

IKP-FORSCHUNGSBERICHTE

Reihe I - Band 72 -

Joachim Knuf / H.Walter Schmitz

Ritualisierte Kommunikation
und Sozialstruktur

Mit einem Beitrag

von

Peter Masson

HELMUT BUSKE VERLAG HAMBURG

Forschungsberichte
des Instituts für Kommunikationsforschung
und Phonetik der Universität Bonn

ISSN 0341-3136

HERAUSGEGEBEN VON GEROLD UNGEHEUER

Redaktion: C.H. Heidrich

Band 72

Reihe 1 Kommunikationsforschung



HELMUT BUSKE VERLAG HAMBURG

Joachim Knuf / H. Walter Schmitz

Ritualisierte Kommunikation und Sozialstruktur

Mit einem Beitrag
von
Peter Masson

*Mit 25 Tabellen, 3 Abbildungen,
2 Karten und 3 Fotos im Text
sowie einem Anhang
von 12 Falttafeln*



HELMUT BUSKE VERLAG HAMBURG

Die Forschungsberichte des Instituts für Kommunikationsforschung und Phonetik der Universität Bonn erschienen von 1966 bis 1969 institutintern hektographiert im Format DIN A 4 unter dem Titel "IPK-Forschungsberichte" 66/1 bis 69/1.

Seit 1970 im HELMUT BUSKE VERLAG HAMBURG mit neuer Numerierung im Format DIN A 5 unter der Reihenbezeichnung "Forschungsberichte des Instituts für Kommunikationsforschung und Phonetik der Universität Bonn" mit dem alten Umschlagtitel "IPK-Forschungsberichte".

Ab Band 51 neuer Umschlagtitel "IPK-Forschungsberichte" mit fortlaufender Zählung und Einteilung in drei Unter-Reihen:

Reihe I Kommunikationsforschung

Reihe II Phonetik und Phonologie

Reihe III Linguistische Datenverarbeitung

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Knuf, Joachim:

Ritualisierte Kommunikation und Sozialstruktur /
Joachim Knuf ; H. Walter Schmitz. Mit e. Beitr.
v. Peter Masson. - Hamburg : Buske, 1980.
(Forschungsberichte des Instituts für Kommuni=
kationsforschung und Phonetik der Universität
Bonn ; Bd. 72 : Reihe 1, Kommunikationsforschung)
ISBN 3-87118-457-8

NE: Schmitz, Heinrich Walter:

ISBN 3-87118-457-8

Alle Rechte vorbehalten

© HELMUT BUSKE VERLAG HAMBURG 1980

Gesamtherstellung: Strauss & Cramer GmbH, 6945 Hirschberg II

INHALTSVERZEICHNIS

Zusammenfassung	IX
Vorwort	XIII
Erläuterungen	XIV

Teil 1

Ritualisierte Kommunikation als eine Form institutio=
nalisierter Kommunikation

1. Einleitung	3
2. Die mangelnde Differenzierungskraft einiger Merkmale von Ritualbegriffen	6
2.1. Ritual als Handlung	7
2.2. Das Sakrale und das Profane	11
2.2.1. Zur Notwendigkeit einer integrativen Betrachtungsweise	18
2.3. Grundlagen der Autorität der Sprache in Rituale	20
3. Integrative Ritualdefinitionen	25
3.1. VAN GENNEP	26
3.2. GLUCKMAN	28
3.3. GOFFMAN	31
3.4. FIRTH	34
4. Ritualisierte Kommunikation	38
4.1. Interne und externe Determination von Kommunikationsprozessen	38
4.2. Einige formale Merkmale der Mittel ritualisierter Kommunikation	46
4.3. Zum Verhältnis verbaler und non-verbaler Handlungen in ritualisierter Kommunikation	52
4.3.1. Non-verbale Rituale: Geh- und Sitzordnungen	56
4.4. Inhalte ritualisierter Kommunikation	59
4.5. Ritualisierte Kommunikation und Emotionen	63
5. Begrüßung, Verabschiedung und Bitten als dialogische Rituale	69
5.1. Der Austauschcharakter dialogischer Rituale	69
5.2. Strukturelle Entsprechungen zwischen "rites de passage" und einigen dialogischen Rituale	78
6. Anmerkungen	89

Teil 2

Begrüßungsformen und Sozialstruktur bei den *indígenas*
von Saraguro (Ecuador)

1.1. Einleitung	101
1.2. Die Feldforschung in Saraguro	107
1.3. Das Grußverhalten der <i>indígenas</i>	121
1.4. Grußverhalten zwischen einzelnen sozialen Kategorien von Personen	172

2. Das <i>cargo</i> -System	199
2.1. Einleitung	199
2.2. Das <i>fiesta</i> -System in Saraguro	201
2.3. Die Ämter im <i>fiesta</i> -System	204
2.4. Die Grußformen für die <i>cargo</i> -Inhaber	218
3. Respekt und Vertrauen	226
4. Anmerkungen	239

Teil 3

PETER MASSON

Gruß- und Wohlbefindensformeln im Quichua von Saraguro (Ecuador)	249
1. Filmton-Texte: Drei Gespräche unter <i>indígenas</i> im Quichua von Saraguro	250
1.1. Transkription der Gesprächsszenen im Quichua von Saraguro	251
1.2. Zur Transkriptionsweise des Quichua von Saraguro und zum Aufbau der analytisch-interlinearen Übersetzungen	255
1.3. Analytisch-interlineare Übersetzungen der Gespräche im Quichua von Saraguro	260
2. Weitere Daten zur Begrüßung im Quichua von Saraguro	266
2.1. Einleitungen zu Begrüßungen vor dem Hause anderer im Quichua	266
2.2. Zu Gruß- und Wohlbefindensformeln im Quichua von Saraguro	268
3. Aspekte des sprachlich-sozialen Hintergrundes ritualisierter Kommunikation im Quichua von Saraguro	277
3.1. Zur Verbreitung, sozialen Verteilung und sprachgeschichtlichen Herausbildung des Quichua von Saraguro	278
3.2. Zur generellen Charakterisierung des Quichua von Saraguro	282
3.3. "Media lengua": Zu Übergangs- und Interferenzerscheinungen zwischen Quichua und Spanisch ...	286
4. Anmerkungen	289

Teil 4

Exemplarische Deskriptionen und Analysen von gefilmten Begrüßungen

1. Einleitung	297
2. Methodologische Vorüberlegungen	299
3. Zur Entstehung, Bearbeitung und Analyse der Tonfilme	305
4. Die Elemente der <i>salutación</i>	311
4.1. Informantenaussagen und gefilmte Begrüßungen ..	311
4.2. Zur Sequenzierung der Begrüßungselemente	314
5. Die Organisation des sprachlichen Begrüßungs- geschehens	322

6. Phasen der sprachlichen Begrüßung und nonverbales Verhalten	339
7. Anmerkungen	344
Verzeichnis der Tabellen	345
Verzeichnis der Abbildungen	347
Bibliographie	349
Anhang	365

Zusammenfassung

Diese interdisziplinäre Untersuchung im Grenzbereich zwischen Kommunikationsforschung, Ethnologie und Soziolinguistik befaßt sich mit dem Verhältnis zwischen ritualisierter Kommunikation und Sozialstruktur. Sie stellt den kommunikativen Charakter von Ritualvollzügen in den Mittelpunkt und zeigt in der begrifflichen Bestimmung ritualisierter Kommunikation Formen, Ausmaß und Funktionen ihrer externen sozialstrukturellen Determination ebenso auf wie die Funktionalität ritualisierter Kommunikation für die Sozialstruktur. Besonders kommunikationswissenschaftliches Interesse kommt dabei den dialogischen Rituale (Begrüßung, Verabschiedung etc.) und ihrem Austauschcharakter zu. Anhand umfangreichen empirischen Materials zur Begrüßung (in Spanisch und in Quichua) unter den indigenas von Saraguro (Ecuador) werden zum ersten Mal überhaupt detaillierte Transkriptionen und Deskriptionen nicht nur der verbalen, sondern auch der nonverbalen Elemente von Begrüßungen erstellt und analysiert; leitend sind dabei die einheimischen Kategorien, die diesen Bereich des Alltagsverhaltens betreffen. Dies erlaubt eingehende Untersuchungen der Organisation des sprachlichen und nichtsprachlichen Begrüßungsgeschehens, der verwendeten oder benannten Begrüßungs- und Wohlbefindensformeln, der Zusammengehörigkeit verschiedener nonverbaler Verhaltenselemente untereinander wie auch mit verbalen Elementen als Verhaltenskomplexe, der Bezüge dieser Verhaltenskomplexe zur Sozialstruktur und schließlich der Möglichkeiten und Grenzen der Übertragbarkeit vollständiger Begrüßungsformen oder einzelner Verhaltenskomplexe auf andere (auch interethnische) Kommunikationssituationen mit anderen Partnern.

Resumen

En el dominio fronterizo entre las disciplinas: investigación de la comunicación, antropología y sociolingüística, se investiga en este trabajo la relación entre comunicación ritualizada y estructura social. La investigación se centra sobre el carácter comunicativo de comportamientos ritualizados y muestra, en la determinación conceptual de tales formas de comunicación, el alcance y las funciones de su determinación externa socio-estructural así como la funcionalidad de la comunicación ritualizada para la estructura social. Especialmente se centra el estudio, desde la perspectiva de la teoría de la comunicación, en los rituales dialogales (saludo, despedida, etc.) y en su carácter de intercambio. Es la primera vez que, partiendo de un amplio material empírico sobre el saludo (en español y en quichua) entre los indígenas de Saraguro (Ecuador), se presentan y analizan detalladas transcripciones y descripciones no sólo de los elementos verbales del saludo, sino también de los no verbales. Como hilo directo se toman las categorías utilizadas en este dominio del comportamiento cotidiano por los mismos protagonistas de tales interacciones. Esto posibilita una detallada investigación sobre: la organización verbal y no verbal del saludo, las fórmulas utilizadas - o mencionadas - de saludo y de interés por el bienestar del interlocutor, la interdependencia de distintos elementos no verbales de comportamiento así como también con elementos verbales en cuanto estructuras complejas de comportamiento, las relaciones de tales estructuras con la estructura social, y - finalmente - las posibilidades y límites de la transfe-

rencia de formas completas de saludo o de distintos complejos estructurales de comportamiento a otras situaciones (también de carácter interétnico) con otros interlocutores.

Summary

The present analysis of the relationship between ritualized communication and social structure is the result of interdisciplinary cooperation in the fields of communications research, social anthropology and socio-linguistics. It focusses on the communicative character of ritual acts, demonstrating by means of an analysis of the central concept of ritualized communication the forms, extent and functions of the external sociostructural determination, as well as the functionality of ritualized communication for social structure. Of special interest to communications research are dialogic rituals (greeting, leave-taking, etc.) which are here characterized as forms of exchange. As a result of extensive empirical data on greetings (in Spanish and Quichua) among the indígenas of Saraguro (Ecuador), it has become possible for the first time to transcribe and describe in detail not only the verbal but also the nonverbal elements of greetings. In subsequent analysis, native categories pertaining to this part of everyday behaviour serve as guidelines. Thus one can establish detailed analyses of the organization of verbal and nonverbal greeting behaviour; of reported or actually used greeting formulas or formulas enquiring about the wellbeing of others; of the interrelationship among, on the one hand, different nonverbal elements and, on the other, of nonverbal and verbal elements as complexes of behaviour; of the relationship between these complexes and social structure; and, lastly, of the possibilities and limits of transferring complete forms of greeting or single complexes of behaviour to other situations (including interethnic situations) with different partners.

Résumé

Cette étude qui se situe à la frontière de différentes disciplines: la théorie de la communication d'une part, l'ethnologie et la sociolinguistique d'autre part, traite des rapports entre la communication ritualisée et la structure sociale. L'accent principal est mis sur le caractère communicatif de la réalisation des rituels; ce traité met en évidence dans les dispositions conceptuelles de la communication ritualisée d'une part les formes, l'extension et les fonctions de sa détermination sociostructuelle et indique d'autre part la fonctionnalité de la communication ritualisée pour la structure sociale. En ce qui concerne la théorie de la communication, les rituels du dialogue (paroles de bienvenue, d'adieu) et leur caractère d'échange reçoivent l'intérêt particulier qui leur est dû. En s'appuyant sur un vaste matériel empirique concernant les paroles de bienvenue (en espagnol et quichua) chez les indígenas de Saraguro (République de l'Equateur), nous avons pour la première fois établi et analysé des descriptions et transcriptions détaillées non seulement pour les éléments verbaux mais également pour les éléments non-verbaux des actes de bienvenue; pour arriver à ces résultats, nous nous sommes laissé guider par les catégories autochtones relevant de ce domaine du comportement quotidien. Ce qui nous a permis des analyses détaillées sur l'organisation verbale et non-verbale de l'acte de bienvenue, nous avons pu également analyser en détail les formules utilisées pour la bienvenue, les formules marquant un intérêt

pour la santé de l'interlocuteur et les affinités de différents éléments non-verbaux du comportement entre eux tout comme les affinités de ces éléments avec d'autres éléments verbaux, le tout formant un ensemble complexe de comportement. Nos recherches nous ont également permis d'analyser en détail les rapports de ces complexes de comportement avec la structure sociale et enfin d'étudier les possibilités et les limites de la transmission de forms complètes de bienvenue ou de complexes isolés du comportement à d'autres situations (qui peuvent aussi être interethniques) communiquatives avec d'autres interlocuteurs.

Vorwort

Mit dem vorliegenden Band wird der erste Teil von Untersuchungsergebnissen aus dem Projekt "Ritualisierte Kommunikation und Sozialstruktur in einem interkulturellen Kontext" vorgelegt. Das Projekt wurde von der DFG gefördert (Nr. Un 16/43) und von uns am IKP durchgeführt. Als studentische Hilfskräfte arbeiteten Virginia Sánchez de Westphal und Javier Zorrilla an der Aufbereitung der Daten (Interview- und Gesprächstranskriptionen) und deren Auswertung mit. Dr. Peter Masson (GSH Siegen) wirkte mit bei der Transkription von Interviewpassagen und Gesprächsaufzeichnungen in Quichua und steuerte dankenswerterweise zu diesem Band ein eigenes Kapitel (Teil 3) bei.

Dem Projekt "Ritualisierte Kommunikation" lagen Daten zugrunde, die H.W. Schmitz in einer Feldforschung zu Problemen interkultureller Kommunikation im Gebiet von Saraguro (Ecuador), Teil des von Dr. Roswith Hartmann (Seminar für Völkerkunde, Bonn) geleiteten und von der DFG geförderten (Nr. Ha 574/4) Projekts "Quechua in Ecuador", von Juli 1973 bis August 1974 erhoben hat.

Wir danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die gewährte Förderung beider Forschungsprojekte und den Projektleitern Dr. R. Hartmann sowie Prof. Dr. U. Oberem (Seminar für Völkerkunde, Bonn) und Prof. Dr. G. Ungeheuer (IKP) für ihre Unterstützung und Betreuung der Untersuchungen. Gedankt sei auch unseren Kollegen im IKP, insbesondere Ing. (grad.) B.

Fritzsche, Dr. C.H. Heidrich, Dr. J.G. Juchem und Dr. D. Stock,
für wertvolle Anregungen, Diskussionsbeiträge und großzügige
Unterstützung bei der Bewältigung technischer Probleme, sowie
Herrn Antonio Nodal (Seminar für Völkerkunde), der die Zeich-
nungen für diesen Band anfertigte. Schließlich gebührt beson-
derer Dank den *indígenas* der Region Saraguro, auf deren Aussa-
gen und Verhalten sich diese Untersuchung bezieht, und unter
ihnen vor allem M. A. M., der als Mitarbeiter und Freund auch
über die Zeit der Feldforschung hinaus ganz wesentlich zum Er-
folg unserer Arbeiten beigetragen hat.

Bonn, im Juli 1980

J. K., H.W. S.

Teil 1

ERLÄUTERUNGEN

Alle Hervorhebungen der Autoren dieses Bandes werden kursiv
geschrieben, auch solche in Zitaten.

Hervorhebungen zitierter Autoren werden durch Sperrung ge-
kennzeichnet.

Doppelte Anführungszeichen beziehen sich auf Zitate oder von
anderen Autoren übernommene Begriffe. Einfache Anführungszei-
chen zeigen an, daß der Ausdruck in einem besonderen Sinn ver-
wandt wird.

Zusammenfassungen der einzelnen Teile sind ihnen jeweils
vorangestellt.

RITUALISIERTE KOMMUNIKATION ALS EINE FORM INSTITUTIONALISIERTER KOMMUNIKATION

1 Einleitung

Streng standardisierte und konventionalisierte menschliche Handlungen sind in der anthropologischen, linguistischen und soziologischen Literatur immer wieder mit den Begriffen "Routine", "Etikette", "Zeremonie" und vor allem "Ritual" belegt worden. In Anlehnung an den Begriff des Rituals und den der Ritualisierung einer Handlungs- oder Ausdrucksweise (das Zum-Ritual-Machen oder -Werden einer Handlungsweise) wurde von HUXLEY der Begriff "Ritualisierung" in Biologie und Ethologie eingeführt, für Untersuchungszwecke in diesen Disziplinen aber neu definiert als

"the kind of change which displays have undergone during evolution in the service of their function as signals"
(CULLEN 1972: 115).

Als Funktionen der Ritualisierung bestimmte HUXLEY (1966: 249-271):

1. Verbesserung des Signals und damit der Kommunikation;
2. Schaden innerhalb der Spezies zu reduzieren;
3. sexuelle und soziale Bindungen zu stärken.

Eine erneute kritische Analyse der zahlreichen Begriffe, ihrer Bestimmungsstücke und ihrer Verwendung legt jedoch eine Reihe von Widersprüchen, unangemessenen Einengungen und unzureichend begründeten Begriffsapplikationen offen, die nach einer Überprüfung und Revision der eingeführten Begriffe verlangt. Unter jeweils spezifischen Gesichtspunkten haben schon LEACH (1968) und FIRTH (1973: 102-164, insbesondere 165-206) solche kritischen Darstellungen verschiedener Ritualbegriffe unternommen.

Unser Ausgangspunkt für eine solche Analyse ist jedoch die Frage, ob z.B. Begrüßungs-, Verabschiedungs- und Bittformen oder Formen des miteinander Gehens oder Sitzens sinnvollerweise zur Klasse der Rituale gezählt werden könnten oder sollten und ob Kommunikation in Rituale oder mittels Rituale eine Kommunikationsform darstellt, deren formale und eventuell auch inhaltliche Merkmale sowohl für die Erfassung sogenannter religiöser oder magischer Rituale als auch für die Charakterisierung sogenannter Alltagsrituale (z.B. Begrüßungen, Verabschiedungen etc.) notwendige und hinreichende Bestimmungsstücke sind. Die Analyse nimmt also ihren Anfang bei der Suche nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden kommunikativer Prozesse, die von einigen Autoren strikt getrennt, von anderen aber zusammengefaßt werden. Zur ersten Gruppe zählen vor allem Autoren von Arbeiten in der Theologie, den Religionswissenschaften, der Religionsanthropologie und -soziologie und der symbolischen Anthropologie; zur zweiten sind dagegen Anthropologen, Ethologen, Linguisten und Soziologen zu zählen, die sich auch oder sogar in erster Linie in einigen ihrer Arbeiten mit sogenannten Alltagsritualen befaßt haben, wie etwa CALLAN (1970), FINNEGAN (1969), FIRTH (1970; 1972), VAN GENNEP (1909), E. GOODY (1972), LEACH (1968; 1972) oder EIBL-EIBESFELDT (1968; 1971) oder LYONS (1972), CORSARO (1978), YOUSOUUF/GRIMSHAW/BIRD (1976) oder GOFFMAN (1971) und SCHIFFRIN (1974).

Ausgehend von der oben genannten Fragestellung werden wir

also zunächst im 2. Kap. die in der einschlägigen Literatur jeweils angegebenen Merkmale von Rituale daraufhin untersuchen, inwieweit sie geeignet sind, die als Rituale bezeichneten Handlungen von alltäglichen Handlungsformen ('Alltagsritualen') zu unterscheiden. Dabei wird sich zeigen, daß derartige Merkmale der ihnen unterstellten Differenzierungskraft weitgehend ermangeln.

Die im 3. Kap. folgende paradigmatische Analyse und Gegenüberstellung von vier integrativen Ritualdefinitionen (von VAN GENNEP, GLUCKMAN, GOFFMAN und FIRTH), nach denen die genannten alltäglichen Handlungsformen auch unter den Ritualbegriff fallen, führt zu dem Ergebnis, daß sie zu einer adäquaten Charakterisierung der gemeinsamen formalen und inhaltlichen Merkmale nicht ausreichen. Insbesondere fehlen Bestimmungen der Besonderheiten kommunikativer Prozesse innerhalb von und mittels Ritualvollzügen.

