeinsamen Kind lebte er bei seiner unverheirateten Mutter in Fransfontein. Sonntags spielte er die Orgel im Kirchenchor. Seine Mutter Ora, Ende Fünfzig, hatte in den 1970er Jahren eine feste Anstellung als Reinigungskraft im lokalen Fransfonteiner Internat erhalten. Auch wenn sie nicht sehr viel verdiente, so gehörte sie doch aufgrund

eines eigenen Steinhauses inklusive Elektrizität und Badezimmer sowie ihres permanenten Einkommens zur lokalen Mittelschicht Fransfonteins (vgl. Pauli 2010b). Anfang 2004 verlor Richard seine Stelle bei der NGO. Er war zutiefst gekränkt, dass er nicht weiterbeschäftigt wurde. Richard hatte schon begonnen, Geld für seine Hochzeit und ein eigenes Haus zu sparen. Er fühlte sich von der NGO verraten. Fast fluchtartig verließ er seine Familie und ging an die Küste. Nach einigen Wochen folgte seine Freundin, um ihn nach Fransfontein zurückzuholen. Das kam für ihn aber nicht mehr in Frage. Wenig später begann Richard eine neue Beziehung zu einer Frau an der Küste.

Dieser kurze Einblick in einen Abschnitt aus dem Leben von Richard und seiner Mutter verdeutlicht einige zentrale Unterschiede, die das Leben außerhalb von Heirat für Männer und Frauen haben kann. Mehrfach wurde darauf hingewiesen, dass Frauen in einem Leben ohne Heirat durchaus auch Vorteile sehen können (Gulbrandsen 1986; Pauli 2010b; Preston-Whyte 1978; van der Vliet 1984). Bevor Ora in den 1970er Jahren ihre Stelle erhielt, hatte sie gehofft, dass einer der drei Väter ihrer vier Kinder sie heiraten würde. Nachdem sie aber die Stelle hatte, war Heirat für sie nicht mehr ganz so wichtig. Vielmehr betonte sie mir gegenüber, dass sie jetzt sehr viel wählerischer sei (vgl. für weitere Fälle Pauli 2010b). Frauen wie Ora sind Vorbilder für andere Frauen, denn durch sie erhält die Kategorie der ‚unverheirateten Frau' nicht nur negative, defizitäre, sondern auch positive, handlungsgestaltende Aspekte. Jedoch muss auch betont werden, dass Oras Handlungsfreiheit ganz wesentlich das Resultat ihrer ökonomischen Autonomie ist. Dies zeigt sich auch im Vergleich zu ihrem Sohn Richard.

Richard hat mit dem Verlust seiner Arbeit nicht nur ökonomische Sicherheit einbüßen müssen. Er hat auch seinen bisherigen sozialen Rahmen und seine von ihm erhoffte männliche Identität als arbeitender Vater, Mann und potenziell Verheirateter verloren. Wie Ora ist Richard kein Einzelfall. Mehrere AutorInnen haben eindringlich betont, dass die wirtschaftliche Marginalisierung von Millionen afrikanischer Männer zu einer Art „cultural limbo" geführt hat (Cornwall 2002; Silberschmidt 2001; Tersbøl 2002). Britt Pinkowsky Tersbøl kommentiert etwa die Situation von armen, unverheirateten Männern im Norden Namibias wie folgt: „Without resources, without a job, and without a house, a man cannot marry. This situation leaves men in a social and cultural limbo. The basic building stones of male identity and masculinity are unavailable to men " (Tersbøl 2002: 357). Margrethe Silberschmidt (2001) war eine der Ersten, die darauf hingewiesen hat, dass der teils erschreckende Anstieg an Gewalt gegen Frauen unter Umständen auch eine Folge der zunehmenden sozialen und ökonomischen Marginalisierung vieler afrikanischer Männer ist. Analog zum Handeln Richards interpretiert Mark Hunter für Südafrika die Zunahme an multiplen und unbeständigeren Partnerschaften als Folge der ökonomischen Krise, die es vielen Männern unmöglich macht, zu heiraten: „Men celebrating multiple sexual partners, widely seen as an 'innate' feature of African sexuality, are in their present form, a product of an economic crisis that has ripped the core out of previous expressions of manhood – working, marrying, and building an independent household." (Hunter 2004: 145)