Auf der Grundlage dieser Untersuchungen werden wir sodann im 4. Kap. "ritualisierte Kommunikation" als eine Form institutionalisierter Kommunikation bestimmen. Institutionalisierte Kommunikation wird dadurch gekennzeichnet, daß ein festgelegter und vorgeschriebener Plan als soziales Objekt zu den situativen Bedingungen des Kommunikationsprozesses gehört und diesen damit in jeweils bestimmbarer Weise extern determiniert. Im Falle ritualisierter Kommunikation wird ein Ritual als eine einzige komplexe und konkrete Kommunikationshandlung vollzogen. Dabei setzt das jeweilige Ritual als Plan und Institution nicht nur besondere Bedingungen für die Kommunikation und die den Teilnehmern aufgegebene Lösung von Partialproblemen, sondern es schreibt die einzelnen zu realisierenden Kommunikationshandlungen und ihre möglichen Alternativen und damit die als Problemlösungen geltenden Handlungen selbst vor. Der Ritualvollzug ist aus kommunikativer Sicht ritualisierte Kommunikation, aus institutioneller Sicht aber Ritual. Diese Begriffsbestimmung werden wir im weiteren ergänzen durch Charak-

terisierungen einiger formaler Merkmale der Mittel ritualisierter Kommunikation, des Verhältnisses zwischen verbalen und non-verbalen Handlungen, der Inhalte, und der Beziehungen zwischen Emotionen und Ritualvollzug.

Unter Verwendung von Begrüßung, Verabschiedung und Bitten als Beispiele werden wir dann im 5. Kap. einige besondere Eigenschaften verschiedener dialogischer Rituale herausarbeiten. Dabei wird es uns nicht um die Erarbeitung von Definitionen oder um die Bestimmung von spezifischen Merkmalen und Funktionen von Begrüßungen (vgl. dazu Teil 2, Kap. 1), Verabschiedungen und Bitten gehen. Vielmehr werden wir die Grundlagen der Dialogförmigkeit solcher Rituale bestimmen, indem wir ihren Austauschcharakter aufzeigen und dessen vielfach vernachlässigtes Element, das Akzeptieren, als innere (und äußere) Handlung in den Mittelpunkt der Analyse stellen.

Indem wir in unsere gesamten Überlegungen Daten zu verschiedenen Ritualtypen aus sehr unterschiedlichen Gesellschaften einbeziehen, versuchen wir, den Begriff "ritualisierte Kommunikation" so zu konstruieren, daß er nicht nur der Erfassung und Analyse von Rituale und deren Realisierungen in unserer eigenen Gesellschaft dienen kann, sondern darüber hinaus auch der interkulturell vergleichenden Untersuchung (vgl. Teil 2).

2 Die mangelnde Differenzierungskraft einiger Merkmale von Ritualbegriffen

"Each author would clearly like to distinguish a specific category, ritual, which could refer unambiguously and exhaustively to behavior relevant to things sacred. Each author ends up by demonstrating that no such discrimination is possible - that all 'sacred things' are also, under certain conditions, 'profane things', and vice versa." (LEACH 1968: 522)

2.1 Ritual als Handlung

Der orthodoxe anthropologische Ansatz für die Analyse von Rituale entwertete die Rolle der Worte in Rituale und betrachtete Rituale als stereotypisiertes Verhalten, bestehend aus einer Abfolge non-verbaler Akte und Manipulationen von Objekten. In eben dieser Tradition steht, wie aus dem weiteren Kontext hervorgeht, z.B. die folgende Definition von M. WILSON (1970: 9):

"By ritual we mean a primarily religious action, that is, action, directed to securing the blessing of some mystical power or powers."

Dem Ritual stellt WILSON die zeremonie gegenüber, die durch ihre zentrale Funktion als "expressiv" bestimmt wird:

"Ritual is distinguished from ceremonial, which is an elaborate conventional form for the expression of feeling, not confined to religious occasions; any emotional situation, whether religious or secular, may be clothed in ceremony, and a ceremony is not enforced by mystical sanctions, only by conventional ones. In short, a ceremony is an appropriate and elaborate form for the expression of feeling; but ritual is action believed to be efficacious." (M. WILSON 1970: 9; ähnlich LA FONTAINE 1972: XVII).

Demgegenüber hat vor allem die neuere Literatur die bedeutende Rolle der Worte in 'religiösen' wie auch 'magischen' Rituale ebenso wiederentdeckt und hervorgehoben wie den expressiven und kommunikativen Charakter der Rituale (Ritual als 'Sprache'), wobei vielfach die übrigen Merkmale von Rituale, die in WILSONS Definition auftreten, beibehalten wurden (TAMBIAH 1968: 175). Dabei ist zunehmend dem Verhältnis von Worten zu non-verbalen Handlungen (dem Verhältnis zwischen den 'Sprachen' des Rituals) Bedeutung beigemessen worden, zumal sich Rituale je nach Gesellschaft, aber auch innerhalb einer Gesellschaft hinsichtlich dieses Verhältnisses und des jeweiligen Anteils von Worten bzw. Handlungen am Ritual unterscheiden.

den können (vgl. TAMBIAH 1968: 176). Folgerichtig hat TAMBIAH (1968: 184) denn auch erklärt: Wenn man nun Ritual entsprechend definiert als einen Komplex aus Worten und Handlungen (einschließlich der Manipulation von Objekten), dann verbleibt allgemein wie in jedem Einzelfall als wesentlicher Untersuchungsgegenstand die Frage danach, worin genau die gegenseitige Verknüpfung zwischen den Worten und den Handlungen von Ritualen besteht. - Auf dieses Problem werden wir an späterer Stelle (4.3) noch zurückzukommen haben.

Rituale haben also sowohl nach der skizzierten orthodoxen Auffassung als auch in neueren Konzeptionen zweifellos einen performativen Charakter. Vom Standpunkt des Handelnden aus können sie den Zustand der Welt verändern bzw. zu seiner Erhaltung und Stabilisierung beitragen. Wir legen Wert auf diese allgemeine Formulierung. Denn die Auffassung von HOMANS (1941: 172) z.B., die durchaus noch die traditionelle Linie des anthropologischen Denkens über Rituale (wie etwa bei MALINOWSKI 1949; 1966, vol. II) wiedergibt, wonach rituelle Handlungen keine praktischen Ergebnisse in der Außenwelt erzeugten, sondern ihrer Funktion nach allein auf die innere Verfassung der Gesellschaft bezogen seien, hat sich mittlerweile als zu eng erwiesen. RAPPAPORT (1973: 224, 244) z.B. konnte nämlich zeigen, daß sowohl Populationen als auch Ökosysteme 'rituell reguliert' sein können.

Doch Rituale können mittels symbolischer Handlungen und Objekte wie unter Verwendung von Worten nicht nur 'etwas tun', sondern auch 'etwas sagen' (LEACH 1968: 524). Dies ist in den beiden letzten Jahrzehnten hinreichend belegt worden in einer Vielzahl von anthropologischen Studien, für die stellvertretend die Arbeiten von BARTH (1975), LÉVI-STRAUSS (1958), MUNN (1973), MURRAY (1977) und TURNER (1967; 1969) genannt seien, und ist ebenso Bestandteil neuerer religionssoziologischer Konzeptionen und Untersuchungen¹. Doch auch diese Studien und Konzeptionen hatten ihre Vorläufer: Schon 1916 schlug SAUSSURE vor, "rites symboliques" und "formes de politesse" (1949: 33)

als Zeichen zu betrachten und im Rahmen einer "sémiologie" zu untersuchen (1949: 35); und 1939 beschrieb RADCLIFFE-BROWN Ritual als ein System von "expressive signs" und betrachtete Ritualeinheiten analog den Morphemen der Sprache (RADCLIFFE-BROWN 1952: 146).

Rituale sind also formale Prozeduren einer kommunikativen, arbiträren Art; sie stellen einen Code dar und verwenden ein 'Vokabular', womit soziale Situationen wie allgemein Zustände der Welt kontrolliert und reguliert werden können (vgl. FIRTH 1972: 3, 31 f). Das Ritual ist demnach eine Verhaltensform, "that 'says things'" (LEACH 1968: 524), doch mehr mittels der Form als mittels der Inhalte sprachlicher oder non-verbaler Zeichen (vgl. auch RAPPAPORT 1974: 10 f).

Mit dem Handlungscharakter, dem performativen Charakter von Rituale, hängt eine weitere traditionelle Differenzierung eng zusammen, die ihren Ausgang nahm von der Frage nach der Wirksamkeit von Rituale und der Zweck-Mittel-Relation in ihnen. Die wohl älteste Form dieser Differenzierung ist die zwischen "primitivem Ritual" und "zivilisierter Handlung". Doch dagegen wandte sich schon SIR JAMES GEORGE FRAZER, das Ergebnis seiner umfangreichen Studien zusammenfassend:

"Savage ritual, so far as I have studied it, seems to me to bear the imprint of reflexion and purpose stamped on it just as plainly as any actions of civilised men."²

Entsprechend wurde auch die Unterscheidung zwischen "primitiver Sprache" und "zivilisierter Sprache" eingeführt, doch später als unzutreffend zurückgewiesen. So verwies z.B. schon 1923 MALINOWSKI darauf, daß "primitive speech", die er als "mode of action" verstand und von "scientific speech" als "means of thinking" und "communicating ideas" (MALINOWSKI 1949: 316) unterschied, ebenso in modernen Industriegesellschaften anzutreffen ist in Form von stark situationsgebundener Rede und in der Gestalt von Sprechakten, um einen erst später eingeführten Begriff zu benutzen (1949: 315). Gerade

unter Beziehung auf AUSTIN (1962) und seine Konzeption der Sprechakte hat FINNEGAN (1969: 550) die Auffassung von MALINOWSKI ausgebaut und argumentiert, daß die Unterscheidung zwischen "primitive" und "civilised" eine illusorische sei, da wir lediglich in unserer eigenen Gesellschaft der Perspektive ermangelten, um die grundlegende, aber oft unerkannte performative Seite der Sprache zu sehen.

Probleme anderer Art bringt der Versuch ein, Rituale allgemein - also in modernen Industriegesellschaften ebenso wie in allen anderen Gesellschaften - als "irrationales Verhalten" zu charakterisieren und somit von "rationalem Verhalten" zu unterscheiden, wie z.B. J. GOODY (1961) und MERTON (1965: 149-153) vorgeschlagen haben. J. GOODY (1961: 159) definiert "Ritual" als eine

"category of standardized behaviour [custom] in which the relationship between the means and the end is not 'intrinsic', i.e. is either irrational or non-rational".

Nicht nur, daß hier der Begriff der Rationalität weitere Schwierigkeiten bereitet (dazu ausführlich WINCH 1973: 45-65), sondern nach dieser Definition wäre nahezu jedes mehr oder weniger gleichförmige Verhalten, das einer Sitte, einem Brauch oder auch einer sozialen Norm entspricht, ein Ritual. Damit aber würde die Klasse der Verhaltensweisen, die als Rituale gelten sollen, zu umfangreich, und ihre Elemente wären zu heterogen, um sie noch sinnvoll einer einzigen Klasse zuzuordnen.

Wenn aber nun die Charakterisierung sogenannter religiöser oder magischer Rituale als Handlungen, die weder expressiv noch kommunikativ sind und denen vom Standpunkt des Handelnden aus Wirksamkeit zugesprochen wird, nicht mehr haltbar ist, dann kann dieser Bestandteil mancher Ritualdefinitionen auch nicht mehr zur Unterscheidung zwischen solchen Rituale und den Arten von Verhaltensweisen verwandt werden, die wir bisher deskriptiv als Alltagsrituale bezeichnet haben. Denn dort fin-

den wir ebenfalls ein Kontinuum unterschiedlicher Formen vor, das von reinen non-verbalen Handlungen über verschiedene Kombinationen von sprachlichen mit non-verbalen Handlungen bis hin zu rein sprachlichen Handlungen reicht, also vom instrumentellen Gebrauch des Körpers bis zur Verwendung sprachlicher Formeln am Telefon. Wesentlicher Bestandteil solcher Alltagsrituale ist ebenfalls, daß etwas getan wird und daß man sie auch für wirksam hält (etwa im Falle bestimmter Bittformeln); gleichzeitig sagen diese Rituale jedoch etwas, die Handlungen und Formeln sind arbiträre Zeichen, sie sind kommunikativ.

2.2 Das Sakrale und das Profane

Verschiedene Merkmale, die zur Bestimmung sogenannter religiöser oder manchmal auch magischer Rituale angeführt wurden, beziehen sich auf den sakralen Charakter dieser Rituale, dem die Profanität alltäglichen Handelns und Denkens gegenübergestellt wurde. Als sakral konnten dabei nicht nur die Bedeutung der einzelnen rituellen Elemente, die mit Rituale verbundenen Konzeptionen der Handelnden, manipulierte Objekte oder Personen, Orte und numinose Wesen gelten, mittels derer oder gegenüber denen Rituale vollzogen werden; vielmehr wurden auch die Handlungen selbst und die sprachlichen Formulierungen als sakral gekennzeichnet. Sieht man von wenigen Ausnahmen, wie etwa VAN GENNEP, ab, für den 'sakral' kein absolutes Attribut ist, sondern eines, das je nach der Natur der jeweiligen Situation ins Spiel kommt (VAN GENNEP 1909: 16), so führte die Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen bei den meisten Anthropologen und Soziologen auch zu einer Differenzierung und Trennung der Untersuchungsfelder.

Diese Tradition geht zumindest in der Anthropologie auf TYLORS Kulturdefinition zurück, in der er die bekannte Aufteilung in "Culturzweige" (TYLOR 1963: 46) oder "ethnographische Gruppen" (1963: 44), nämlich Wirtschaft, Kunst, Religion, Sprache usw. vornahm. Diese auf einem vorwissenschaftlichen Urteil beruhende Gliederung wurde leitend für die meisten eth-

nographischen Forschungen: die einzelnen "Gruppen" wurden tendenziell voneinander getrennt untersucht und zusätzlich noch - unter Mißachtung ihres Status als Konzepte - reifiziert. Man beging also, was WHITEHEAD die "fallacy of misplaced concreteness" (vgl. BATESON 1958: 262 f) genannt hat: Man behandelte diese "Gruppen" als Kategorien des Verhaltens, während sie in Wirklichkeit nur Bezeichnungen sind entweder für Aspekte von Verhaltensweisen oder für Gesichtspunkte, von denen aus jedes Verhalten betrachtet werden kann (vgl. BATESON 1958: 262, 281 ff). Aus diesem Grunde konnten die Ähnlichkeiten und gemeinsamen Aspekte 'religiöser' und 'magischer' Rituale einerseits und alltäglicher Verhaltensformen andererseits nicht ausreichend erkannt und beschrieben werden; "Ritual" wurde zu einer Subkategorie von Verhalten, das zuvor durch den Begriff "Religion" gekennzeichnet worden war, und dem Sakralen innerhalb der Religion wurde das Profane der Alltagsaktivitäten gegenübergestellt.

Andererseits entgehen die weniger auffälligen, weniger exotischen alltäglichen Formen des Verhaltens nur zu leicht der Aufmerksamkeit des Ethnographen oder Soziologen (vgl. GOFFMAN 1971: 63), weshalb heute immer noch ein Mangel an deskriptiven oder theoretischen Materialien dazu besteht (vgl. CALLAN 1970: 104 f; GOFFMAN 1971: 73; FERGUSON 1976: 137 ff).³

Einen anderen Grund dafür, daß z.B. der sicherlich auffällige Tränengruß, noch bis ins 18. Jahrhundert in weiten Gebieten Süd-, Mittel- und Nordamerikas verbreitet, von zahlreichen Reisenden und Chronisten nicht erwähnt worden ist, führt FRIEDERICI (1907: 14, 18 f) an: Man mißverstand den Tränengruß als "Ausfluß des Schuldbewußtseins der Indianer oder ihrer Furcht vor den weißen Fremdlingen" oder als "Mitleid" mit den schiffbrüchigen Europäern; und "ebenso wie man den größten Teil der begangenen Gewalttaten und Ungerechtigkeiten in ihren Einzelheiten verschwieg", so berichtete man auch nicht die 'Tatsache' der 'Furcht' und des 'Schuldbewußtseins'.

Daß sich diese Situation seit einigen Jahren zu ändern beginnt, ist nicht zuletzt das Verdienst der Ethologie, insbesondere der Humanethologie, die, frei von den in der Anthropologie bestehenden Hemmnissen, in Untersuchungen des Grußverhaltens wie anderer grundlegender zwischenmenschlicher Verhaltensweisen aufzeigte, welche großen Bereiche der Empirie von Anthropologen, Linguisten und Soziologen bisher weitgehend vernachlässigt wurden. Doch über diesen wertvollen Anstoß hinaus vermag auch die Ethologie keine nutzbaren Anregungen für eine Integration der bisher weithin getrennten Untersuchungen 'religiöser' Rituale einerseits und alltäglicher Rituale andererseits zu liefern. Denn zum einen ist durch Übertragung des ethologischen Ritualisierungsbegriffs auf kulturelle Phänomene der Kulturbegriff reifiziert worden, indem hin und wieder kulturspezifische Rituale als phylogenetisch determiniert erklärt wurden (für Beispiele vgl. EIBL-EIBESFELDT 1968: 742; 1971: 210ff; zur Kritik vgl. FIRTH 1970: 207; 1972: 31 ff; LEACH 1972: 344).⁴ Zum anderen haben auch die Ethologen bisher kaum detaillierte Deskriptionen und Analysen 'religiöser' und alltäglicher Rituale in einer oder mehreren Gesellschaften vorgelegt, in die vor allem auch die sprachlichen und sozialstrukturellen Aspekte hinreichend einbezogen worden wären.

Um uns zunächst dem Problem der sakralen Sprache in 'religiösen' Rituale im Gegensatz zur vermeintlich profanen Sprache in Alltagsrituale zu nähern, müssen wir als erstes klären, was denn unter der Kategorie "rituelle Sprache" oder "rituelle Worte" verstanden wird. Dabei stellt sich heraus, daß diese Kategorie nicht undifferenziert behandelt werden kann. Denn Rituale 'religiöser' oder 'magischer' Art enthalten eine große Zahl sprachlicher Formen, die allgemein als Gebete, Gesänge, (Zauber-)Sprüche, Anreden, Segensformeln usw. bezeichnet werden. Es ist daher in Untersuchungen derartiger Rituale notwendig festzustellen, ob sie aus solchen anerkannten Kategorien sprachlicher Formen bestehen, und ihre distinktiven Merkmale aufgrund ihrer inneren Form und ihrer Sequenzierung zu analysieren (TAMBIAH 1968: 176).

Für die meisten der genannten sprachlichen Formen lassen sich ebenso Entsprechungen in Alltagsritualen finden wie etwa für bestimmte sequenzielle Anordnungen, z.B. die Iteration.

Die Kategorie des Gebets findet sich z.B. in der Begrüßung des Vaters durch den Sohn bei den *indigenas* von Saraguro (Ecuador) (vgl. Teil 2, Kap. 1.4); "se reza el 'bendito'" (man betet das 'Gesegnet'): "Bendito Dios alabado sea el Santísimo Sacramento del altar" (Gesegnet Gott, gepriesen sei das Allerheiligste Sakrament des Altars); oder "Alabado" oder "Bendito alabado" oder "Alabado sea Dios". Eine kürzere Form des "bendito" beten die Saragueros (*indigenas*) als Gruß dem katholischen Priester oder den Ordensschwestern gegenüber, wobei ebenfalls der Hut gezogen wird: "Alabado sea Jesucristo" (Gepriesen sei Jesus Christus) oder "Sea(n) alabado Jesús y María Madre" (Gepriesen sei(en) Jesus und Mutter Maria). Ein Teil der verschiedenen Formeln legt es nahe, in dem "bendito" nicht nur ein Gebet zu sehen, wie es die *indigenas* selbst tun. Denn das "alabado sea..." verweist auf den Text eines Kirchengesangs, der in Spanien bekannt war und ist, aber auch in einigen Ländern Lateinamerikas. So enthält das Wörterbuch der REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1970: 47) unter "alabado" den Eintrag:

"Motete que se canta en alabanza del Santísimo Sacramento, por lo regular al tiempo de la reserva, y comienza por las palabras a l a b a d o s e a ."

Eine ähnliche Sitte findet man noch in manchen Dörfern der Bundesrepublik Deutschland, wo die Meßdiener, aber auch ältere Leute nicht nur beim Betreten der Sakristei, sondern auch auf der Straße den katholischen Priester mit "Gelobt sei Jesus Christus" begrüßen, worauf dieser antwortet: "In Ewigkeit. Amen."

Von den *Ainu* (Japan) berichtet VAN GENNEP (1909: 46): "... , se saluer, c'est proprement accomplir un acte religieux". Zu den Hindi-Grußformeln bemerkt MEHROTRA (1975: 9), sie seien vornehmlich religiösen Charakters, "as they call upon and

praise some god or goddess for his or her mercy and blessings" (vgl. auch MEHTA 1914: 272). Dies verwundert ebensowenig wie Gebete als Grußbestandteile, da Grußformeln andererseits auch Elemente in 'religiösen' Ritualen ("Dominus vobiscum" - "et cum spiritu tuo") oder von Gebeten ("Ave Maria...") sein können.

Über die Limba in Sierra Leone schreibt FINNEGAN (1969: 540):

"Someone 'pleads' by uttering one of the standard phrases which express request, entreaty or desire for forgiveness (...), usually adding 'I am pleading with you' (yay theteke yina). Sometimes this is followed by the pleader clapping, putting a hand on the other's ankle as a sign of humility, or, in extreme cases, lying prone on the ground."

Wichtig an dieser Beobachtung FINNEGANS ist, daß das übliche Wort der Limba für "beten" ebenfalls "theteke" ist und daß die Gebetsworte und -handlungen denen ähnlich sind, die mit anderem Bitten verbunden sind; in extremen Fällen z.B. legt man sich vorneüber auf ein Grab, um den verstorbenen Vater um Vergebung zu bitten.⁵ Die Limba bitten die Ahnen um Frieden und Eintracht, und ein Vater verwendet sich bei den Toten für sein Kind auf dieselbe Art, wie er einen lebenden "chief" um etwas ersuchen würde. Bei einem Opfer gilt das "theteke" den toten Ahnen, und ein Tier wird ihnen zur Ehre getötet, genauso wie ein Geschenk eine Abbitte an eine lebende Person begleitet (FINNEGAN 1969: 541). Darüber hinaus gilt es als moralisch verwerflich, einen Bittenden nicht anzuhören oder ihm nicht stattzugeben:

"K a n u [Gott] comes to us all. Looking to K a n u - that means listening to the one who pleads." (FINNEGAN 1969: 542)

Die Kategorie der Segensformeln ist ebenfalls in den verschiedensten Alltagsritualen nachweisbar; dabei gilt für diese Kategorie wie für die vorangegangenen, daß die Anzahl wie die

Herkunft der Beispiele wahrscheinlich nicht im geringsten die tatsächliche Menge und Vielfalt der in den zahlreichen Kulturen der Welt tagtäglich praktizierten Beispiele wiedergeben können. Die äußerst dürftigen Materialien über Alltagsrituale, die bisher gesammelt wurden, sind es, die uns Beschränkungen auferlegen, und nicht der Mangel an tatsächlich praktizierten vergleichbaren Alltagsritualen in den verschiedensten Gesellschaften.

Verabschiedet sich ein *blanco* (Weißer) aus Saraguro oder aus einem der Dörfer des Cantón Saraguro von seinen Eltern, um auf eine längere Reise zu gehen, so bittet er seinen Vater um die "bendición" (Segen), kniet nieder und empfängt den Segen. Dabei spricht der Vater die Formel: "*Dios te bendiga*" (Gott möge dich segnen). Der Segen und die Segensformel ist dort also Bestandteil der Verabschiedung. Eine gewisse Entsprechung zu dieser Formel weist der in Südostbayern und in Österreich gebräuchliche volkstümliche Ausdruck "*Pfiat Gott*" bzw. "*Pfüeti Gott*" (bairisch für "Behüte dich Gott") auf, der ebenfalls eine Verabschiedungsformel darstellt (vgl. dazu WOLFF 1977: 83).

Segensformeln wie "*ijak alixer d a iknan*" ("Gloss: 'May He do good and well for you'") (YOUSSOUF/GRIMSHAW/BIRD 1976: 804) sind auch in Begrüßungen unter Tuareg (des Tamāshaq-Dialekts) enthalten. Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts wurde bei den *Masai* Ostafrikas beobachtet, daß,

"when small children salute very old men, the greybeards spit on them, saying, 'May God give you long life and grey hairs like mine!'" (FRAZER 1919: 92 f)

In der Sequenz der Begrüßungsformeln unter den *wolof* (Senegal) bestimmte IRVINE (1974: 170) die Formeln der Schlußphase als "Praising God". Diese Formeln sind wie die erste Grußformel des Grüßenden ("*Salaam alikum*") und die erste Antwort (Gegengruß) des Begrüßten ("*Malikum salaam*") in Arabisch; ihre

Übersetzung wird mit "Thanks be to God" und "Blessed be God" angegeben (IRVINE 1974: 171). Dagegen werden die Wohlbefindensformeln des Zwischenteils in Wolof gesprochen. Der Einfluß des Islams kommt also deutlich zum Ausdruck.

Eine andere Art Segensformel ist unter den *Limba* ein häufig anzutreffender Bestandteil der Dankesformeln: "'May Kanu give you a long life'" (FINNEGAN 1969: 543). Unter den *indigenas* von Saraguro ebenso wie unter den *blancos* dieser Region ist ähnlich wie unter zahlreichen Bevölkerungsgruppen Mittel- und Südamerikas (vgl. FOSTER 1972: 222) in bestimmten Situationen die Dankesformel eine Segensformel: ";*Dios se lo pague!*", der zumindest inhaltlich das in manchen deutschsprachigen Regionen verwandte "Gott vergelt's" genau entspricht.

Hinsichtlich der Sequenzierung sprachlicher Formen sind aus den bisher vorliegenden Daten nur zwei Entsprechungen zwischen sogenannten religiösen und magischen Rituale und Alltagsritualen nachweisbar. Die allgemeinere Entsprechung besteht darin, daß die Sequenz der Formeln oder der Ort einer Formel entweder strikt oder aber tendenziell festgelegt und vorgeschrieben ist. Dabei bezieht sich "tendenziell festgelegt" keineswegs nur auf manche Alltagsrituale, etwa einige der Formeln in den Begrüßungen unter den *wolof* (IRVINE 1974: 171), sondern auch auf einige 'religiöse' oder 'magische' Rituale (vgl. etwa MURRAY 1977: 213).

Die zweite Entsprechung sehen wir in der Wiederholbarkeit ein und derselben Formel, und zwar a) entweder mehrfach nacheinander oder b) mehrfach im Verlaufe derselben Situation, b₁) jeweils nach eigenen Zwischenäußerungen des Formelsprechers oder b₂) nach Zwischenäußerungen eines anderen Sprechers. Zum Falle a) gehört der Gebrauch der Dankes- und Segensformeln bei den *Limba* (FINNEGAN 1969: 543); zu a) und b) ist die Verwendung des ";*Dios se lo pague!*" unter *indigenas* und *blancos* des Gebietes von Saraguro zuzuordnen; ein Beispiel für b₂) ist die Sequenzierung der Begrüßungsformeln unter den *wolof* (IR-

VINE 1974: 171 ff) und den Tuareg (YOUSSOUF/GRIMSHAW/BIRD 1976: 804 ff).

2.2.1 Zur Notwendigkeit einer integrativen Betrachtungsweise

Die bisher angeführten Beispiele vermögen einerseits zu belegen, daß sogenannte sakrale sprachliche Formeln auch in alltäglichen Interaktionen auftreten können, die allgemein dem profanen Bereich des gesellschaftlichen Lebens zugeordnet wurden. Andererseits zeigen sie aber auch - und hier insbesondere die ethnographischen Daten über die Limba und die Saragueros -, daß für Interpretationen der Alltagsrituale die entsprechenden 'religiösen' Rituale in die Analyse einbezogen werden müssen und umgekehrt.⁶ Dies gilt für Untersuchungen der sprachlichen Formeln ebenso wie für die der non-verbalen Handlungen. Denn es sind nicht zuletzt die formalen Entsprechungen und Unterschiede zwischen den Ritualen - ungeachtet ihrer jeweiligen Klassifikation durch externe Beobachter als sakral oder profan - aus denen Formulierungen und non-verbale Handlungen zumindest einen Teil ihrer Bedeutungen für die Handelnden schöpfen.

In diesem Sinne hat auch FINNEGAN gegen die Sonderstellung argumentiert, die man religiösen rituellen Äußerungen und Handlungen häufig zugesprochen hat, indem man sie als rein "expressiv" oder "symbolisch" interpretierte (etwa BEATTIE 1964: 71 ff) oder sie gar als Akte verstand, die weder praktisch noch kommunikativ seien, obwohl sie sowohl wirkungsvoll als auch gemeinschaftlich sein könnten (etwa LANGER 1951: 49 ff). FINNEGAN vertritt demgegenüber die Position, daß z.B. Gebet und Opfer nicht auf diese Weise erklärt oder hinwegerklärt und damit als grundverschieden von alltäglichen Sprechakten verstanden zu werden brauchen; vielmehr können sie unter denselben Oberbegriff gebracht werden wie stark standardisierte und formalisierte Akte des Ankündigens, Verabschiedens oder Begrüßens, Termini mit denen die Limba auch das Gebet an die Toten zu beschreiben pflegen (FINNEGAN 1969: 550).

Die Notwendigkeit einer derart integrativen Betrachtungsweise sei ebenfalls kurz erläutert am Beispiel von Sitz- und Gehordnung unter den *indigenas* von Saraguro. In der katholischen Kirche des Ortes sitzen bzw. stehen, vom Altar her gesehen, die Männer rechts und die Frauen links, eine Ordnung, an die sich die Weißen der Region nicht gebunden fühlen. Weitere Differenzierungen läßt die gleichmäßige Anordnung des Kirchengestühls nicht zu. Nimmt man alleine dieses Datum in die Analyse auf, so fehlen Anhaltspunkte für eine Interpretation, zumal diese Ordnung auch zufällig sein könnte, so wie etwa in manchen dörflichen Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland die Männer ebenfalls rechts stehen oder sitzen, in anderen aber links, vom Altar aus betrachtet. In den Häusern der Saragueros gibt es nun stets einen Hausaltar und von dort aus gesehen sitzen die Männer ebenfalls rechts auf Bänken an einem Tisch, während Frauen und Kinder links auf Matten am Boden sitzen oder hocken. Diese allgemeine Sitzordnung gilt für alle kleineren oder größeren Feste, einschließlich der Feste des Kirchenkalenders, wofür eines der Familienmitglieder (Mann oder Frau oder beide gemeinsam) als Amtsträger (*Cargo-Inhaber*) die Organisation und die Kosten übernommen oder mitübernommen hat (vgl. dazu Teil 2, Kap. 2).

Das Alltagsritual, die Sitzordnung im Hause, führt also weitere Differenzierungen ein: neben rechts/links noch die zwischen oben und unten, und die Sitzordnung am Tisch zusätzlich die zwischen vorne und hinten, bzw. nah und fern (vom Kopfende des Tisches aus). Damit wird erkennbar, daß auch die Sitzordnung in der Kirche einem nahezu universellen Klassifikationsschema (dazu LEACH 1972: 335 ff) folgt und daß die Einteilung in rechts und links einer Statusdifferenzierung zwischen Männern und Frauen dient, die durch die Polarisierung in oben und unten nochmals verstärkt zum Ausdruck gebracht wird, wie es die Informanten zu verstehen gaben.

Im Vergleich dazu stehen die verschiedenen praktizierten Gehordnungen unter den *indigenas* von Saraguro in einem anderen

Verhältnis zueinander. Die übliche Gehordnung verlangt, daß man hintereinander geht und daß der vorderste Platz in der Reihe der Ehrenplatz ist, also der Person zusteht, der die miteinander Gehenden den größten "respeto" (Respekt) schulden. Am Schluß der Reihe geht die Person mit dem niedrigsten Status. Für die Rangfolge spielen Kriterien wie Alter, Geschlecht und das Vorhandensein oder Fehlen einer ehelichen Beziehung zwischen den mitgehenden Männern und Frauen eine Rolle. Dagegen ist in einigen Prozessionen von cargo-Inhabern auf dem Weg von der Kirche nach Hause oder umgekehrt der vorderste Platz der des Rangniedrigsten, der hinterste der des Ranghöchsten, und zwar des Cargo-Inhabers. Die Kriterien für die Folge in Prozessionen wie die Folge selbst fundieren eine Ordnung, die eine Inversion der üblichen Gehordnung darstellt (ähnlich in Maya-Ritualen; vgl. ROSALDO 1968: 526 f.). Die in Prozessionen beobachtbare symbolische Anordnung von Personen nutzt also die räumliche Dimension zur Darstellung der sozialen; dies ist ebenfalls in der alltäglichen Gehordnung der Fall. Beide Ordnungssysteme beziehen ihre Bedeutung jedoch nicht allein aus sich selbst, sondern gleichzeitig daraus, daß das eine die Inversion des anderen ist.

2.3 Grundlagen der Autorität der Sprache in Ritualen

Kehren wir nun zum Problem der Differenzierung zwischen 'sakraler' und 'profaner' Sprache zurück. - Die Rolle der Sprache in 'religiösen' oder 'magischen' Ritualen hat verschiedentlich Probleme aufgeworfen, wenn sie zu einer primären Funktion der Sprache, nämlich als Mittel der Kommunikation zwischen Personen zu dienen, in Beziehung gebracht wurde. Denn wenn Sprache dieser Funktion gerecht werden soll, dann muß sie auch für die beteiligten Personen verstehbar sein. In den genannten Ritualen nun scheint die jeweils benutzte Sprache ihrer kommunikativen Funktion nicht gerecht zu werden (dazu: TAMBIAH 1968: 179). In Weltreligionen, wie Hinduismus, Buddhismus und - bis vor einiger Zeit noch - dem Katholizismus, besteht eine bemerkenswerte Differenz zwischen der soge-

nannten religiösen und der profanen Sprache, und zwar derart, daß die 'religiöse' Sprache nur einem begrenzten Kreis unter den Teilnehmern an den Ritualen verstehbar ist und von den übrigen Teilnehmern nur bruchstückhaft oder überhaupt nicht verstanden wird.

Obwohl die Art der Autorität, die diesen 'sakralen' Sprachen zugesprochen wird, und die Bereiche ihres ausschließlichen Gebrauchs komplexe Variationen aufweisen (vgl. TAMBIAH 1968: 180), hat man versucht, dies als Besonderheit von Ritualen der Weltreligionen herauszustellen, die diese Rituale von anderen 'religiösen' oder 'magischen' Ritualen unterscheide. Aber auch diese Differenzierung hält einer genaueren Untersuchung nicht stand. Denn wie TAMBIAH zeigen konnte, erlangen rituelle Texte oder Reden im Laufe der Zeit ihre Autorität dadurch, daß sie alte Texte oder Reden in einer alten Sprache sind, und nicht dadurch, daß sie unverständlich sind; die partielle Unverstehbarkeit ist ein sekundäres Moment. Was letztlich zählt für die Gewichtigkeit der rituellen Sprache ist ihre Autorität. Stimmt dies - und die heftigen Auseinandersetzungen um die Ersetzung der lateinischen Sprache durch die jeweilige Landessprache im katholischen Gottesdienst spricht dafür -, so ist auch das Alter einer Sprache nur eines unter verschiedenen möglichen Mitteln, einer Sprache oder einer Sprechweise Autorität zu verleihen.

Was nun in Weltreligionen die Sprache der Propheten oder Verkünder oder die von einem institutionellen Nachfolger (z.B. dem Papst) eingesetzte Sprache ist, das ist in anderen Religionen oder in sogenannten magischen Ritualen die Sprache der Ahnen. Dem Unterschied zwischen geschriebener 'sakraler' Sprache und 'säkularer' Sprache in Gesellschaften mit Weltreligionen - wobei der absolut gesetzte sakrale Charakter des Lateinischen z.B. durchaus zu bezweifeln ist - entspricht der zwischen archaischer oder esoterischer Sprache der oral tradierten Formeln einerseits und der Alltagssprache der entsprechenden Gesellschaften andererseits (TAMBIAH 1968: 181 f.); dabei

kann die Verstehbarkeit der archaischen Sprache von Gesellschaft zu Gesellschaft variieren. So gibt es Fälle, in denen nicht einmal der Schamane die von ihm verwendeten Formeln versteht (siehe MURRAY 1977: 206), weil er nur die formalen Äußerungen und ihre Verwendung, nicht aber die Bedeutung oder die Interpretation der sprachlichen Zeichen gelernt hat.⁷ Dagegen verstehen die *Trobriander* durchaus große Teile der archaischen Sprache ihrer Rituale. Stärker als mit der Frage der Verstehbarkeit ist der archaische Charakter formalisierter oraler oder geschriebener Texte mit der Tatsache verknüpft, daß diese Texte durch einen besonderen Stil gekennzeichnet sind, der stark symbolische Mittel einsetzt, wie z.B. eigens geprägte Worte, bedeutungslose Worte zum Auffüllen von Lücken (vgl. VANSINA 1965; TAMBIAH 1968: 182) oder einen spezifischen Redetypus oder Gesangsstil.⁸

Die derart feststellbaren Entsprechungen zwischen Ritualen, die man hinsichtlich der Art der eingesetzten Sprache zu unterscheiden versucht hat, ließen sich fortführen bis hin zu den jeweils entwickelten Konzeptionen von der Wirksamkeit und Macht der Worte in Ritualen (dazu TAMBIAH 1968: 184). Es kann also eine breite Grundlage für Vergleiche, wie etwa von "Christian ritual with magic and primitive notions of Tabu", konstatiert werden, wie sie DOUGLAS (1973: 73) und TAMBIAH (1968) neben anderen vorgenommen haben.

Darüber hinaus läßt sich jedoch auch zeigen, daß die zuletzt diskutierten vermeintlich differenzierenden Merkmale von Sprache in Ritualen ebenso untauglich sind, 'religiöse' oder 'magische' Rituale von Alltagsritualen zu unterscheiden. So berichtet RIVIÈRE (1971: 303, 310), daß die *Trio* einen "ceremonial dialogue" als Begrüßungs- und Verabschiedungsrede verwenden, der je nach Situation und sozialer Beziehung zwischen den Teilnehmern in drei unterschiedlichen Formalitätsstufen⁹ realisiert werden kann. Alle drei Stufen sind klar von der Alltagssprache unterscheidbar wegen der Sprachgeschwindigkeit, des Rhythmus, der formalisierten Sprache und

- vor allem die dritte Stufe - wegen der Formalität der gesamten Situation. RIVIÈRE (1971: 299 f) fügt hinzu:

"The words and phrases used in these dialogues are said to be archaic. Informants claim that the words used in ceremonial dialogue were used in everyday speech by their grandfathers. Whether this is true or not it is quite observable that normally helpful informants have great difficulty in explaining the exact meaning of either words or phrases which occur in ceremonial dialogue. Thus the dialogues are not merely stylized in form but their actual content does not belong to everyday speech. There is, therefore, in ceremonial dialogue the use of an esoteric language in which meaning appears to play a secondary role."

Während die *Trio* diesen "ceremonial dialogue" als eine intraethnische Institution betrachten und praktizieren (RIVIÈRE 1971: 310), berichtet FOCK (1963: 220, 238), daß die *Waiwai* ebenso wie die *Galibi* ihnen selbst kaum verständliche Begrüßungsformeln, deren Formalisierung dem "ceremonial dialogue" der *Trio* entspricht, auch gegenüber fremden Indianern und Weißen verwenden.

In einer ähnlichen Situation wie die jüngeren Leute unter den *Trio* befinden sich ältere monolingue *indigenas* von Saraguro, wenn sie z.B. ihren Vater auf Quichua begrüßen und innerhalb dieser Begrüßung das "*Bendito*" auf Spanisch "beten". (Zum Unterschied zwischen "Quichua" und "Quechua" vgl. Teil 2, Kap. 1.2) Daß dieses "*Bendito*" in Spanisch ist, macht nicht in erster Linie den Gebetscharakter deutlich, denn gerade die älteren Leute haben noch zahlreiche Gebete und Kirchengesänge in Quichua gelernt, wie handschriftliche Aufzeichnungen mehrerer *indigenas* von solchen Texten belegen. Vielmehr dürfte auch hier die Autorität dieser sprachlichen Formel im Vordergrund stehen. Andererseits ist auch an den die Begrüßungsformel begleitenden Handlungen non-verbaler Art, wie das Abziehen des Hutes, das Niederknien und in manchen Fällen auch der Handkuß, die starke Formalität der gesamten Situation abzulesen, die ebenfalls wie bei den *Trio* und wohl in den meisten Gesellschaften von der Art der sozialen Beziehung zwischen den Interaktionspartnern abhängig ist. Schließlich gibt es auch in

Saraguro immer wieder Beispiele dafür, daß diese Begrüßungsform auch interkulturell Verwendung findet.