Sowohl Ora wie auch ihr Sohn Richard halten jedoch weiter am Ideal der Heirat fest und hoffen, vielleicht doch irgendwann zu heiraten. Der ultimative Ausdruck männlicher und weiblicher Identität ist trotz substanzieller Veränderungen der Institution weiterhin die Heirat. Jenseits dieses ideologischen Maximums finden sich allerdings

wichtige Abweichungen und Anpassungen geschlechtlicher Identitäten, wie Oras und Richards Geschichten zeigen.

5 Abschließende Reflektionen: Alle wollen, (fast) niemand kann

Der universelle Charakter von Heirat hat sich in Fransfontein, Nordwest-Namibia, von einer sozialen Praxis in eine kollektive Imagination transformiert. Es heiraten zwar nur noch sehr wenige, trotzdem hoffen fast alle, eines Tages zu heiraten. Gegenwärtige Fransfonteiner Hochzeiten mit ihren Insignien lokaler, nationaler und sogar globaler Mittelklassekonsumkultur markieren nicht mehr nur den Übergang vom Jugendlichen hin zum erwachsenen Mann, zur erwachsenen Frau. Vielmehr steht eine heutige Hochzeit für die Teilhabe an der von vielen ersehnten, von wenigen erlangten Mittelklasseidentität. Die große unverheiratete Mehrheit ist dafür bereit, in einem Zustand des „waithood" (Honwana 2012) zu verharren. Damit tangieren Hochzeiten und Heiraten weiterhin fast alle Lebensbereiche, allerdings in einer grundlegend anderen Art und Weise, als dies in den Studien der britischen StrukturfunktionalistInnen beschrieben wurde. Während Heirat im südlichen Afrika bis ungefähr Mitte des 20. Jahrhunderts für fast alle Bevölkerungsgruppen das Erwachsenwerden, die geschlechtliche Identität, Arbeitsteilungen und soziale Sicherungen regelte, befinden sich heute große Teile der Bevölkerung Namibias wie auch des weiteren südlichen Afrikas jenseits solcher sozialen Systeme. Diese Entwicklung muss nicht unbedingt nur negativ gesehen werden, da, wie oben geschildert, Auflösung und Wandlung von Strukturen auch neue Handlungsmöglichkeiten, etwa für ökonomisch autonome Frauen, bedeuten kann. Nichtsdestotrotz sind die Entwicklungen insgesamt beunruhigend, da die gesellschaftlichen Konsequenzen des dramatischen Rückgangs der Heiratsraten und der damit einhergehenden Zunahme an sozialer und ökonomischer Unsicherheit großer Teile der Bevölkerung, vor allem auch der männlichen, bisher nur wenig verstanden worden sind (Honwana 2012: 108).

Die hier beschriebenen Entwicklungen scheinen nicht nur das südliche Afrika zu betreffen, wie ein 2010 veröffentlichter Bericht des *National Marriage Project* der Universität von Virginia zeigt (Wilcox 2010). Wie im hier beschriebenen namibischen Fall wird Heirat zwar weiterhin von großen Teilen der US-amerikanischen Bevölkerung geschätzt und erhofft, der Anteil an Verheirateten ist aber stark zurückgegangen. Wie im südlichen Afrika ist der Rückgang klassenbasiert. Während die gehobenen Mittelschichten und Eliten weiterhin in großem Stil heiraten, gilt dies nicht mehr für die unteren Mittelschichten und die Unterschicht. Die AutorInnen des Berichts stellen fest: „If marriage becomes unachievable for all but the highly educated, then the American experiment itself will be at risk." (Wilcox 2010: 52) Diese Entwicklungen deuten darauf hin, dass die Institution Heirat und die soziale und rituelle Praxis der Hochzeit einen grundlegenden, möglicherweise globalen Wandel durchlaufen. Die Teilhabe, die eine Hochzeit heute impliziert, ist nicht mehr nur die Teilhabe eines erwachsenen Mitglieds innerhalb