Eher mit den Daten über die *Saraguros* als mit denen über die *Trio*, *Waiwai* oder *Galibi* vergleichbar ist die Zusammensetzung der Begrüßungsformeln unter den *Wolof* (Senegal). Wie schon erwähnt wurde, verwenden die Wolof als erste und letzte Äußerungen in Begrüßungen arabische Formeln, wobei die Formeln der Abschlußphase den Lobpreis Gottes zum Gegenstand haben. Dagegen sind alle Formeln des Mittelteils, also die Fragen nach dem Wohlbefinden der Interaktionspartner und ihrer Verwandten, in Wolof gehalten. Bei der Begrüßung spielen der Redestil, insbesondere die paralinguistischen Elemente, und das Bewegungsverhalten der Partner eine bedeutende Rolle (vgl. IRVINE 1974: 170 ff.).

Neben derartigen Phänomenen gehören in diesen Zusammenhang auch die in zahlreichen Gesellschaften anzutreffenden "Spezialsprachen", z.B. Schwager- oder Schwiegermutter sprachen (vgl. HAVILAND 1979), spezielle Vokabularien, die das normale Lexikon insgesamt oder teilweise ersetzen in der Kommunikation zwischen Verwandten, die in einer gewissen Meidungsbeziehung zueinander stehen, oder zwischen Partnern unterschiedlichen Geschlechts oder Status (vgl. z.B. MILNER 1961).

Aber selbst Alltagsrituale, die keine verschiedenen Sprachen involvieren und deren Sprache auf den ersten Blick keine archaischen Elemente oder Merkmale erkennen lassen, erweisen sich bei genauerer Analyse als sehr verschieden von freier Alltagsrede in der entsprechenden Sprache. So enthalten sie z.B. auch archaische Elemente: Das englische "How do you do?" in Begrüßungen kann - im Unterschied zum deutschen "Wie geht's?" - keineswegs mehr als Frage verstanden werden, auf die der Sprecher eine Antwort erwarten könnte, obwohl es ursprünglich, ehe es zu einer festen Formel wurde, vielleicht tatsächlich als Frage verwendet werden konnte (vgl. JESPERSEN 1958: 18 f.). Daneben stehen Sprechrhythmus und Betonung meist

fest, so daß deren Veränderung anzeigen würde, daß die Formel keine oder nicht mehr nur eine Begrüßungsformel ist.

Da die sprachlichen Formeln in Alltagsritualen wie in anderen Ritualen kaum, wenn überhaupt, referenziell gebraucht werden und in erster Linie aufgrund ihres Vorhandenseins oder Fehlens und ihrer Form kommunikativ sind, sind vor allem sie starken Abschwächungen und Verschleifungen unterworfen, ohne daß eine Begrüßung oder Verabschiedung deswegen nicht mehr als solche erkannt und verstanden werden könnte (vgl. JESPERSEN 1959: 266 ff; FERGUSON 1976: 147). Ein Beispiel dafür ist die Veränderung vom französischen "*Adieu*" zu "*Tschö*" und "*Tschüs*"¹⁰ im Deutschen; ein Beispiel, das im übrigen auch die Leichtigkeit räumlicher Verbreitung, eine weitere Besonderheit solcher Formeln (vgl. FERGUSON 1976: 147), zu verdeutlichen vermag. Ebenso kann die frühere Verbreitung des Tränengrußes über weite Gebiete des amerikanischen Kontinents (vgl. FRIEDERICI 1907) als Beleg dafür gelten, daß auch non-verbale Handlungen aus solchen Ritualen sich relativ leicht und weithin verbreiten.¹¹

Schließlich zeichnen sich Alltagsrituale gegenüber der freien Alltagssprache noch durch eine relativ enge Verknüpfung zwischen der sprachlichen Formel und den dazugehörigen non-verbalen Handlungen aus, so daß sie sich in Alltagsritualen je nach Situation leichter und ohne erheblichen Bedeutungsverlust gegenseitig ersetzen können, was in freier Rede weit seltener praktiziert wird und gelingt. - An späterer Stelle werden wir auf die zuletzt genannten Probleme noch detaillierter einzugehen haben, als es im Argumentationszusammenhang dieses Abschnitts möglich war.

3 Integrative Ritualdefinition

In Anthropologie, Religionswissenschaften, Soziologie und Theologie sind, wie wir zeigten, bis heute Definitionen von

Ritualbegriffen vorherrschend, in denen die angegebenen Merkmale auf eine Differenzierung zwischen 'religiösen' oder 'magischen' und alltäglichen Handlungsweisen abzielen. Neben diesen - wie sie hier genannt sein sollen - exklusiven Ritualbegriffen sind - verstärkt in den letzten 15 Jahren - jedoch auch integrative Ritualbegriffe aufgestellt worden, in denen weniger religiöse oder magische Aspekte der betreffenden Handlungsformen als strukturelle oder formale Merkmale im Vordergrund stehen. Durch diese Schwerpunktverlagerung konnten die ansonsten weitgehend unbeachtet gebliebenen Formeln und formalisierten symbolischen Handlungen in alltäglichen Situationen deutlicher in den Blick gelangen und schließlich bei der Bestimmung des Ritualbegriffs mit berücksichtigt und darin einbezogen werden.

3.1 VAN GENNEP

Nach unserer Kenntnis der Literatur ist eine solche Begriffsbestimmung zum ersten Mal in der grundlegenden Arbeit von VAN GENNEP (1909) über die "Rites de Passage" vorgenommen worden. VAN GENNEP, durch seine Untersuchungen gleichzeitig als ein hervorragender Kenner europäischer Folklore ausgewiesen, unterscheidet sich hinsichtlich seines Untersuchungsatzes in drei Punkten von der frühen anthropologischen Ritualforschung:

1. VAN GENNEP befaßte sich allein mit einer bestimmten Art von Rituale, von denen er erkannt hatte, daß sie im Zusammenhang mit Übergängen von einer sozialen oder magisch-religiösen Position zu einer anderen vollzogen werden (1909: 23 f.). Territoriale Durch- oder Übergänge mit den magisch-religiösen Aspekten der Grenzüberschreitung, der Idee der Heiligkeit eines begrenzten Territoriums, dem Verbot, ein bestimmtes Territorium zu betreten, und der Vorstellung eines Streifens neutralen Bodens, der jedes Land umgibt, dienten ihm als Bezugsrahmen für die Analyse der "rites de passage" (1909: 19-23). Er betrachtete also Übergänge im territorialen Raum als

Modell für Übergänge im sozialen Raum.¹²

Das vollständige Schema der "rites de passage" schließt nach VAN GENNEP (1909: 14) theoretisch drei Ritualtypen ein: a) präliminale Rituale ("rites de séparation"), b) liminale Rituale ("rites de marge") und c) postliminale Rituale ("rites d'agrégation"). In spezifischen Beispielen sind diese drei Typen jedoch nicht immer gleich bedeutsam oder gleichermaßen elaboriert.

2. Mitbedingt durch die Analogie zu territorialen Durch- und Übergängen ist Heiligkeit als Attribut nicht absolut, sondern wird durch die Natur besonderer Situationen erst ins Spiel gebracht (1909: 16). Die Territorien auf beiden Seiten der neutralen Zone sind heilig für denjenigen, der sich in dieser Zone aufhält; ihrerseits ist diese Zone heilig für die Bewohner der anliegenden Gebiete. Wer nun von einem Territorium in ein anderes hinübergeht, so VAN GENNEP, befindet sich physisch und magisch-religiös für eine bestimmte Dauer in einer speziellen Situation: er schwankt zwischen zwei Welten. Diese Situation, die in der territorialen Analogie der neutralen Zone entspricht, nennt VAN GENNEP "marge" (1909: 24).¹³

3. VAN GENNEP untersucht Rituale hinsichtlich ihrer *Ordnung* und ihrer *Funktion*. Nach diesen Gesichtspunkten bestimmt er das "schéma" der Rituale, die er "rites de passage" nennt, ebenso wie die drei Typen von Rituale, die Elemente dieses "schéma" darstellen. Die Gesichtspunkte der Ordnung werden ebenso ausgehend vom territorialen Modell her entschieden wie die Bestimmung der Funktion der Rituale: "séparation", "marge" und "agrégation" sind Zustandsveränderungen, die nicht ohne Verwirrung und Störung des gesellschaftlichen und individuellen Lebens ablaufen, und so ist es die Funktion der diese Veränderungen begleitenden Rituale, deren gefährliche Auswirkungen zu verringern (VAN GENNEP 1909: 17); über diese allgemeine Funktion hinaus mögen jedoch manche dieser Rituale, zumal sie nicht unbedingt nur "rites de passage" darstellen, eigenen

spezifischen Zwecken dienen (1909: 15).

Dieser Ansatz ermöglichte es VAN GENNEP, den Ritualcharakter verschiedener alltäglicher Handlungen zu erkennen und sie in sein Schema einzuordnen: Begrüßungen (1909: 39, 46), Verabschiedungen (1909: 50), bestimmte Formen des Austauschs von Gaben (1909: 40 ff) und spezielle Situationen des gemeinsamen Essens, Trinkens oder Sitzens (1909: 39 f).

Da sich VAN GENNEP nur mit einer Klasse von Ritualen befaßt hat, war es auch nicht Ziel und Ergebnis seiner Untersuchungen, einen neuen umfassenden Ritualbegriff aufzustellen; er hat allerdings in seinem Untersuchungsfeld gezeigt, daß das orthodoxe Verständnis vom Ritual zu eng und gleichzeitig zu undifferenziert ist.

In der Frage der Einordnung von Begrüßungen und Verabschiedungen in das Schema der "rites de passage" vermögen wir uns allerdings nicht uneingeschränkt der von VAN GENNEP vorgeschlagenen Lösung anzuschließen. Er ordnet Begrüßungen den "rites d'agrégation" und Verabschiedungen den "rites de séparation" zu. Sollte er unter Begrüßung die gesamte Handlungssequenz einschließlich Gegengruß und non-verbale Handlungen verstanden haben, was nur einigen Andeutungen (etwa 1909: 38 f) entnommen werden kann, dann scheint uns seiner Einordnung dieser Sequenz nur eine Grobanalyse derselben zugrunde zu liegen. Denn - wie wir weiter unten noch zeigen werden - in der Begrüßungssituation wie in der Verabschiedungssituation können je nach ihrer kulturspezifischen Ausformung alle wesentlichen Elemente der drei Ritualitypen des Schemas der "rites de passage" enthalten sein.

3.2 GLUCKMAN

Aus einer kritischen Darstellung und Analyse von VAN GENNEPS "Rites de Passage" hat GLUCKMAN (1966) eine Reihe eige-

ner Begriffe entwickelt, die später z.B. in den Arbeiten von LA FONTAINE (1972: XVII) und RIVIÈRE (1971) aufgegriffen wurden. GLUCKMANS besondere Aufmerksamkeit zogen die Überlegungen VAN GENNEPS auf sich, in denen dieser die Beziehungen zwischen "rites de passage" und sozialstrukturellen Veränderungen thematisierte: Nach VAN GENNEPS Interpretationen einiger "rites de passage", so etwa des Brautraubrituals (VAN GENNEP 1909: 178), können derartige Rituale die Struktur sozialer Beziehungen und Wandlungen in diesen Beziehungen widerspiegeln (GLUCKMAN 1966: 6). So hob er eine symbolische Beziehung zwischen Bewegungen im territorialen Raum und Statusveränderungen hervor (VAN GENNEP 1909: 275) und vertrat die Auffassung, "rites de passage" könnten Rollentrennungen räumlich-symbolisch repräsentieren.

Dieser Aspekt der "rites de passage", ihre Beziehung zu Elementen und Veränderungen der Sozialstruktur, wurde nun von GLUCKMAN in den Mittelpunkt der Definitionen seiner Begriffe "Zeremonie" ("ceremony"), "Zeremoniell" ("ceremonial") und "Ritual" ("ritual") gerückt.¹⁴ GLUCKMAN definiert "Zeremonie"

"to cover any complex organization of human activity which is not specifically technical or recreational and which involves the use of modes of behaviour which are expressive of social relationships. All such modes of behaviour, conventional and stylized, are ceremonial" (1966: 22).

"Ceremonial" dient GLUCKMAN im weiteren als Oberbegriff, dem er "ceremonious" und "ritual" als Unterbegriffe zuordnet, die er dadurch differenziert sehen möchte, "that 'ritual' is distinguished by the fact that it is referred to 'mystical notions'" (ebenda). Weiterhin schreibt er den Ritualen als "relativ übertriebenen Entwicklungen von Bräuchen" die Funktion zu, soziale Rollen in den Gruppen herauszuarbeiten und zu trennen, in denen sie ansonsten verwechselt werden könnten. Hierzu formuliert er zwei zentrale Thesen:

- a) the greater the secular differentiation of role, the less the ritual; and the greater the secular differen-

- tiation, the less mystical is the ceremonial of etiquette;
- b) the greater the multiplicity of undifferentiated and overlapping roles, the more the ritual to separate them." (GLUCKMAN 1966: 34)

Mit seinem Begriff des Zeremoniells bestimmt GLUCKMAN eine weite Kategorie von Verhaltensformen, unter die sowohl solche fallen, die traditionell als Riten oder Rituale bezeichnet werden, als auch diejenigen, die wir zunächst rein deskriptiv als Alltagsrituale eingeführt haben. Entsprechend verwendet GLUCKMAN diesen Begriff auch. Durch die Einführung der beiden Unterbegriffe jedoch läßt er die alte Differenzierung zwischen Sakralem und Profanem wieder durchschlagen, so daß sich ergibt:

sakral : profan :: "ritual" : "ceremonious" :: "mystical" : "secular".

Begrüßungen in Industriegesellschaften etwa ordnet er "ceremonious", solche in Stammesgesellschaften dagegen "ritual" zu.

Zwar können gewisse Unterschiede, etwa zwischen den Begrüßungsformen bestimmter Gesellschaften, vor allem solche des Elaboriertheitsgrades, nicht übersehen werden, doch sie sollten auch nicht überschätzt werden. GLUCKMANS Differenzierung scheint uns in der Tat daher zu röhren, daß er a) die Stammesgesellschaften hinsichtlich der mystischen Komponente sozialer Beziehungen idealisiert und dabei die Stammesgesellschaften übersieht, in denen diese Komponente kaum wahrnehmbar ist;¹⁵ und b) die Industriegesellschaften, wie komplexe Gesellschaften überhaupt, hinsichtlich des mystischen Elements in Ausdrucksformen sozialer Beziehungen (dazu FIRTH 1972: 29 f; GOFFMAN 1971: 184-187) unterschätzt.

Andererseits basiert die eingeführte Differenz zwischen "ceremonious" und "ritual" einmal auf dem Merkmal "referred to 'mystical notions'" ("ritual") und zum anderen auf "pattern-variables" von PARSONS, nämlich "specificity" und "diffuseness". Wenn Rituale bei fehlender Rollendifferenzierung

("diffuseness") die Trennung verschiedener Rollen herbeiführen oder auch nur anzeigen sollen, was ist dann die Funktion des Zeremoniells bei Bestehen starker Rollendifferenzierung ("specificity"), von dem es doch bei GLUCKMAN allgemein heißt, es sei als "ceremonious" "expressive of social relationships"? Wenn GLUCKMAN allerdings meint, "ceremonious" sei von seinen formalen Merkmalen her weniger differenziert ("diffuseness") und bezüglich der sozialen Beziehungen weniger differenzierend als "ritual" ("specificity"), wozu benötigt er dann die Angabe referenzieller Bedeutung ("'mystical notions'") zur Trennung zweier Verhaltensformen? "Ceremonious" und "ritual" scheinen uns weder ihrer Funktion noch ihrer Form nach hinreichend unterschiedene Verhaltensweisen zu sein; und was die ihnen zugeschriebenen Bedeutungselemente angeht, so zweifeln wir, daß sich hinsichtlich dieser grundlegende Unterschiede empirisch nachweisen lassen.

3.3 GOFFMAN

Den wohl größten Einfluß auf die neueren Analysen sogenannter Alltagsrituale haben GOFFMANS Untersuchungen (1971) über "supportive interchanges" und "remedial interchanges" gehabt (vgl. CORSARO 1978; HARTMANN 1973; HENNE/REHBOCK 1979: 26; MACCANNELL 1972; SCHIFFRIN 1974; YOUSSEUF/GRIMSHAW/BIRD 1976). Bei der Definition seiner Begriffe stützt er sich weitgehend auf DURKHEIM (1912), in seiner Analyse beruft er sich auf die Vorgehensweisen von DURKHEIM und RADCLIFFE-BROWN (GOFFMAN 1971: 65).

Nach GOFFMAN (1971: 62) ist Ritual

"a perfunctory, conventionalized act through which an individual portrays his respect and regard for some object of ultimate value to that object of ultimate value or its stand-in".

Entscheidend für den integrativen Charakter dieser Ritual-

definition, d.h. für die Möglichkeit, darunter nicht nur 'religiöse' und 'magische' Rituale, sondern auch sogenannte Alltagsrituale zu fassen, sind die Definitionsbestandteile "Objekt von höchstem Wert" und "Stellvertreter" dieses Objekts. Implizit bleibt in GOFFMANS Text, was er unter einem "Objekt von höchstem Wert" versteht. Doch seine Anlehnung an DURKHEIM legt nahe, daß er damit übernatürliche oder göttliche Wesen oder allgemein das jeweils sozio-kulturell bestimmte Numinosum meint. "Stellvertreter" von "Objekten höchsten Werts" sind daher eindeutig die Individuen innerhalb einer Gesellschaft. Bezogen auf westliche Gesellschaften und hier vor allem die Vereinigten Staaten - worauf sich GOFFMANS Analysen beschränken -, bezeichnet GOFFMAN als "*rituals performed to stand-ins for supernatural entities*".

"brief rituals one individual performs for and to another, attesting to civility, and good will on the performer's part and to the recipient's possession of a small patrimony of sacredness" (1971: 63);

also interpersonelle Rituale.

Da sich GOFFMANS Untersuchungen nahezu ausschließlich auf die Erwachsenenwelt beschränken, also weder die interpersonellen Rituale zwischen Kindern (vgl. CORSARO 1978) noch die zwischen Kindern und Erwachsenen noch solche zwischen Fremden thematisiert, hat er übersehen oder zumindest nicht hinreichend berücksichtigt, daß "sacredness" kein absolutes Attribut von Individuen schlechthin ist, sondern - wie schon VAN GENNEG betonte - durch die Natur besonderer Situationen hervorgebracht und bestimmt wird. Wer je nach Situation wem Respekt und Ehrerbietung entgegenzubringen hat, darüber bestehen je nach Gesellschaft unterschiedliche Vorstellungen, die ihrerseits wiederum durch einzelne Individuen situationsspezifisch variiert und manipuliert werden können (vgl. FINNEGAN 1969; E. GOODY 1972; IRVINE 1974).

DURKHEIM folgend teilt GOFFMAN Rituale in zwei Klassen auf:

positive und negative Rituale. Das *negative Ritual*

"involves interdictions, avoidance, staying away. It is what we consider when we look at the preserves of the self and the right to be let alone" (GOFFMAN 1971: 62)

"Positive ritual consists of the ways in which homage can be paid through offerings of various kinds, these involving the doer coming close in some way to the recipient. The standard argument is that these positive rites affirm and support the social relationship between doer and recipient. Improper performance of positive rites is a slight; of negative rites, a violation." (1971: 63)

An diesen beiden näheren Bestimmungen des Ritualbegriffs zeigt sich nun, daß wir es zwar mit einem integrativen Ritualbegriff zu tun haben, dieser jedoch eine ungemein weite Extension aufweist. Wie auch die Breite des Untersuchungsfeldes belegt, aus dem GOFFMAN die Beispiele für seine Analysen zieht, fallen unter seinen Ritualbegriff nicht nur stark standardisierte, formalisierte und vorgeschriebene Handlungs- und Kommunikationsformen wie Begrüßungen und Verabschiedungen, sondern ebenfalls alle Arten von Fürsorglichkeiten und Gefälligkeiten eines Gastgebers, höflicher "small talk" und der gesamte Bereich der Etikette bzw. höflicher Umgangsformen. Dies scheint in erster Linie daran zu liegen, daß GOFFMAN als Bestimmungsmerkmal von "Ritual" bis auf "perfunctory" und "conventionalized" nur Bedeutungselemente anführt. Diese aber können von Gesellschaftsmitgliedern den unterschiedlichsten Äußerungen und Handlungen zugeschrieben werden. Gleichzeitig reichen aber weder die genannten formalen Merkmale noch die Bedeutungselemente aus, die Gemeinsamkeiten zwischen einem Initiationsritus und einer Begrüßung, geschweige denn einem "small talk", klar zu bestimmen.

Anders verhält es sich allerdings mit der Differenzierung zwischen positiven und negativen Rituale. Hier ist vielfach schon an der jeweiligen Reaktion des anderen auf eine unpassende Ritualausführung zu erkennen, welcher Klasse dieses Ritual angehört.