einer Gruppe oder Gesellschaft. Globale Konsummuster, die gerade in Hochzeitsfeiern deutlich zum Ausdruck kommen, sind vielmehr zu Markierungen der Teilhabe an einer (globalen) Mittelklasse (Heiman/Freeman/Liechty 2012) geworden. Sie strukturieren und homogenisieren die Aspirationen und das Begehren von Millionen von Menschen. Aufgrund der rapiden Zunahme globaler und nationaler Ungleichheiten wird es für die meisten allerdings beim Hoffen und Begehren bleiben.

Literaturverzeichnis

Barnes, John. (1952). *Marriage in a changing society. A study in structural change among the Fort Jameson Ngoni.* Capetown, London, New York: Oxford University Press.

Blanc, Ann K. & Gage, Anastasia J. (2000). Men, Polygyny, and Fertility over the Life-course in Sub-Saharan Africa. In Caroline Bledsoe; Susana Lerner & Jane I. Guyer (Hrsg.), *Fertility And The Male Life Cycle In The Era Of Fertility Decline* (S. 163–187). Oxford: Oxford University Press.

Bledsoe, Caroline & Pison, Gilles. (1994). *Nuptiality in Sub-Saharan Africa*. Oxford: Clarendon Press.

Bollig, Michael; Schnegg, Michael; Welle, Torsten & Pauli, Julia. (2006). The New Ecological Anthropology. Theoretische Grundlagen und Fallbeispiele interdisziplinärer Zusammenarbeit im Bereich der Mensch/Umwelt Beziehungen. *Sociologus, 56*, 85–119.

Borneman, John (1996). Until Death Do Us Part. Marriage/Death in Anthropological Discourse. *Amercian Ethnologist, 23*(2), 215–235.

Bourdieu, Pierre. (2008). *The Bachelors' Ball*. Cambridge: Polity Press.

Cornwall, Andrea. (2002). Spending Power: Love, Money, and the Reconfiguration of Gender Relations in Ado-Odo, Southwestern Nigeria. *American Ethnologist*, *29*(4), 963–980.

Dawids, Francois; Ilonga, Fiona; Kaumunika, Titus; Pauli, Julia; Schnegg, Michael; Seibeb, Jorries & /Uirab, Charles O. (2007). *Living Together. Culture and Shared Traditions in Fransfontein, Namibia.* Köln: Universität zu Köln.

Fortes, Meyer. (1949). *The Web of Kinship among the Tallensi. The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe*. London, New York, Toronto: Oxford University Press.

Gulbrandsen, Ørnulf. (1986). To Marry – or Not To Marry: Marital Strategies and Sexual Relations in Tswana Society. *Ethnos, 51*, 7–28.

Heiman, Rachel; Freeman, Carla & Liechty, Mark. (2012). *The Global Middle Classes. Theorizing Through Ethnography*. Santa Fe/New Mexico: School for Advanced Research Press.

Honwana, Alcinda. (2012). *The Time of Youth. Work, Social Change, and Politics in Africa.* Sterling/Virginia: Kumarian Press.

Hunter, Mark. (2004). Masculinities, Multiple-Sexual-Partners, and AIDS: The Making and Unmaking of Isoka in KwaZulu-Natal. *Transformations, 54,* 123–153.

Hunter, Mark. (2007). The Changing Political Economy of Sex in South Africa. The Significance of Unemployment and Inequalities to the Scale of the AIDS Pandemic. *Social Science and Medicine, 64,* 689–700.