Auch GOFFMANS weitere Ausführungen zum dialogischen Charakter interpersoneller Rituale, der im Falle des positiven Rituals, in Analogie zum Gabenaustausch als Abfolge von Gabe und Gegengabe betrachtet,¹⁶ den "supportive interchange" konstituiert, enthalten keine zusätzlichen Klärungen seines Ritualbegriffs. Vielmehr werden weitere Klassen von Ritualen eingeführt: "rituals of ratification" (1971: 67), "maintenance rites" (1971: 73) und "access rituals" (1971: 79), die je nach ihrer Funktion innerhalb der Beziehung (-sgeschichte)beteiligter Individuen definiert werden.

Weit davon entfernt, die Vielzahl von Einblicken in und überzeugenden Interpretationen von alltäglichen Kommunikationsprozessen verwerfen zu wollen, halten wir doch die begrifflichen Grundlagen von GOFFMANS Analysen für unzureichend ausgearbeitet und für zu vage.

3.4 FIRTH

Schließlich ist auch RAYMOND FIRTH als einer der Autoren zu nennen, die sich sowohl mit der Deskription und Analyse von 'religiösen' oder 'magischen' Rituale (z.B. FIRTH 1967) als auch mit der Untersuchung von sogenannten Alltagsritualen (FIRTH 1970; 1972) befaßt haben. Es überrascht daher nicht, FIRTH unter den Befürwortern eines integrativen Ritualbegriffs zu finden.

FIRTH (1973: 176) definiert *Ritual* als

"a symbolic mode of communication, of 'saying something' in a formal way, not to be said in ordinary language or informal behaviour. This idea of 'not to be said' in an ordinary way means that a special character of ritual is its reserve, its apartness, its 'sacred' quality. Its 'grammar' is different from that of ordinary language. What is said in ritual may refer to individual, personal states and actions, but on the whole tends to refer to social states and interpersonal relations. This kind of statement may represent several elements in a situation."

Als solche Elemente führt er folgende Beispiele an:

- Das symbolische rituelle Verhalten mag eine Schwäche sprachlicher Aussagen anzeigen, indem Interesse, Respekt, Angst oder Verlangen in ritueller Form ausgedrückt werden, weil von derartigem angenommen wird, daß es nicht in anderer Form ausdrückbar ist.
- Ritual mag auch als ein symbolisches "understatement" der 'realen' Situation betrachtet werden.
- Das Ritual kann als eine Art symbolischer Verschleierung gesehen werden, als eine Aussage, die indirekt auf die 'Realität' anspielt, nicht indem sie sie enthüllt, sondern indem sie ihr ausweicht oder sie als etwas anderes darstellt, als sie ist.
- Die Symbolsprache mag es erlauben, Aussagen weniger hart oder verletzend, weitschweifiger oder gemäßiger durch das Befaßsein mit anderen Akten zu formulieren, als es in der Alltagssprache möglich wäre.

FIRTH ist also in erster Linie darum bemüht, Ritual als eine Kommunikationsform von der Kommunikation unter Verwendung der Alltagssprache definitorisch zu trennen. Dazu stellt er der Formalität des Rituals die Informalität der Alltagssprache gegenüber, betont die Verschiedenheit der verwendeten 'Grammatiken' und nimmt für das Ritual einen besonderen Charakter, eine 'geheiligte' Qualität an, welche ihm allein unter allen Kommunikationsformen zukommt. In einer Fußnote erläutert FIRTH sein Verständnis dieser besonderen Qualität:

"The 'sacred' in my view is not a necessary criterion in the definition of ritual, but rather a quality created as a protective device for rituals which on other grounds are regarded as of prime importance. There can be secular rituals, as there can be secular symbols, rituals varying in the degree of their sacredness." (1973: 176)

Zwar werden die "anderen Grundlagen" nicht näher bestimmt, doch ist anzunehmen, daß die besondere Gewichtigkeit der Rituale durch ihre Institutionalisierung und besondere soziale Sanktionierung zum Ausdruck gebracht wird.

Neben diesen formalen Kriterien verwendet FIRTH die jeweils kommunizierten oder kommunizierbaren Inhalte zur Differenzierung von Ritual und "ordinary language". Betrachtet man die dazu angeführten Beispiele, so scheint es, daß Rituale vor allem als Mittel der kommunikativen Bewältigung, Beherrschung und Strukturierung solcher Situationen gekennzeichnet sein sollen, in denen individuelle oder soziale Emotionalität, Gegensätze oder Konflikte auszubrechen drohen, welche die Bewältigung dieser Situationen in gesellschaftlich erwünschter Form gefährden.

Wie anderen Hinweisen von FIRTH zu entnehmen ist, umfassen die rituellen Symbole Handlungen sowohl non-verbaler als auch verbaler Art (1973: 65; 169), und die Symbole des Rituals gehören neben denen des Mythos und denen der Sozialstruktur zum "symbolism of collectivity" (1973: 176), also zum "öffentlichen Symbolismus" im Gegensatz zum individuellen oder "privaten" (ebenda).

Etwas deutlicher wird der Ritualbegriff bei FIRTH dort, wo er sich mit der Frage befaßt, ob Grüßen und Verabschieden als symbolische Handlungen mit dem Begriff "Ritual" belegt werden können:

"If by ritual is meant symbolic action in relation to sacred objects, the term is often inappropriate for the actions when people meet or part. But in a broader sense it is relevant since the actions are commonly formal, institutionalized, and credited with moral, sometimes almost mystical value. They are communicative, but the information they convey refers to the control or regularization of a social situation rather than to some descriptive fact." (FIRTH 1973: 301)¹⁷

Zwar sind die Merkmale des Rituals hiermit nun klarer bestimmt - bis auf die besondere 'Grammatik' des Rituals; doch das Kriterium des Kommunikationsinhalts hat sich leicht verändert durch die sicherlich treffende Hinzufügung, die mitgeteilte Information sei kaum deskriptiv, und durch die weitgehende Unterschlagung des Maskencharakters des Rituals, der ein Resul-

tat der formalen und inhaltlichen Kriterien ist.

Im gleichen Text führt FIRTH einige Seiten später in einer Zusammenfassung eine weitere, wiederum etwas veränderte Definition an:

"In a broad sense greeting and parting behaviour may be termed ritual since it follows patterned routines; it is a system of signs that convey other than overt messages; it is sanctioned by strong expressions of moral approval; and it has adaptive value in facilitating social relations." (FIRTH 1972: 29 f)¹⁸

Gegenüber der ersten Definition geht in der zweiten und der dritten der Aspekt der besonderen Kommunikationsform verloren, in der Aussagen gemacht werden können, die mittels der AlltagsSprache oder informellen Verhaltens nicht kommunizierbar sind, und die durch eine besondere 'Grammatik' ausgezeichnet ist. Das Merkmal, das wir Maskierung der Emotionalität nennen möchten, mag implizit in die zweite Definition eingegangen sein (als Kontrolle einer sozialen Situation). Ob es auch durch das Kriterium des "adaptive value" abgedeckt ist, bleibt wegen fehlender Erläuterungen dieses Kriteriums offen. Die zweite Definition enthält mit "institutionalized" und der schon erwähnten Ergänzung des inhaltlichen Merkmals wichtige Erweiterungen gegenüber der ersten Definition, die aber in der dritten nicht mehr vollkommen erhalten geblieben sind.

Als Ergebnis sei aus diesem Vergleich festgehalten, daß keine der drei Definitionen von FIRTH alleine befriedigen kann, daß alle drei zusammen genommen jedoch die wesentlichsten Merkmale eines Ritualbegriffs enthalten, unter den sowohl die als religiös oder magisch bezeichneten Rituale als auch 'Alltagsrituale' von der Art der Begrüßung, der Verabschiedung und des miteinander Gehens oder Sitzens fallen. Und es läßt sich hier schon ersehen, daß weder Einengungen und weitere Differenzierungen eines solchen Begriffs notwendig oder unbedingt erstrebenswert sind, wie wir sie bei GLUCKMAN antrafen, noch

die Differenzierungskraft zu gering ist, um einige der Verhaltensweisen auszgrenzen, die nach GOFFMAN noch als Rituale zu betrachten wären.

4 Ritualisierte Kommunikation

4.1 Interne und externe Determination von Kommunikationsprozessen

In verschiedensten Ritualdefinitionen ist immer wieder dem Unterschied zwischen alltäglicher Kommunikation und der Kommunikation in oder mittels Ritualen eine gewisse Bedeutung beigemessen worden. Sprache und Handlungen non-verbaler Art in Ritualen sind als "sakral", "archaisch" oder "expressiv" charakterisiert worden, oder sie galten als "konventionalisiert" oder "standardisiert"; gleichzeitig wurden dem Ritual als Kommunikationsform von anderen Autoren (z.B. FIRTH 1973: 176) eine besondere 'Grammatik' und spezielle kommunikative Möglichkeiten zugesprochen, die es ebenso wie die anderen Merkmale von alltäglicher Kommunikation unterscheiden sollen. Wir wollen nun diese Unterschiede untersuchen und begrifflich näher bestimmen.

Es erscheint sinnvoll, zunächst von der allgemeinsten, gleichzeitig in der Erfahrung der Individuen konkretesten und wohl auch weitaus am häufigsten realisierten alltäglichen Kommunikationsform auszugehen: der *dialogförmigen Kommunikation*. Diese kann allgemein bestimmt werden als Prozeß wechselseitigen verbalen oder non-verbalen Kundgebens zwischen wenigstens zwei Individuen. Die Wechselseitigkeit des Kundgebens sei UNGEHEUER (1974: 4) folgend durch drei Merkmale bestimmt:¹⁹

- "a) die äußerliche Möglichkeit des Rollenwechsels von Hörer zu Sprecher und umgekehrt für die beteiligten Kommunikationspartner,
- b) die Möglichkeit des Wechsels von Themeninitiierung und Themenakzeptierung (d.h. auch: prinzipiell die Möglichkeit, dialogische Kommunikation zu beginnen),

- c) die grundsätzliche Möglichkeit, daß jeder, der im Gespräch spricht, von den übrigen Partnern nach einer Rechtfertigung dessen, was er gesagt hat, befragt werden kann."

Dialogförmige Kommunikation kann durch folgende Feststellung charakterisiert werden:

- Kommunikation stellt eine Gemeinschaftshandlung²⁰ mit dem Ziel der Verständigung dar.
- Einzelne kommunikative Handlungen oder die jeweilige Kommunikation als gesamter Prozeß sind bezogen auf aus übergeordneten Gemeinschaftshandlungen gesetzte Zwecke.

Einerseits stehen für die interne Organisation der Kommunikation und für die Berücksichtigung der genannten Merkmale Instrumente (Frage, Antwort, Paraphrase, Sprecherwechsel etc.) und Regeln für den Einsatz dieser Instrumente zur Verfügung (Kommunikationsregeln). Im (idealtypischen) Fall der "kruzialen Kommunikation" (UNGEHEUER 1978: 14), einem Kommunikationsprozeß im engeren Sinne, bei dem es, wie z.B. in bestimmten wissenschaftlichen Kommunikationen, allein um das Erreichen gegenseitiger Verständigung geht und keinerlei Zwecke verfolgt werden, die aus übergeordneten Sozialhandlungen gesetzt sind, ist der Prozeß der Verständigung ganz auf die kommunikativen Akte selbst abgestimmt und beschränkt. Eine derartige Kommunikation ist vollständig bestimmt durch das Ziel der Verständigung, die verwendbaren und verfügbaren Instrumente und die Kommunikationsregeln; auf sie treffen die oben angeführten Merkmale und Feststellungen zu. Diese Art von Kommunikation ist intern determiniert. Kruziale Kommunikation – in reiner Form möglicherweise unrealisierbar – ist nun prinzipiell fallibel, da der Erfolgskontrolle nur neue Akte kruzialer Kommunikation dienen können, so daß stets ein Rest an Ungewißheit darin verbleiben muß, ob tatsächlich Verständigung erreicht worden ist (vgl. UNGEHEUER 1978: 14).

Andererseits wirken sich die aus übergeordneten Gemeinschaftshandlungen hergeleiteten Zwecke der Kommunikation

wie die dadurch z.T. mitbedingten individuellen Dispositionen (*situative und sozialstrukturelle Merkmale*) als externe (oder: *extrakommunikative*) Determinanten auf die Kommunikationsprozesse aus; sie können die genannten Merkmale einschränken oder aufheben und an ihrer Stelle andere ermöglichen oder gar verlangen. Ob in einem solchen Falle das Kommunikationsziel, Verständigung, erreicht worden ist, wird retrospektiv aus dem Erreichen oder Verfehlten des Kommunikationszwecks, einer äußeren und damit erfahrbaren und beobachtbaren Handlung oder einem äußeren Produkt, erschlossen (vgl. UNGEHEUER 1978: 13).

Sowohl in der Verwendung spezifischer Strategien des Einsatzes kommunikativer Mittel unter spezifischer Bezugnahme auf die Kommunikationsregeln als auch in Art, Stärke und Auswirkung externer Determinanten finden kulturspezifische Regeln für dialogförmige Kommunikation ihren Ausdruck.²¹

Nun ist aus den vorangegangenen Kapiteln schon ersichtlich, daß Kommunikation in oder vermittels Ritualen nicht unter die Kategorie kruzialer Kommunikation fällt. Denn in Ritualen ist der Rollenwechsel vom Sprecher zum Hörer und umgekehrt ebenso wenig in die freie Entscheidung der Teilnehmer gegeben oder von diesen aushandelbar wie der Wechsel vom aktiven zum 'passiven' Teilnehmer. In Ritualen ist festgelegt, wer, wann, wo, (und häufig auch) welches Thema wie initiieren darf oder gar muß, wie auch, wem, wann, wo die Rolle des Akzeptanten zu kommt. Die Möglichkeit, andere nach Rechtfertigungen für das, was sie gesagt oder getan haben, zu befragen, liegt außerhalb des rituellen Bereichs und ergibt sich erst als mögliches Kommunikationsthema, wenn jemand gegen die Regeln sozial akzeptierter Ritualdurchführung verstößt.

Rituale repräsentieren also eine stark extern determinierte Kommunikationsform. Sie bilden eine Klasse innerhalb der verschiedenen Formen institutionalisierter Kommunikation.

Was soll nun unter institutionalisierter Kommunikation verstanden werden?²² Zur Konstitution dieses Begriffs sei als erstes festgelegt, daß jede konkrete, aktuale *Handlung* - also auch jede Kommunikationshandlung - einen *Handlungsplan* erfüllt, nach einem Plan ausgeführt wird oder ist. Jeder Handlungsplan stellt die *Lösung einer praktischen Problemstellung* dar. Das Problemstellen wie auch das Finden von Lösungen sind Resultate "innerer Handlungen" (UNGEHEUER 1972). Ein *praktisches Problem* entsteht, wenn ein Ziel ins Auge gefaßt wird, das handelnd erreicht werden soll, und gleichzeitig die Absicht besteht, einen Weg zur Erreichung dieses Ziels zu suchen. Die Lösung des Problems ist der herausgefundene Weg als Handlungsplan; dieser ist erfüllt, wenn die ihm folgende aktuale Handlung das Ziel erreicht.

Der Plan, den ein Mensch hat, ist in gewissem Sinne schon eine Verwirklichung dieses Plans, und zwar insofern,

"als dieser Mensch den Plan nun hat und unter Bedingungen auch wirksam werden läßt dadurch, daß er nach diesem Plan handelt" (UNGEHEUER/SCHMITZ 1978: 23 f.).

Ist ihm bewußt, daß er diesen Plan hat, so

"ist der Plan als mentales oder kognitives Objekt gegeben und in Existenz gesetzt" (p. 24).

Daneben lassen sich zwei weitere Existenzweisen von Plänen bestimmen: Muß ein Handlungsplan mehr als einer Person bekannt sein, um erfolgreich ausgeführt zu werden oder um Kooperation sicherzustellen, so muß er mündlich oder schriftlich kommuniziert, vereinbart oder festgelegt werden. Der Plan ist dann diesen Personen als mentales Objekt gegeben. Wird er außerdem von einer gesellschaftlichen Gruppe oder Instanz, die die Macht dazu hat, für verbindlich erklärt oder gehalten, "dann ist er zusätzlich sanktioniert: er ist soziales Objekt" (p.24).

Pläne, sofern sie als kognitive Objekte - individuell - ge-

geben sind, können ebenso wie überindividuell verbindliche einmal oder mehrfach aktualiter vollzogen werden. Enthält aber ein Plan als Lösung einer Problemstellung das Moment permanenter Erfüllung, so "muß der Handlungsplan zu einer organisatorischen Existenz weitergegeben werden" (p. 24). Der Plan wird als Plan in Gestalt von Behörden, Banken, Kirchen (bis hin zu deren Gebäuden und materiellen Ausstattungen) verwirklicht: er ist *organisiertes und organisatorisches Objekt*.

Der Plan als organisatorisches Objekt ist dann soziales Objekt und als soziales zugleich auch mentales Objekt. Handlungspläne als organisatorische oder soziale Objekte sind Institutionen; Handlungspläne als mentale Objekte sind nur insoweit Institutionen als sie zugleich auch als soziale oder organisatorische Objekte gegeben sind.²³

Das Ritual, ein Komplex aus Worten und nicht-sprachlichen Handlungen - einschließlich der Manipulation von Objekten - (vgl. TAMBIAH 1968: 184), als Institution seiner konkreten, aktuellen Durchführung ist danach zumindest ein *sozialer Handlungsplan*. Jede tatsächliche Durchführung dieses Rituals ist ein Vollzug des als soziales Objekt existierenden Handlungsplans. Beginn und Ende des rituellen Handlungsverlaufs sind jeweils eindeutig festgelegt. Der jeweilige Handlungsplan sieht stets mehrmaligen Vollzug vor.

Wenn auch nicht in allen Ritualen die Inhalte verbaler und nonverbaler Handlungen nur Inhalte von Verständigungshandlungen sind, sondern auch etwa "praktisch wirksame Moralkategorien", so ist doch Kommunikation für die Durchführung aller Rituale und für ihre Wirksamkeit unabdingbar. Der Realisierung des gesamten Rituals liegt eine *einige komplexe Kommunikationshandlung* zugrunde (UNGEHEUER/SCHMITZ 1978: 25 f.).

Hinsichtlich dieser Kommunikationshandlung ist das Ritual als Institution ein wesentlicher Teil der Kommunikationssituat-

tion. Die daher rührenden situativen Kommunikationsbedingungen sind so strikt und der sozialen Kontrolle derart weitgehend unterworfen, daß die möglichen kommunikativen Verhaltensweisen der an einer Ritualdurchführung beteiligten Personen außerordentlich stark eingeschränkt werden. Daraus resultiert ein *institutionalisierte Kommunikationsablauf*, der, wie in allen anderen Fällen institutionalisierte Kommunikation, dadurch gekennzeichnet ist, daß eine Institution (im eingeführten Sinne) zu den situativen Bedingungen des Kommunikationsprozesses gehört.

Weiter dem Theorieentwurf UNGEHEUERS folgend können die 'Rollen' der an institutionalisierte Kommunikation teilnehmenden Personen durch die für sie vorgesehenen Stellen im Handlungsplan beschrieben werden. Bei der Problemstellung, in der die Institution als Lösung ebenso wie die konkrete Handlung als Vollzug des Planes qua Institution verankert sind, handelt es sich um eine soziale Problemstellung, an deren Lösung wenigstens zwei Personen beteiligt sind. Entsprechend ist das Gesamtproblem aufgeteilt; die Teilprobleme sind an die Handlungspartner delegiert und mit Handlungsanweisungen bzw. -plänen versehen. Der Interaktionszusammenhang zwischen Partialproblemen ist zusammen mit den Handlungsplänen für ihre Lösungen festgelegt. Die 'Rollen' in der Gesamthandlung einer Ritualausführung sind demnach "*gesetzte Partialprobleme mit beschriebenen Lösungsbedingungen*" (p. 27).

Pläne können auf unterschiedliche Elemente des Handelns bezogen und verschieden detailliert ausgearbeitet sein. Die verschiedenen Formen institutionalisierte Kommunikation (schulischer Unterricht, therapeutisches Gespräch, polizeiliche Vernehmung, Gerichtsverhandlung, Ritualausführung) unterscheiden sich daher ebenfalls vor allem in zwei Punkten: a) dem Gegenstand des jeweiligen Plans qua Institution (Beginn und Ende der Handlung, Art der Beteiligung oder der räumlichen Anordnung der Handelnden, geforderte Sprache oder Sprechweise, alternative Handlungsformen etc.); b) dem Detailliertheitsgrad

der im jeweiligen Plan enthaltenen Bestimmungen hinsichtlich bestimmter Gegenstände des Plans (so können das Thema eines Kommunikationsprozesses vage oder sehr streng, ein bestimmtes Sprachniveau, aber auch die Sprechweise oder gar die einzelnen Worte bestimmt sein). Von beiden Punkten abhängig ist der Grad der *Institutionalisierung* bzw. das Ausmaß der externen Determination der Kommunikation.

Im höchsten Grade institutionalisiert sind Ritualausführungen. Pläne für Ritualvollzüge sind Pläne für symbolische Handlungen; sie beziehen alle Handlungsphasen, -aspekte und -träger ein und sind hinsichtlich der in ihnen enthaltenen Bestimmungen äußerst detailliert und streng gefaßt. Selbst stets mögliche, aber zahlenmäßig sehr geringe Variationen oder Alternativen der Ausführung sind bestimmt und als solche detailliert vorgegeben: Ist qua Plan die Möglichkeit vorgesehen, daß ein Ritual zu unterschiedlichen Zeiten an verschiedenen Orten von verschiedenen Kategorien von Gesellschaftsmitgliedern realisiert werden kann, so enthält der Plan für solche Fälle zumindest detaillierte Teilpläne als Vorgaben an genau die Kategorien von Gesellschaftsmitgliedern für die Realisierung der ihnen obliegenden Handlungen zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten.

Damit sind nun die weiter oben gegebenen Bestimmungen des Rituals und seiner Realisierung weiter einzuengen:

- a) Die Realisierung des Gesamtrituals ist eine einzige komplexe und konkrete rituelle Kommunikationshandlung;
- b) das Ritual als Plan und Institution setzt nicht nur besondere Bedingungen für die Kommunikation und die Lösung von Partialproblemen, sondern schreibt die einzelnen zu realisierenden Kommunikationshandlungen und ihre möglichen Alternativen und damit die als Problemlösungen geltenden Handlungen selbst vor.²⁴

Die Realisierung von rituellen Kommunikationshandlungen ist daher als durch eine Institution nahezu vollständig extern de-

terminiert zu betrachten. Demgegenüber ist ihre interne Determination der Konstruktion eines Rituals als Plan und Institution vorgelagert. Sie ist nur "nahezu vollständig extern determiniert", da jeder Ritualverwirklichung Einschätzungen und Entscheidungen der handelnden Individuen vorausgehen müssen, die die jeweils konkrete Interpretation des Rituals als Plan unter Bezugnahme auf andere variable situative Handlungsbedingungen betreffen (wie z.B.: Witterung; räumliche Distanz zwischen den Handelnden; physische oder psychische Zustände der Handelnden; spezifische individuelle oder soziale Zwecke, die aktuell mit dem Ritualvollzug erreicht werden sollen; etc.).

Auch die Konstruktion von non-verbalen und sprachlichen Handlungen ist intern determiniert, bevor sie - häufig aus dem relativ freien und kreativen Bereich alltäglicher Interaktionen - als Elemente eines Rituals übernommen und dort als Handlungen standardisiert und als Formeln fixiert werden. Innerhalb dieses neuen Kontextes und in ihrer Realisierung als Bestandteile eines Rituals ist es, wo die nicht-sprachlichen Handlungen und die dabei verwendeten Objekte zu Zeichen oder zu Zeichen mit veränderten Bedeutungen werden (vgl. auch CALLAN 1970: 80 f); dort werden die sprachlichen Formulierungen zu Formeln, die dabei weitgehend ihre 'wörtliche' Bedeutung verlieren (vgl. E. GOODY 1972: 47 f; MEHROTRA 1975: 3) und statt dessen als unanalysierte Ganzheiten formaler Art zu Zeichen mit eigener Bedeutung werden. Im Verlaufe solcher Veränderungen und mit zunehmender Institutionalisierung verliert Kommunikation, die auf die Verwendung derartiger Zeichen und vorgegebener Verknüpfungsregeln gemäß Plänen eingeschränkt wird (dazu auch RAPPAPORT 1974: 46), die Flexibilität, die es ansonsten erlaubt, individuelle Mitteilungen zu machen: daher resultiert eine ritualisierte Kommunikation.

Zwar kann der Grad der Ritualisierung der Kommunikation unterschiedlich sein, doch immer wenn die weiter oben genannten Bedingungen erfüllt sind, handelt es sich bei dem jeweils realisierten Kommunikationsprozeß um einen Ritualvollzug. Dieser

ist aus kommunikativer Sicht ritualisierte Kommunikation, aus institutioneller Sicht aber Ritual.

4.2 Einige formale Merkmale der Mittel ritualisierter Kommunikation

Im folgenden seien einige Besonderheiten der Mittel, die in ritualisierter Kommunikation eingesetzt werden, und die sich daraus ergebenden Konsequenzen dargestellt. Sie fügen sich problemlos ein in den bis hierhin dargestellten Theorieentwurf, der im übrigen durchaus in Einklang steht mit den Auffassungen anderer Autoren, die es jedoch zum Teil vermieden, konsequenterweise auch einige alltägliche Handlungen, wie etwa Begrüßungen oder Verabschiedungen, als Rituale zu verstehen.

So definiert etwa M. DOUGLAS (1973: 54):

"Ritual is generally highly coded. Its units are organized to standard types in advance of use. Lexically its meanings are local and particular. Syntactically it is available to all members of the community. The syntax is rigid, it offers a small range of alternative forms."

Den Elementen dieser Definition entsprechen unsere Ausführungen sowohl wie die von TURNER (1969: 8, 12) bis in Details. An anderer Stelle stellt TURNER (1966: 521) den Merkmalen ritualisierten Verhaltens: "'stereotyped'", "'regular'", "'periodic'", "'repetitive'", "'patterned'" etc. diejenigen nicht-ritualisierten Verhaltens: "'flexible'", "'plastic'", "'labile'" etc. gegenüber. Von besonderer Bedeutung erscheint uns hier der Gegensatz zwischen stereotypisiertem und flexiblem Verhalten im Zusammenhang mit dem zweiten Satz der Definition von DOUGLAS. Denn es ist sinnvoll, wie LYONS (1969: 139; ähnlich JESPERSEN 1958: 19) davon auszugehen, daß wahrscheinlich die meisten von einheimischen Sprechern produzierten Sätze solche sind, die sie nicht schon zuvor von anderen Sprechern gehört haben. Diesem Resultat der Flexibilität und Kreativität nicht-ritualisierten Verhaltens stehen die sozial vorgeschriebenen,

"utterances of a 'ritualistic' character" (LYONS 1969: 416) gegenüber. Diese sind tendenziell 'vorgefertigt', "'locutions toutes faites'" (DE SAUSSURE, zit. nach LYONS 1969: 177), d.h. sie werden von einheimischen Sprechern als unanalysierte Ganzheiten gelernt und keineswegs bei jeder Verwendungsgelegenheit neu konstruiert (LYONS 1969: 416).²⁵

In der Tat nehmen zumindest einige der Formeln und Handlungen, die Mittel ritualisierter Kommunikation darstellen, eine Sonderstellung im Prozeß des Spracherwerbs bei Kindern ein. GLEASON/WEINTRAUB (1976) fanden z.B. heraus, daß "ritualized routines" wie "Bye Bye" oder "Thank you" im Unterschied zur übrigen Sprache erworben werden, indem sie explizit von den Eltern gelehrt werden. Diese spornen zur Verwendung dieser Formeln durch Markierungen an wie "Sage..." und "Wie sagt man?", und sie fragen nach einem entsprechenden Ereignis "Was hast du gesagt?" oder "Was sagst du?". Die Verabschiedungsformel, die im englischen Sprachraum die erste zu lernende "ritualisierte Routine" darstellt, wird oft schon dann durch "Sage..." markiert, wenn das Kind noch zu klein ist, um sprechen zu können, und nur erwartet wird, daß es seine Faust öffnet und schließt als einfachste Winkbewegung.²⁶ Entsprechendes berichtet auch L. MAIR (vgl. FIRTH 1972: 33) von den *Ganda*, und sie fügt hinzu, daß die einzigen Situationen, in denen sie Eltern ihre Kinder schlagen sah, solche waren, in denen die Kinder sich weigerten, sich in der geforderten Weise zu verhalten, oder in denen die Kinder die Formeln nicht korrekt äußerten. Dagegen gehören Grüßen und Verabschieden in zumindest zwei nordamerikanischen Indianergruppen nicht zu den ersten zu lernenden Handlungen sprachlicher oder non-verbaler Art: "'They are not really there to learn.'" (HYMES, nach YOUSSEOUF/GRIMSHAW/BIRD 1976: 817)

Beim Lehren dieser "ritualisierten Routinen", das in ähnlicher Weise auch in deutschen Familien zu beobachten ist, geht es - so GLEASON/WEINTRAUB - in erster Linie um deren korrekte Realisierung, um "sozialen Gebrauch" sprachlicher Formeln, und

es wird kaum Betonung auf kognitive Faktoren gelegt. Ganz im Gegensatz zum Lehren des referenziellen Sprachgebrauchs, aber ähnlich wie beim Lehren und Erlernen noch stärker "ritualisierter Routinen" - etwa Initiationsriten (vgl. RICHARDS 1956) - stellt sich das konzeptuelle Verstehen der Wort- und Handlungsbedeutungen hier erst später ein.

CORSARO (1978) hat aufgrund eigener empirischer Untersuchungen die Thesen von GLEASON/WEINTRAUB z.T. ergänzt, z.T. aber auch revidiert. Vor allem für das Erlernen und Bewußtwerden der Funktionen sogenannter "access rituals" (wie etwa Begrüßungen) sind die von drei- und vierjährigen amerikanischen Kindern praktizierten "Zugangsstrategien", die sich noch stark von den "Zugangsritualen" Erwachsener unterscheiden, von erheblicher Bedeutung (CORSARO 1978: 2 f). Denn in der Verwendung dieser Strategien erfahren die Kinder, daß der Zugang zu den Aktivitäten Gleichaltriger ein "zerbrechlicher Prozeß" ist, innerhalb dessen sie auf offene Zurückweisung gefaßt sein müssen (1978: 9). Andererseits hat das Lehren von "Zugangsritualen" durch die Eltern unter Umständen ebenso viel mit den Ritualrealisierungen der Erwachsenen zu tun wie mit bewußten Lehrversuchen. Denn so wie von den Erwachsenen, die nicht Eltern der entsprechenden Kinder sind, erwartet wird, daß sie auf den Vollzug von "Zugangsritualen" durch die Kinder verzichten, so wird von den Eltern oder Erziehern der Kinder, falls sie anwesend sind, erwartet, daß sie entweder das "Zugangsritual" selbst praktizieren für die Kinder oder aber die Kinder dazu auffordern, es zu vollziehen (CORSARO 1978: 29). Anders aber verhält es sich mit sogenannten "Rückzugsritualen" (wie etwa Verabschiedungen), für die kleine Kinder nur sehr wenige äquivalente Strategien praktizieren. Solche Rituale werden auch nach CORSAROS Ergebnissen (1978: 18 f) offensichtlich in der von GLEASON/WEINTRAUB (1976) beschriebenen Weise von Kindern erlernt.

Erlernt werden von Kindern in diesem Prozeß jedoch offensichtlich nicht nur die jeweilige Formel als eine Sequenz be-

stimmter Worte und die spezifische Situationsgebundenheit, sondern in vielen Fällen auch die vorgeschriebenen paralinguistischen Besonderheiten ihrer Realisierung (Intonation, Betonung, Rhythmus, Fehlen von Pausen zwischen den Worten etc.) und die Handhabung der Formel als eine Einheit mit einer Bedeutung, die sehr verschieden sein kann von der ihrer einzelnen Worte (JESPERSEN 1958: 18 f) oder der 'wörtlichen' Bedeutung der gesamten Äußerung.

Syntaktisch sind Formeln, die in ritualisierter Kommunikation Verwendung finden, häufig konstruiert nach einem archaischen Typ, nach dem in der jeweiligen Gegenwartssprache nur noch Formeln dieses Inhalts, nicht aber andere akzeptable Sätze gebildet werden können (JESPERSEN 1958: 20). Ein Beispiel ist "Long live the King!"

Da verbale wie non-verbale Mittel ritualisierter Kommunikation selten, wenn überhaupt, referenziell verwendet werden, da meist nur wichtig ist, ob sie bei angemessener Gelegenheit realisiert werden oder nicht und da die Situationen ihrer Verwendung relativ gleichförmig sind, können sie auch gemurmelt, unartikuliert oder (als non-verbale Handlungen) lediglich andeutungsweise hervorgebracht werden, ohne ihren Wert als Elemente eines Ritualvollzugs zu verlieren (vgl. FERGUSON 1976: 147; FIRTH 1972: 15; JESPERSEN 1959: 266 ff).²⁷ Dieser Sachverhalt und keineswegs die Häufigkeit der Verwendung dieser Mittel ist es, wie die vergleichende Untersuchung JESPERSENS zeigte, der extreme Abschwächungen derartiger Handlungen erlaubt. Die Handbewegung zum Hut hin ist ebenso wie das Tippen an die Hutkrempe aus der jeweiligen Situation heraus hinreichend als Begrüßung erkennbar. Ebenso ist das Kopfnicken als "the last trace of the prostration" (SPENCER 1879: 119) anzusehen. In den Hindi-Begrüßungen z.B. geht die Reihe der Abschwächungen von a) Fußfall über b) Verbeugung zu den Füßen des Gegrüßten, c) Bewegung der Hand zum Boden und wieder hinauf zur Stirn des Grüßenden und d) mehr oder weniger tiefe Verbeugung des Oberkörpers hin zu e) Kopfnicken (vgl. MEHROTRA

1975: 32; ähnliches bei MODI 1914: 172 ff.).

Ein Sonderfall von Abschwächung liegt dann vor, wenn z.B. eine *Wohlbefindensformel* anstelle einer Begrüßungsformel verwendet wird. In zahlreichen Gesellschaften weisen die Wohlbefindensformeln (Fragen nach dem Befinden des Interaktionspartners, seiner Verwandten, Bekannten etc.) und die inhaltlich auf sie abgestimmten Antworten einen deutlich geringeren Ritualisierungsgrad auf als die ihnen in der Regel vorangehenden Begrüßungsformeln oder -handlungen: ihr Auftreten ist dann optional und setzt meist Bekanntheit des Gesprächspartners und eine gewisse Zeitspanne seit der letzten Begegnung voraus; die Menge der Formeln, aus der ausgewählt werden kann, ist erheblich größer als die der möglichen Begrüßungsformeln; die Formeln sind deutlich kontextsensitiver, inhaltsorientierter und durchlässiger für Emotionen als Begrüßungsformeln. Dennoch können sie vor allem in weniger formalisierten Situationen an die Stelle von Begrüßungsformeln treten und diese implizieren, weil ihr Auftreten in anderen Situationen die Begrüßungsformeln als geäußert voraussetzt. Die Gesamtsequenz von Begrüßungs- und Wohlbefindensformeln wird also verkürzt und letztere kommt nun eine Doppelfunktion zu: sie stehen für die Begrüßungsformeln und gleichzeitig für die zweite Phase der Sequenz. Auf diese Weise wird der Ritualisierungsgrad der Begrüßung stark verringert; ähnliches liegt bei Verabschiedungen in Form von Wünschen für das Wohlbefinden des Partners vor. Gleichzeitig lassen sich durch einen solchen Ersetzungsprozeß jedoch auch Entstehungen von stark ritualisierten Formeln wie "How do you do?" und die Herausbildung individueller Besonderheiten verstehen (z.B. die Verwendung von "*Cómo está?*" (etwa: Wie geht es Ihnen?), begleitet vom Ziehen des Hutes, in jeder Begrüßungssituation durch einen älteren Weißen in Saraguro).

Haben sich solche Abschwächungen jedoch erst einmal als gebräuchlich eingestellt, so gewinnt die elaborierte und deutlich artikulierte Handlungsform, von der sich die abgeschwächten Formen herleiten, eine neue Bedeutung.²⁸ Ihre Realisierung

zeugt nun – um bei dem Beispiel des Hutziehens zu verbleiben – u.U. von besonderer Ehrerbietung. Aus diesem Grunde muß GOFFMANS (1971: 84 f, 89 f) Konzept der "attenuation rule", mit dem er beobachtbare Variationen des Elaboriertheitgrades von Begrüßungen etwa zu erklären versucht, als irreführend betrachtet werden. Denn dieses Konzept impliziert, wie FERGUSON (1976: 144 f) bemerkt hat, eine Norm voll elaborierter Formen und verschiedene Arten der Verkürzung in Abhängigkeit von bestimmten Bedingungen. Sinnvoller erscheint es, von gebräuchlichen Formen als Norm auszugehen und zu untersuchen, unter welchen situativen Bedingungen Elaborierungen oder Reduzierungen dieser Formen vorkommen.

Neben den bisher erwähnten Merkmalen, die den einzelnen Formeln oder nicht-sprachlichen Handlungen ritualisierter Kommunikationsprozesse zukommen, ist die festgelegte Abfolge von Handlungen und sprachlichen Formulierungen von erheblicher Bedeutung. Aus ihr resultieren *Unzweifelhaftigkeit* und *Unhinterfragbarkeit* der Aussagen in ritualisierter Kommunikation (vgl. RAPPAPORT 1976: 83). Die mehr oder weniger invarianten Sequenzen formaler Handlungen und Äußerungen kennzeichnen nicht nur den jeweiligen Ritualvollzug, sondern ebenso die Verwirklichung von Ritualzyklen. Ritualvollzüge lassen also eine interne Ordnung erkennen, aufgrund ihrer vorgegebenen Existenzweise als Institutionen auch eine Organisation (vgl. oben 4.1); in diesem Sinne konstituieren sie Ordnung (formal und inhaltlich) und halten Geordnetheit aufrecht gegenüber Unordnung und Willkürlichkeit (vgl. auch RAPPAPORT 1976: 82).

Die für kommunikative Prozesse außergewöhnlich geringe Varianz hinsichtlich des Auftretens und der Abfolge von Handlungen und Äußerungen lässt Ritualvollzüge vom informationstheoretischen Standpunkt aus als (nahezu) 'informationsleer' erscheinen, da sie im Vollzug (nahezu) keine Unsicherheit eliminieren; Ritualvollzüge sind also für die Teilnehmer durch hohe Grade der Gewissheit und Vorhersagbarkeit (A. F. C. WALLACE 1966: 234) gekennzeichnet. Da die geringe Varianz mit dem Vor-

geschrieben- und Vor-gegebensein der Rituale zusammenhängt, liegt in ihr auch die Autorität der jeweiligen Worte und Handlungen begründet (BLOCH 1973, nach RAPPAPORT 1976: 84).

Aus diesen Gründen bleiben überall, wo vermittels Ritual als Institution die Koaktion der an ritualisierter Kommunikation Teilnehmenden gesichert ist, auch die Aussagen der Teilnehmer unzweifelhaft und unhinterfragbar, solange sie als adäquate Realisierungen der jeweiligen Teilpläne anerkannt werden können. Aussageinhalte in Zweifel zu ziehen oder nach Rechtfertigungen dafür zu fragen sind Handlungen, die außerhalb des Geltungsbereichs eines Rituals liegen, und kommen nur vor, wenn ein Verstoß gegen Regeln des Rituals vermutet oder erkannt wird (eine degradierende Begrüßungsformel oder ein Meineid vor Gericht z.B.) oder wenn die Ritualverwirklichung aus Handlungen nur eines Kommunikationspartners (auch als Gruppe) besteht, während der oder die anderen dabei anwesenden Partner in ihren Reaktionen durch kein Ritual gebunden sind (etwa in ihrer Antwort auf ein ritualisiertes Bitten).

4.3 Zum Verhältnis verbaler und non-verbaler Handlungen in ritualisierter Kommunikation

Ein wesentliches Charakteristikum von Ritualen als Institutionen ist, daß sich ihre Existenz nicht in ihrem Gegebensein als Pläne erschöpft, sondern daß sie zusätzlich auch vollzogen, d.h. in praktischen Handlungen verwirklicht werden müssen. Beide Aspekte von Ritualen bedingen sich dabei gegenseitig. Denn ohne ihre Existenz als soziale Objekte können sie nicht vollzogen werden, und ohne Realisierungen - in welchen Zeitabständen auch immer - kann ihre Existenzweise als Institutionen nicht aufrechterhalten werden. Zwar liegen uns schriftlich fixierte Pläne von Ritualen längst vergangener Gesellschaften und Kulturen vor, doch sie sind insofern tot, als sie nicht mehr realisiert werden und es keine soziale Gruppe mehr gibt, für die diese Pläne irgendeine Verbindlichkeit haben.