Hunter, Mark. (2010). *Love in the Times of AIDS. Inequality, Gender, and Rights in South Africa*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.

Karanja, Wambui Wa. (1987). 'Outside Wives' and 'Inside Wives' in Nigeria. A Study of Changing Perceptions of Marriage. In David Parkin & David Nyamwaya (Hrsg.), *Transformations of African Marriage* (S. 247–262). Manchester: Manchester University Press.

Karanja, Wambui Wa. (1994). The Phenomenon of 'Outside Wives'. Some Reflections on Its Possible Influence on Fertility. In Caroline Bledsoe & Gilles Pison (Hrsg.), *Nuptiality in Sub-Saharan Africa* (S. 194–214). Oxford: Clarendon Press.

Kuper, Adam. (1982). *Wives for Cattle. Bridewealth and Marriage in Southern Africa.* London: Routledge & Kegan Paul.

Kuper, Adam. (1987). *South Africa and the Anthropologist*. London, New York: Routledge & Kegan Paul.

Mayer, Philip. (1961). *Townsmen or Tribesmen*. Cape Town: Oxford University Press.

Pauli, Julia. (2007). Gendered Space: Female Headed Households in Fransfontein, Northwest Namibia. In Olaf Bubenzer, Andreas Bolten & Frank Darius (Hrsg.), *Atlas of Cultural and Environmental Change in Arid Africa* (S. 186–189). Köln: Heinrich-Barth-Institut.

Pauli, Julia. (2009a). *Celebrating Distinctions. Marriage, Elites and Reproduction in Rural Namibia.* (Habilitation, Manuskript). Köln: Universität zu Köln.

Pauli, Julia. (2009b). (Re)Producing an Elite. Fertility, Marriage and Economic Change in Northwest Namibia. In Clemens Greiner & Waltraud Kokot (Hrsg.), *Networks, Resources and Economic Action* (S. 303–325). Berlin: Reimer.

Pauli, Julia. (2010a). Demographic and Anthropological Perspectives on Marriage and Reproduction in Namibia. In Wilhelm Möhlig, Olaf Bubenzer & Gunter Menz (Hrsg.), *Towards Interdisciplinarity. Experiences of the Long-term ACACIA Project* (S. 205–234). Köln: Heinrich-Barth-Institut.

Pauli, Julia. (2010b). The Female Side of Male Patronage. Gendered Perspectives on Elite Formation Processes in Northwest Namibia. *Journal of Namibian Studies, 8,* 28–47.

Pauli, Julia. (2011). Celebrating Distinctions. Common and Conspicuous Weddings in Rural Namibia. *Ethnology, 50*(2), 153–167.

Pauli, Julia. (2012). Creating Illegitimacy. Negotiating Relations and Reproduction within Christian Contexts in Northwest Namibia. *Journal of Religion in Africa, 4,* 408–432.

Pauli, Julia & Schnegg, Michael. (2007). 'Blood Test with the Eyes'. Negotiating Conjugal Relationships During the HIV/AIDS Crisis in Rural Namibia. In Michael Bollig, Olaf Bubenzer, Ralf Vogelsang & Hans-Peter Wotzka (Hrsg.), *Aridity, Change and Conflict in Africa* (S. 411–439). Köln: Heinrich-Barth-Institut.

Plotnicov, Leonard. (1970). Rural-Urban Communications in Contemporary Nigeria. The Persistence of Traditional Social Institutions. *Journal of Asian and African Studies, 5*(1/2), 66–82.

Preston-Whyte, Eleanor. (1978). Families without Marriage. A Zulu Case Study. In John Argyle & Eleanor Preston-Whyte (Hrsg.), *Social System and Tradition in Southern Africa. Essays in Honour of Eileen Krige* (S. 55–85). Cape Town: Oxford University Press.

Radcliffe-Brown, Alfred R. (1987). Introduction. In Alfred R. Radcliffe-Brown & Daryll Forde (Hrsg.), *African Systems of Kinship and Marriage* (S. 1–85). London, New York: KPI.