Die Beziehung zwischen dem Ritual als Institution und dem Vollzug des Rituals, der ritualisierten Kommunikation, spezifiziert nun zugleich die Beziehung derer, die an ritualisierter Kommunikation teilnehmen, zu der Institution, die sie realisieren (vgl. auch RAPPAPORT 1976: 86). Die konkreten aktuellen Teilnehmer sind aufgrund der Teilpläne des Rituals Bestandteile des Rituals wie des Ritualvollzugs. Daraus ergibt sich der Schluß, zu dem RAPPAPORT aufgrund ähnlicher Überlegungen bezüglich Liturgien gelangte:

"This is to say that it is not possible - it would be self-contradictory, a contradiction in his own terms - for a performer to reject a liturgical order being realized by his performance at the same time that he is participating in it. Therefore, by performing a ritual the performer accepts, and indicates to himself as well as to others that he accepts, the liturgical order in which he participates." (1976: 86; ähnlich HARTMANN 1973: 140)

Hinsichtlich dieses Aspekts ritualisierter Kommunikation ist von Bedeutung, daß in den weitaus meisten Fällen derartiger Kommunikation nicht nur sprachliche Äußerungen, sondern daneben auch formale non-verbale Handlungen (einschließlich der Manipulation von Objekten) vorkommen. Vollzieht ein Teilnehmer eine solche non-verbale Handlung, kniet er z.B. nieder oder geht er hinter einer Person (statt vor ihr), so drückt er damit nicht nur seine Unterwerfung unter eine bestimmte Ordnung aus, sondern er praktiziert damit Unterwerfung, er unterwirft sich konkret hier und jetzt dieser Ordnung. Zwar ist jede kosmologische oder soziale Ordnung selbst konventionell, weshalb ihre Elemente und Zustände nur konventionell bezeichnet werden können, d.h. unter Verwendung von Symbolen,²⁹ doch kann das im Ritualvollzug auftretende Zeichen zugleich aufgefaßt werden als eines, das den konventionellen Zustand, den es bezeichnet, selbst hervorbringt (indexikalisches Zeichen). In diesem Sinne sind zahlreiche non-verbale Handlungen in ritualisierter Kommunikation als indexikalische Zeichen zu verstehen.

Ein performativer Charakter kommt zwar auch zahlreichen sprachlichen Äußerungen zu,³⁰ doch es verbleibt ein wesentlicher Unterschied: der Sprache ist die Unterscheidung zwischen Zeichen (als Symbol) und Bezeichnetem fundamental, während bestimmte non-verbale Handlungen das Bezeichnete zugleich zu demonstrieren vermögen. Bei sprachlichen Äußerungen oder Handlungen entsteht aus diesem Grunde eher die Frage nach ihrer Ehrlichkeit und Vertrauenswürdigkeit.

Teilnahme an ritualisierter Kommunikation und ein großer Teil der non-verbalen Handlungen darin können also als indexikalische Zeichen für das Akzeptieren des Rituals und der in seinem Vollzug kommunizierten Inhalte aufgefaßt werden, i.e. das öffentliche Akzeptieren einer öffentlichen Ordnung (Institution), unabhängig von privatem Glauben, von Einstellungen oder auch Emotionen (vgl. auch J. GOODY 1975: 40). Damit ist ersichtlich, daß auch Teilnahme und non-verbale Handlungen der beschriebenen Art täuschungsbehaftet sein können. Doch dieser möglichen Täuschungsbehaftetheit steht, wie RAPPAPORT (1976: 88) zutreffend bemerkt, als potentielle Alternative die Gewißheit der Nicht- oder Unordnung gegenüber für den Fall, daß sich eine öffentliche Ordnung allein auf die sich ständig verändernden individuellen Glaubensinhalte, Überzeugungen, Einstellungen etc. gründen würde. Die Funktion ritueller Akzeptierung kann daher auch kaum in erster Linie in der direkten Kontrolle nicht-ritualisierten sozialen Handelns liegen, sondern viel eher in der Etablierung sozialer Normen, an denen sich das jeweilige Handeln ausrichten soll. Ein Verstoß gegen solche Normen ist für den Teilnehmer ein Verstoß gegen Regeln, die er anerkannt hat,³¹ und eine Verletzung der Verpflichtungen, die er so in ritualisierter Kommunikation übernommen, zu denen er sich öffentlich bekannt hat (vgl. RAPPAPORT 1976: 89).

Aus dieser Bedeutsamkeit der Teilnahme an und zahlreicher non-verbaler Handlungen in ritualisierter Kommunikation ergibt sich zum einen, daß Verweigerung der Teilnahme in Fällen, wo sie per Institution vorgeschrieben ist, ein schwerwiegender

Regelverstoß sein kann;³² zum anderen, daß in alternativen Teilplänen von Ritualen zwar non-verbale Handlungen häufig verbale als Äquivalente ersetzen können, nicht aber in gleichem Maße umgekehrt.³³ Diese zweite Feststellung setzt jedoch voraus, daß aus der jeweiligen Situation hinreichend deutlich hervorgeht, daß es sich bei einer bestimmten non-verbalen Handlung um ein Zeichen handelt und daß diesem in dieser Situation eine bestimmte Bedeutung zukommt. Läßt eine Situation dies nicht zu, so muß die non-verbale Handlung zumindest verbal komplettiert werden durch das, was BÜHLER (1965: 155) die "empraktischen Nennungen und Hindeutungen mit Hilfe isolierter Sprachzeichen" nennt, um so die Mehrdeutigkeit durch ein "Diakritikon" (BÜHLER 1965: 155) zu beheben (für ein ausführliches Beispiel vgl. auch AUSTIN 1962: 69 f.). Sollen aber verbale Handlungen non-verbale ersetzen, so ist dies aus den weiter oben gegebenen Gründen nur annäherungsweise möglich.

Ein gutes Beispiel für das Problem der gegenseitigen Ersetzbarkeit berichtet FINNEGAN (1969: 544) von den Limba:

"But without the prescribed linguistic action ... the gift or payment would not in itself be sufficient to constitute the 'thanks', nor would it be described as 'thanking', whereas a mere verbal act of gratitude, even though in practice less acceptable if given 'with the mouth' only, would still be classed as 'thanking'." - Gleichzeitig heißt es von der non-verbalen Handlung bei den Limba: "it makes the words heavy" (FINNEGAN 1969: 539).

Dies macht deutlich, daß weder jede Handlung in ritualisierter Kommunikation akzeptabel ist, auch wenn sie als solche prinzipiell 'Dank', 'Gruß' oder 'Abschied' zum Ausdruck bringen könnte, noch aus den möglichen alternativen Teilplänen (für 'Danken', 'Grüßen' etc.) einer willkürlich ausgewählt werden kann. Dies gilt insbesondere für ritualisierte Kommunikation in solchen Situationen, die nicht eindeutig durch Ort, Zeit und Teilnehmer vorher festgelegt und bekannt sind. Die jeweils emergenten Eigenschaften weniger vorstrukturierter Situationen müssen von den Handelnden berücksichtigt und genutzt

werden, um die ritualisierte Kommunikation vorzubereiten und anzukündigen³⁴ und um sie als 'Begrüßung', 'Verabschiedung', 'miteinander Gehen' etc. erkennbar und bemerkbar zu machen (vgl. ADATO 1976). Denn dies kann häufig nicht alleine durch die non-verbalen oder verbalen Handlungen in ritualisierter Kommunikation geleistet werden.

4.3.1 Non-verbale Rituale: Geh- und Sitzordnungen

Wenn zwei oder mehr Individuen (aus der Region von Saraguro etwa) zusammen gehen, so tun sie das, indem sie eine kulturspezifische *Gehordnung* aufbauen und einhalten; sie gehen entweder hintereinander oder nebeneinander. Die einzelnen Plätze innerhalb der Ordnung lassen sich je nach Zusammensetzung der Gruppen in Rangplätze übersetzen. Die Verteilung der Individuen auf diese Rangplätze bezeichnet ihnen selbst wie jedem anderen Mitglied der entsprechenden Ethnie die Statusunterschiede zwischen den Individuen, die Rangordnung unter ihnen und einige Arten sozialer Beziehungen zwischen ihnen.

Die Ritualisierung dieses Aspekts ist weitgehend unabhängig von anderen eventuell gleichzeitig stattfindenden verbalen oder non-verbalen Kommunikationsprozessen, doch sie beeinflußt - zumindest beim hintereinander Gehen der *indigenas* - die Realisierungsmöglichkeiten dieser anderen Prozesse, da sie den Blickkontakt etwa weitgehend verhindert und die Wahrnehmbarkeit kommunikativen Bewegungsverhaltens einschränkt.

Wenn sich mehrere Personen (aus der Region von Saraguro z.B.) zu einem Essen oder zum gemeinsamen Trinken an einem Tisch oder auf Matten niederlassen, unterwerfen sie sich in der Wahl und in der Anordnung der Sitzplätze kulturspezifischen Regeln für *Sitzordnungen*, die jedoch durch Wünsche des Gastgebers oder der Gastgeberin in bestimmter Weise modifiziert werden können. Die jeweilige Sitzordnung folgt einerseits einem Regelsystem, mittels dessen Sitzplätze und ihre

Reihenfolgen Rangplätze und Statusunterschiede, aber auch bestimmte Arten sozialer Beziehungen (unabhängig von involvierten Statusunterschieden) ausdrücken; andererseits folgt sie Wünschen der Gastgeber, so daß sie auch deren persönliche Vorzüglichungen und Beziehungen (von) zu den Gästen widerspiegelt. Besondere Gastgeberwünsche interferieren also mit dem generellen Regelsystem. Die durch die jeweilige Sitzordnung bezeichneten sozialen Beziehungen und Strukturen sind deswegen nur den Anwesenden und den später Hinzukommenden verständlich, die die Regeln der Sitzordnung und den Status und die sozialen Beziehungen der einzelnen Personen kennen.

Die Sitzordnung als ritualisierter Aspekt des kommunikativen Gesamtgeschehens beeinflußt die Möglichkeiten der übrigen ablaufenden Kommunikationsprozesse insofern, als sie tendenziell Personen mit höherem Status oder mit engeren Beziehungen zu den Gastgebern räumlich von solchen mit niedrigem Status oder mit weniger engen Beziehungen zu den Gastgebern trennt.

In Formen von Geh- und Sitzordnungen gleichermaßen gehen weit verbreitete Oppositionen als Ordnungskategorien ein, etwa oben/unten, Kopfende/Fußende, vorne/hinten, rechts-links, innen/außen etc.

Miteinander Gehen oder Sitzen stellen also einen besonderen Typ ritualisierter Kommunikation dar, da hier nur non-verbale Handlungen vorgegeben und vorgeschrieben sind, die als solche aber einen Einfluß auf die nicht-ritualisierten gleichzeitig ablaufenden Kommunikationsprozesse haben. Ähnlich wie für die noch zu behandelnden Formen des Bittens oder Verabschiedens (Kap. 5) gilt auch für diese Fälle ritualisierter Kommunikation, daß für sie Voraussetzung ist, daß der Kontakt schon hergestellt sein muß zwischen den beteiligten Individuen. Es muß ihnen also entweder eine Begrüßung vorausgehen oder eine Alltagssituation, in der der Kontakt schon (länger) gegeben ist (etwa: eine Familie verläßt ihr Haus, um gemeinsam einen bestimmten Weg zu gehen). Im Vergleich zu Begrüßung, Verab-

schiedung und Bitten sind miteinander Gehen oder Sitzen in stärkerem Maße formalisiert und ritualisiert: alle einsetzbaren Zeichen sind vorgegeben. Die mittels dieser Zeichen kommunizierten Inhalte sind zur gleichzeitig ablaufenden nicht-ritualisierten Kommunikation in der Regel metakommunikativ, sofern nicht während des Gehens etwa über die Gehordnung gesprochen wird. Als non-verbale Zeichen teilen sie zugleich auch den übrigen Mitgliedern der jeweiligen Ethnie etwas über die miteinander gehenden oder sitzenden Personen mit, auch wenn jene zu weit von diesen entfernt sind, um die gleichzeitig gemachten sprachlichen Äußerungen überhaupt hören zu können.

Als non-verbale Rituale haben Geh- und Sitzordnungen - in gradueller Abweichung von Begrüßung, Verabschiedung und Bitten - in erster Linie die Realisierung und Demonstration von sozialen Beziehungen sowie deren Akzeptierung zum Gegenstand. Ihre Funktionalität und Dimensionalität ist relativ stark begrenzt, kann aber mit der allgemeinen Formalisierung der Situationen ihres Vollzugs (Heirat, fiesta etc.) weiter eingeschränkt werden, so daß der Grad der Geordnetheit und Vorhersagbarkeit noch zunimmt, die Anzahl alternativer Teilpläne also abnimmt.

Da die Sitzordnung in der Regel je nach den Präferenzen des Gastgebers variiert werden kann, sind in ihr der kommunikative Aspekt und die kommunikativen Möglichkeiten stärker ausgeprägt als in der Gehordnung, die stabiler und vorhersagbarer ist und zudem nur mittels der Unterscheidung vorne/hinten (vor/hinter) unter den *indígenas* oder rechts/links unter den Weißen der Region operiert. Dagegen enthält die Sitzordnung zumindest zwei Dimensionen, nämlich rechts/links, nah/fern (unter den Weißen von Saraguro), unter den *indígenas* aber drei, und zwar rechts/links, nah/fern und oben/unten. Bezuglich ihres Ritualisierungsgrades kann daher schon hier festgestellt werden, daß sich miteinander Gehen zu miteinander Sitzen verhält wie das Begrüßen zum Bitten. Dies findet unter anderem auch darin sei-

nen Ausdruck, daß die jeweilige Realisierung der Sitzordnung hin und wieder zum Gegenstand von Diskussionen und Rechtfertigungshandlungen wird, die Gehordnung aber als unbefragbar und unhinterfragbar gilt.

4.4 Inhalte ritualisierter Kommunikation

Nach unserem Verständnis ritualisierter Kommunikation ist an ihr im einfachsten Falle ein Individuum beteiligt, meist jedoch gibt es zwei oder mehr Teilnehmer. Das Kommunikationsgeschehen kann ebenso in privaten Räumen wie in der Öffentlichkeit stattfinden. Als Institutionen sind Rituale jedoch keine privaten, sondern stets wenigstens soziale Objekte (vgl. oben 4.1), deren Realisierungen auch der sozialen Kontrolle mittels öffentlicher Zeugenschaft unterliegen, und um diese zu gewährleisten, beinhalten zahlreiche Rituale Vorschriften, die ihren Vollzug in einer bestimmten oder in aller Öffentlichkeit verlangen.

Dies wirft das Problem auf, wer als Teilnehmer an ritualisierter Kommunikation gelten soll. Die Teilnehmerschaft ist zwar per Institution festgelegt, doch wie läßt sie sich empirisch feststellen? Anwesenheit ist jedenfalls kein ausreichendes Kriterium, vielmehr muß hinzukommen, daß der jeweilige Anwesende alleine oder zusammen mit anderen in wenigstens einer Phase des Ritualvollzugs aktiv teilnimmt, also einen Teilplan des Rituals sprachlich oder non-verbal handelnd verwirklicht. Alle anderen Anwesenden sind zwar Zeugen oder Beobachter des Ritualvollzugs, nicht aber Teilnehmer. Jeder Teilnehmer ist zwar auch Zeuge oder Beobachter der Handlungen anderer Teilnehmer, doch seine Teilnahme, seine Handlungen, werden ebenfalls von anderen Teilnehmern wahrgenommen. Teilnehmerschaft ist also durch eine spezifische Beziehung einer Person zum Ritual und seinem Vollzug und durch eine besondere Beziehung zwischen den aktiven Anwesenden gekennzeichnet.

Die jeweiligen kommunikativen Handlungen der Teilnehmer und damit auch deren Inhalte sind an die anwesenden Teilnehmer selbst gerichtet, d.h. der Ritualvollzug ist sowohl "auto-" als auch "allo-kommunikativ" (WALLACE, nach RAPPAPORT 1974: 10); im Falle des solitären Ritualvollzugs handelt es sich zumindest um "Auto-Kommunikation". Es hat vor allem deswegen einen Sinn, auch "Auto-Kommunikation" als einen Fall von Kommunikation zuzulassen, weil die hier betrachteten kommunikativen Handlungen vorgegebene und vorgeschriebene sind. Sie zu realisieren teilt dem Individuum in gleichem Maße etwas (von den vorgegebenen Inhalten) mit wie anderen Teilnehmern. Dabei ist für uns zunächst ohne Bedeutung, inwieweit die kommunikativen Handlungen von dem solitär agierenden Individuum oder von einer Vielzahl von Teilnehmern gedacht werden als Handlungen, die sich an einen Verstorbenen oder an ein übernatürliches Wesen richten, mit dem 'man kommunizieren kann'.

Eine Art von Inhalten ritualisierter Kommunikation wurde schon im letzten Kapitel genannt im Zusammenhang mit der Teilnahme am Ritual und bestimmten non-verbalen Handlungen, die als Index-Zeichen bestimmt wurden. In Anlehnung an LYONS (1972: 71 f) seien diese Inhalte *indexikalische* genannt; sie betreffen psychische Zustände oder die sozio-kulturelle Position der Kommunikatoren.³⁵ Da Teilnehmer diese Inhalte aufgrund der ihnen zugeordneten Teilpläne zu vermitteln haben, können sie nur entweder in der Teilnahme diese vorgegebenen Inhalte über sich den anderen und sich selbst mitteilen oder dem Ritualvollzug fernbleiben, ihn vermeiden oder gegen Regeln ritualisierter Kommunikation verstößen. Ausweichmöglichkeiten bestehen nur dann, wenn alternative Pläne realisierbar sind, die bezüglich der zu kommunizierenden indexikalischen Inhalte weniger spezifisch oder für die Präsentation des Selbst günstiger erscheinen.

Das zu diesen Inhalten gehörende Akzeptieren des Rituals ist bezüglich aller anderer Inhalte ritualisierter Kommunikation metakommunikativ, da das Akzeptieren des Rituals durch

einen Teilnehmer seine Haltung gegenüber dem Ritual und dessen Inhalten betrifft.

Die zweite Art von Inhalten wird im wesentlichen symbolisch vermittelt, z.T. auch unter Verwendung ikonischer Zeichen oder Index-Zeichen. Die Inhalte sind unabhängig von den jeweiligen Teilnehmern; soweit sie sich auf Teilnehmer beziehen, betreffen sie Kategorien von Teilnehmern. In der jeweiligen Realisierung des Rituals erst beziehen sie sich auf konkrete Individuen, die vermöge ihrer eigenen Verstehensleistungen einen Bezug herstellen können und aufgrund ihrer Teilnahme die vorgegebenen Inhalte als selbst oder zusammen mit anderen hervorgebrachte und mitgeteilte Inhalte betrachten können. Diese "kanonischen Inhalte" (RAPPAPORT 1974: 12) betreffen Prozesse und Entitäten materieller oder putativer Art innerhalb oder außerhalb des Rituals oder seines Vollzugs. Von besonderer Bedeutung für die Gesellschaft sind Rituale insofern, als in ihrem Vollzug auch Inhalte ohne materielle Referenz, z.B. religiöse Glaubenssätze, Aussagen zur Sozialstruktur u.a.m., auf festgelegte Weise kommuniziert werden. Denn damit können in ritualisierter Kommunikation Normen und Konventionen immer wieder neu etabliert werden. Aufgrund der Ritualstruktur erhalten die kommunizierten Konventionen eine Quasi-Natürlichkeit und werden mit Moralität ausgestattet (vgl. auch RAPPAPORT 1976: 89 ff).³⁶

Wie andere Äußerungen unterscheidet sich auch die ritualisierte Kommunikation aufgrund ihres performativen Charakters von deskriptiven Aussagen hinsichtlich der besonderen moralischen Qualität, die ihnen - der ritualisierten Kommunikation allerdings aus den genannten Gründen in stärkerem Maße - zu kommt. Denn, wie RAPPAPORT (1976: 91) über die Überlegungen von AUSTIN (1962) hinausgehend zutreffend bemerkt, eine deskriptive Aussage wird auf der Grundlage einer Sachverhaltslage, über die eine solche Aussage gemacht wurde, beurteilt. Die Beziehung zwischen Performativa und den Sachverhaltslagen, mit denen sie befaßt sind, ist dagegen umgekehrt:

"we judge the state of affairs by the degree to which it conforms to whatever the performative ritual was presumed to have established." (RAPAPORT 1976: 91)

Das Ritual liefert also Kriterien, nach denen Ereignisse und Zustände beurteilt werden können. Entsprechen diese Ereignisse oder Zustände, die Ritualvollzüge zeitlich folgen, nicht den rituell etablierten Konventionen, so wird in den allermeisten Fällen nicht der Ritualvollzug als fehlerhaft betrachtet, sondern die Ereignisse und Zustände, die von den rituell verpflichteten Teilnehmern später hervorgebracht werden. Entspricht aber die deskriptive Aussage nicht der Sachverhaltslage, die der Kundgabe der Aussage zugrundelag und vorgegeben war, so wird die Aussage als falsch, unrichtig oder unwahr bezeichnet und nicht die Sachverhaltslage.