Radcliffe-Brown, Alfred R. & Forde, Daryll. (1987). *African systems of kinship and marriage*. London, New York: KPI.

Riechmann, Heinrich. (1899). *Unter den Zwartboois auf Franzfontein. Ein Beitrag zur Missions- und Kolonialgeschichte Süd-Afrikas.* Barmen: Wuppertaler Mission.

Sansom, Basil. (1981). Cash Down for Brides. In John L. Comaroff & Eileen Jensen Krige (Hrsg.), *Essays on African Marriages in Southern Africa* (S. 97–111). Capetown, Johannesburg: Juta and Company Limited.

Schapera, Isaac. (1933). Premarital Pregnancy and Native Opinion. A Note on Social Change. *Africa, 6*, 59–89.

Schnegg, Michael. (2007). Battling Borderlands. Causes and Consequences of an Early German Colonial War in Namibia. In Michael Bollig, Olaf Bubenzer, Ralf Vogelsang & Hans-Peter Wotzka (Hrsg.), *Aridity, Change and Conflict in Africa* (S. 247–264). Köln: Heinrich-Barth-Institut.

Schnegg, Michael & Bolten, Andreas. (2007). Sharing Space and Food. In Olaf Bubenzer, Andreas Bolten & Frank Darius (Hrsg.), *Atlas of Cultural and Environmental Change in Arid Africa* (S. 194–197). Köln: Heinrich-Barth-Institut.

Schnegg, Michael; Pauli, Julia & Greiner, Clemens. (2013). Pastoral Belonging. Causes and Consequences of Part-Time Pastoralism in Northwestern Namibia. In Michael Bollig, Michael Schnegg & Hans-Peter Wotzka (Hrsg.), *Pastoralism in Africa. Past, Present, and Future* (S. 341–362). Oxford: Berghahn.

Silberschmidt, Margrethe. (2001). Disempowerment of men in rural and urban East Africa: Implications for male identity and sexual behavior. *World Development, 29*(4), 657–671.

Tersbøl, Britt Pinkowsky. (2002). How to make sense of lover relationships – Kwanyama culture and reproductive health. In Volker Winterfeldt, Tom Fox & Pempelani Mufune (Hrsg.), *Namibia. Society. Sociology* (S. 347–359). Windhoek: University of Namibia Press.

van der Vliet, Virginia. (1984). *Staying Single: A Strategy Against Poverty*? In Second Carnegie conference on poverty in in South Africa. Unpublished paper.

van Dijk, Rijk. (2010). Marriage, Commodification and Romatic Ethic in Botswana. In Marleen Dekker & Rijk van Dijk (Hrsg.), *Markets of Well-being* (S. 282–305). Leiden: Brill.

van Dijk, Rijk. (2012). The Social Cocktail: Weddings and the Innovative Mixing of Competences in Botswana. In Jan-Bart Gewald, André Leliveld & Iva Pesa (Hrsg.), *Transforming Innovations in Africa. Explorative Studies on Appropriation in African Society* (S. 191–207). Leiden: Brill.

Wallace, Marion. (2011). *A History of Namibia. From the Beginning to 1990*. London: Hurst & Company.

Wilcox, W. Bradford. (2010). *When Marriage Disappears: The New Middle America*. Zugriff am 16. September 2013 unter http://nationalmarriageproject.org/reports/.

Zur Person

Julia Pauli, Prof. Dr., geb. 1970, Professorin für Ethnologie an der Universität Hamburg, Institut für Ethnologie. Arbeitsschwerpunkte: Familie, Heirat und Verwandtschaft, Konsum, Mittelklassen, Gender, Ethnographische Methoden, südliches Afrika (Namibia), Lateinamerika (Mexiko).
Kontakt: Institut für Ethnologie, Universität Hamburg, Edmund-Siemers-Allee 1, 20146 Hamburg
E-Mail: Julia.Pauli@uni-hamburg.de