Entsprechend diesen Inhalten und Funktionen ritualisierter Kommunikation werden in den verschiedensten Gesellschaften vor allem mittels dieser Kommunikationsform relative Statuspositionen etabliert, bekräftigt oder zum Ausdruck gebracht (BELLMAN 1974: 135 ff; COHEN 1958; FIRTH 1972: 31 f; GEERTZ 1972: 167 f; E. GOODY 1972: 40 f; LEACH 1968: 524; 1972: 326; GOFFMAN 1971: 63; MEHROTRA 1975: 22 ff; KENDON/FERBER 1973: 592 f; ROSALDO 1968: 524 ff), Statuswandel exploriert, vollzogen oder bestätigt (BELLMAN 1974: 140 f; FIRTH 1972: 32; FINNEGAN 1969: 547; VAN GENNEP 1909: 178, *passim*). Häufig erfolgt auch das Eingehen legaler Verpflichtungen in ritualisierter Kommunikation (vgl. FINNEGAN 1969: 548), was vor allem dort von Bedeutung ist, wo schriftliche Dokumentationen davon fehlen oder nicht vorgenommen werden. FINNEGAN ist hinsichtlich dieses Punktes jedoch insofern zu ergänzen, als - wie auch ihre eigenen Daten belegen - derartige Rituale selbst oder andere Rituale mit gleicher Funktion in vielen Gesellschaften immer wieder neu vollzogen werden müssen, um die bestehende legale Verpflichtung zu bekräftigen.

Die bisher genannten Inhalte ritualisierter Kommunikation repräsentieren nur einige wesentliche Klassen von Inhalten;

alle möglichen Inhalte von Rituale wären auch gar nicht aufzählbar, da zahlreiche Symbole in Rituale multivalent sind (vgl. TURNER 1967; 1969; BABCOCK 1978: 293 ff).

4.5 Ritualisierte Kommunikation und Emotionen

Nach der von uns vorgelegten Definition von ritualisierter Kommunikation kann eine derartige Kommunikation weder essentiell emotional noch gar das "Kind der Emotion" sein (HOCART 1973: 53), wie frühere, aber auch noch zeitgenössische Autoren (z.B. HOLLOMAN 1974) behauptet haben. Vielmehr ist kennzeichnend für ritualisierte Kommunikation, daß stets eine Inkongruenz zwischen äußeren Handlungen und inneren Handlungen (Emotionen, Einstellungen, Gedanken) bestehen kann und darf, daß aber zugleich diese Inkongruenz, falls sie besteht, nicht offen zutage treten und wahrnehmbar sein darf (vgl. auch FIRTH 1972: 7; SHIBUTANI/KWAN 1965: 318). Gerade weil dem so ist, werden Formeln und Handlungen in ritualisierter Kommunikation häufig als leer und bedeutungslos empfunden in unserer Gesellschaft.³⁷

Somit können Rituale weder die Lüge noch die Pharisäerhaltung ausschließen,³⁸ denn da die zu vollziehenden Handlungen vorgegeben, vorgeschrieben und vorformuliert sind, bieten sie den Teilnehmern einen Schutz der eigenen Person und tragen zum Schutz der jeweils anderen Person bei.³⁹ Damit hängt eng zusammen, daß die Teilnehmer an adäquaten Ritualvollzügen nicht selbst verantwortlich gemacht werden können für das Gesagte oder Getane. Vielmehr wird die Verantwortung dafür auf das Ritual qua Institution abgeschoben, die (anonyme) Institution liefert die Erklärungen für Form und Inhalte der Handlungen. Demjenigen Teilnehmer jedoch, der die vorgeschriebenen und vorformulierten Handlungen in auffälliger Weise verändert oder gar nicht ausführt, wird diese Abweichung persönlich vorgeschrieben; er wie die anderen Teilnehmer verlieren dadurch den Schutz ihrer Person, und Emotionen können offen zutage treten.

Die durch Rituale sehr eingeschränkte und stark kontrollierte Kundgabe von persönlichen Gefühlen schließt jedoch keineswegs aus, sondern ist geradezu eine Bedingung der Möglichkeit, daß der Ritualvollzug die individuellen Emotionen beeinflussen kann. Diese Möglichkeit nimmt in einer neueren Theorie des Rituals von SCHEFF (1977) eine zentrale Rolle ein, wurde aber auch schon von zahlreichen Ethnographen betont. So schreibt M. WILSON (1970: 227) über die Rituale der *Ngakyusa* (Ostafrika):

"the expression of certain sentiments is compulsory whatever the individual may feel. It is clearly understood that not all feel the sentiments they express ... but the corporate expression tends to induce the appropriate feelings."

Und FINNEGAN (1969: 544) berichtet über das ritualisierte 'Danken' bei den *Limba*:

"Nor is it to be analysed principally in terms of inner feeling of gratitude, for this need not enter into the situation at all. Though the Limba are clear that thanking is a source of satisfaction to both speaker and receiver, 'making your heart good', this is a result of the thanking rather than its cause or its essence."

Die beschriebene Relation zwischen persönlichen Emotionen (und auch anderen inneren Handlungen) und dem Ritual hat jedoch nicht nur die schon benannten Funktionen, sondern ist zugleich konstitutiv für das Ritual.

Dies ist wohl am deutlichsten von HOCART in einem schon 1939 erschienenen Aufsatz herausgearbeitet worden, dessen Argumente z.T. auch bei DOUGLAS (1973: 102 ff) wiederzufinden sind.⁴⁰ HOCART (1973: 53) nimmt seine Argumentation auf mit der Feststellung, daß jeder Ritualvollzug offensichtlich von Emotionen begleitet ist wie auch jedes andere Handeln einschließlich der wissenschaftlichen Arbeit. Rituale wie die der anglikanischen oder der katholischen Kirche jedoch, so HOCART (1973: 54), zeigen eine konsistente und detaillierte Struktur,

die aus der logischen Ausarbeitung einer zentralen Idee resultiert und dazu führt "that emotion can never really let itself go".

Diese Feststellung erinnert an PARSONS' Definition hoch strukturierter im Gegensatz zu unstrukturierten Situationen:

"In a highly structured situation there are a minimum of possible responses other than the ones required by the norms of the situation; adaptation is carefully defined; and usually the situation is not very confusing psychologically." (PARSONS/SMELSER 1956: 236)

In gleicher Weise findet diese Feststellung Eingang in das Schema von DOUGLAS (1973: 103 f) zu allgemeinen sozialen Voraussetzungen für religiöse Formalität ("Ritualism") und religiöse Informalität ("Effervescence").

Entsprechungen zur weiteren Argumentation HOCARTS fehlen jedoch weitgehend. In vergleichenden Analysen des Wandels von Ritualen und der Entstehung neuer religiöser Bewegungen gelangt er zu seiner zentralen These: "..., the greater the emotion the less the ritual" (1973: 54). Denn das Ritual erfordert festgelegte Worte und Handlungen, während starke Emotionalität bis zur Sprechunfähigkeit führt (1973: 58).

Andererseits ist jedes Ritual jedoch auch gefährdet, wenn in seinem Vollzug der Unterdrückung oder gar Ausschaltung der Emotionen von den Teilnehmern zu große Aufmerksamkeit geschenkt wird. Dadurch kann es auf Seiten der Teilnehmer ebenfalls zu einer "Entfremdung von der Interaktion" - um einen Begriff GOFFMANS (1957) zu benutzen - kommen. HOCART gelangt so der Regel, daß

"whether emotion¹ breaks out, or whether it withdraws into its shell, the moment it becomes the chief consideration the structure which logic has built up shrivels away" (1973: 59).

Die Ritualstruktur, die so verkümmert, ist für HOCART die Struktur einer sozialen Aktivität, die als solche eine Organisation und damit eine Hierarchie verlangt. Die Emotion zerbricht also die Organisation, wie sie den geregelten Vollzug zerstört. Genau aus diesem Grunde sind emotionelle Kulte zugleich individualistisch und gesellig. Sie sind individualistisch insofern, als jeder Teilnehmer seiner Laune folgt, und gesellig insoweit, als die Handelnden dies gemeinsam tun und ihre Launen sich in einer monotonen Weise ähneln. Emotionale 'Rituale' sind also demokratisch, und deshalb sind auch emotionale Sekten demokratisch (HOCART 1973: 59).

Je geringer also der Ritualisierungsgrad der Kommunikation, desto eher sind die Beziehungen zwischen den Kommunikationspartnern egalitär. Es mag sein, daß dieses Bedingungsverhältnis umgekehrt eher den vorliegenden empirischen Daten gerecht wird, so jedenfalls verstehen wir die Überlegungen von DOUGLAS (1973: 104 ff) zu diesem Problem. Daß ein Zusammenhang zwischen zunehmend egalitären sozialen Beziehungen innerhalb einer sozialen Gruppe und der Verringerung des Grades ritualisierter Kommunikation bis hin zur weitgehenden Auflösung von Rituale besteht, darf wohl vermutet werden. Schon G. TARDE formulierte diesen Gedanken im Zusammenhang mit seiner Unterscheidung zwischen "la conversation obligatoire, - cérémonial réglé et rituel, - et la conversation facultative" (1901: 88).⁴¹ Von letzterer behauptet er, daß sie im allgemeinen nur zwischen Gleichen stattfinde und daß die Gleichheit der Menschen ihre Zunahme begünstige,⁴² während sie gleichzeitig dazu beitrage, den Herrschaftsbereich der "conversation obligatoire" einzuschränken (1901: 88).

Wie aus dem Kontext seiner Ausführungen zu schließen ist, verstand TARDE unter "conversation obligatoire" in der Tat Gespräche von der Art ritualisierter Kommunikation, wenn er dazu auch nicht unbedingt 'religiöse' oder 'magische' Rituale gezählt haben mag. Jedenfalls betrachtete er die Formeln und Formalitäten in Begrüßungen und Verabschiedungen als uns ver-

bliebene Reste der ursprünglich weit reicherer "conversation obligatoire" (vgl. TARDE 1901: 89)

Aber auch für derartige Fälle ritualisierter Kommunikation läßt sich aufzeigen, daß die Thesen von HOCART und TARDE den empirischen Daten entsprechen. So gibt es z.B. unter den *westlichen Apachen* nach BASSO (1970) sechs Typen von Situationen, für die gilt, daß es in ihnen für mindestens einen der Interaktionspartner recht ist zu schweigen ("it is right to give up on words"):

1. Zusammentreffen mit Fremden;
2. Werbung zwischen Mann und Frau;
3. Heimkehr von Kindern nach längerer Abwesenheit;
4. Wütende Beschimpfung durch einen anderen;
5. Zusammensein (-treffen) mit jemandem, der um einen kürzlich verstorbenen Ehepartner oder Verwandten trauert;
6. Zusammensein mit jemandem, der von einem Medizinmann gerade einer Heilungszeremonie unterzogen wird oder wurde.

Zusätzlich zu den von BASSO herausgearbeiteten Funktionen des Schweigens legen seine Angaben (insbesondere 1970: 225 ff) eine weitere Interpretation nahe: Entweder einer (Fälle der Situationstypen 4.-6.) oder beide Partner (1.-3.) befinden sich je nach Situation in einem besonderen psychischen Zustand, der nicht einmal den geordneten Vollzug eines Begrüßungsrituals herkömmlicher Art erlauben würde, geschweige ein nicht-ritualisiertes Gespräch. Demnach wäre das Schweigen (einschließlich seiner ungefähren Dauer) in solchen Situationen eine sozial etablierte (institutionalisierte) Maßnahme gegen die Gefährdung verbaler ritualisierter und nicht-ritualisierter Kommunikation durch gesteigerte Emotionen der Kommunikationspartner. Gleichzeitig ist das Schweigen ein Ausdruck der "Entfremdung von der Interaktion" (GOFFMAN 1957), da es herführt aus der bewußten Kontrolle eigener Emotionen oder der vollständigen Richtung der Aufmerksamkeit auf den besonderen psychischen Zustand des anderen. Erst nach einer gewissen Zeit des Schweigens gilt die Gefährdung als weitgehend überwunden, so daß dann eine verbale ritualisierte oder nicht-rituali-

sierte Kommunikation aufgenommen werden kann.

Anders verhält es sich im Falle von Begrüßungen und Verabschiedungen von nahe stehenden Personen sowohl in unserer Gesellschaft als auch unter den Weißen der Region von Saraguro (Ecuador). Hier wie dort ist zu beobachten, daß in solchen Begrüßungen - nach langer Abwesenheit - und Verabschiedungen - für eine lange Zeit der Abwesenheit - die institutionalisierten sprachlichen Formeln und non-verbalen Handlungen häufig weitgehend oder gar vollkommen ersetzt werden durch 'freie Rede' und 'freie Handlungen', voller innerer Beteiligung und Bewegtheit der Partner. Speziell in Verabschiedungssituationen ist manchmal auch Sprechunfähigkeit zu beobachten: einer der beiden Partner verläßt unter Tränen eilig den Ort der Verabschiedung, die er nur non-verbal vollzog, ohne noch eines Wortes fähig zu sein.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erhält auch die Diskussion über Struktur und Anti-Struktur, Ordnung und Unordnung im Vollzug von Ritualen (ausführlich dazu: BABCOCK 1978) eine andere Bedeutung. Denn diejenigen 'Rituale' oder Phasen von Ritualen, in denen Anti-Strukturen und Unordnung zum Ausdruck gelangen, sind weitestgehend solche, in denen die Emotionen der Teilnehmer unkontrolliert durch- oder ausbrechen (dürfen) oder aber die Aufmerksamkeit der Teilnehmer im höchsten Maße beanspruchen. Insofern gibt es in der Tat eine Entsprechung zwischen ritualisierter Kommunikation und entritualisierter Kommunikation auf der einen Seite und karnevaleskem und ernstem Diskurs auf der anderen (siehe BABCOCK 1978: 299). Denn die antistrukturrellen 'Rituale' oder Sequenzen in Ritualen tendieren dazu, ungrammatikalisch und unbestimmt zu sein, und diese Unbestimmtheit wird in erster Linie durch den exzessiven Gebrauch von "floating signifiers" ausgedrückt. Auf diese Weise zerbricht aber die Organisation des Rituals oder der jeweiligen Ritualphase, und zwar genau aus den Gründen, die schon HOCART (1973: 59) herausarbeitete. Dies läßt sich mit einem Zitat aus BABCOCKS Aufsatz belegen, in dem sie die

besondere Beziehung zwischen den Emotionen der Teilnehmer und dem vollzogenen Ritual jedoch nicht als konstitutiv für das Ritual erkennt, sondern vernachlässigt:

"We delight in this dangerous disorder because we have 'a real need... to doff the masks, cloaks, apparel, and insignia of status from time to time even if only to don the liberating masks of liminal masquerade' (TURNER 1974: 243) - because we need to experience *communications*, that social modality of free and frank and equivalent communication which is induced and expressed through this suspension of and playing with our normal, 'structural' modes of signification." (BABCOCK 1978: 298)

Wir halten es deshalb für sinnvoller, antistrukturelle 'Rituale' oder Ritualphasen nicht undifferenziert der Kategorie "Ritual" zuzuordnen, wie es neben anderen (etwa GLUCKMAN und TURNER) auch BABCOCK (1978) getan hat, sondern nach eingehenden Untersuchungen ihrer Vollzüge diese durch ihren relativ geringen Ritualisierungsgrad zu charakterisieren oder aber, wenn die Untersuchungsergebnisse dazu veranlassen, aus der Klasse der Handlungsformen, die wir als Rituale bestimmt haben, auszuschließen.

5 Begrüßung, Verabschiedung und Bitten als dialogische Rituale

5.1 Der Austauschcharakter dialogischer Rituale

Als erster hat wohl GOFFMAN (1971: 63) auf ein evidentes Merkmal interpersoneller Rituale, zu denen er Begrüßung, Verabschiedung (positive Rituale) und "request", "account" und "apology" (negative Rituale) zählt, aufmerksam gemacht, daß sie nämlich einen "dialogistic character" haben. Zwar hat GOFFMAN, wie schon andere vor ihm (z.B. FINNEGAN 1969), auch in diesem Zusammenhang unter Berufung auf MARCEL MAUSS (1978), den Austauschcharakter dieser Rituale hervorgehoben, die Tatsache also, daß sie wie der Austausch von Gaben den drei Verpflichtungen: Geben, Annehmen und Erwidern folgen. Doch er hat nach unserem Verständnis seiner Analysen der Verpflichtung zum

Annehmen, soweit er sie erwähnt, eine zu geringe Bedeutung beigemessen.

In der Tat hat schon MAUSS den Austausch von "politesse" (1978: 151, 258) als einen Gabenaustausch verstanden.⁴³ Während jedoch im Austausch materieller Gaben das Annehmen für jedermann ersichtlich ist, da es in den meisten Fällen eine wahrnehmbare Handlung ist oder zusätzlich sprachlich zum Ausdruck gebracht werden kann, ist das Annehmen in dialogischen Ritualen häufig nur eine innere Handlung, die als solche für andere nur mittelbar erfahrbare ist, bzw. erst aus der folgenden Erwiderung (Gegengruß etwa) erschlossen werden kann. Auf dieselbe Weise wird jedoch in alltäglicher Kommunikation auch dort, wo das Annehmen für den Vollzug der Kommunikationshandlung und vor allem für ihren Erfolg ohne diese Bedeutung ist, das Gehörthaben und das Verstandenenhaben erschlossen. Da das Annehmen in dialogischen Ritualen mehr ist als Wahrnehmen und Verstehen, also letztere beiden Akte voraussetzt, und da es, wie wir in den vorangegangenen Kapiteln zeigten, für die Wirksamkeit von Ritualen von besonderer Bedeutung ist, bedarf es eigener Regeln, um in ritualisierter Kommunikation das Annehmen als innere Handlung erschließen zu können.

SCHEGLOFF (1972) hat im Zusammenhang mit seiner Darstellung und Analyse von "summons-answer sequences" mit Recht erwähnt, daß ein Gruß oder zumindest Teile eines Grusses (etwa ein Anredeterminus) zugleich als "summons" (Aufforderung) fungieren können. Das gleiche gilt unserer Beobachtung nach auch für die Verabschiedung. Der Gegengruß ist nun nach SCHEGLOFF (1972: 364) konditional relevant, sobald ein Gruß (auch als "summons") vollzogen worden ist: Der Gegengruß ist als zweites Element einer Sequenz erwartbar; bleibt er aus, so kann er als "officially absent" gesehen werden, und der Grüßende hat damit einen Grund, daraus Schlüsse über den Gegrüßten zu ziehen (physisch oder interaktional abwesend; hochnäsig; beleidigend), womit der Gegrüßte rechnen muß, wenn er den Gegengruß absichtlich unterläßt (SCHEGLOFF 1972: 368 f.).

Sehen wir einmal davon ab, daß der Gegrüßte sich durch die Art des Grusses degradiert und beleidigt fühlen kann, so daß er mit Recht nicht antwortet, was von SCHEGLOFF nicht in Betracht gezogen wird, so bleibt folgendes festzustellen: Formal stellten SCHEGLOFFS Regeln ein hinreichendes Instrumentarium zur Beschreibung von "summons-answer sequences", ihrer Struktur und ihrer Organisation dar. Die Regeln beziehen sich jedoch alleine auf äußere, beobachtbare Handlungssequenzen. Innere Handlungen wie Verstehen oder Akzeptieren (Annehmen) bleiben unberücksichtigt.

Aus diesem Grunde erscheint es uns wichtig, anhand einiger Daten aufzuzeigen, daß für die Kommunikationspartner selbst im Vollzug dialogischer Rituale häufig alle drei mit dem Austausch verbundenen Obligationen (geben - annehmen - erwidern) wesentlich sind und nicht nur das Geben und das Erwidern.

Dies wird schon im Sprachgebrauch bei dialogischen Ritualen zum Ausdruck gebracht. Grüße werden wie Glückwünsche entgegengenommen und - bei letzteren unter Umständen nach einer gewissen Zeit - erwidert. Das Quichua-Wort "cutichina" bedeutet in einigen Regionen Ecuadors "erwidern, antworten", wird von den *indigenas* von Saraguro aber nur noch benutzt in der Formulierung "ein (gegebenes und angenommenes) Wort zurückgeben", etwa im Falle der Auflösung einer Verlobung. Nimmt eine Person in Saraguro oder in Tzintzuntzan (vgl. FOSTER 1972: 222) ein Geschenk an, für das sie niemals ein gleichwertiges Gegengeschenk wird geben können, so bedankt sie sich mit der Formel ";Dios se lo pague!". Dabei gilt diese Äußerung als Gegengeschenk, und das Gleichgewicht wird als wiederhergestellt angesehen.

Unter den Limba (Sierra Leone) muß eine Entschuldigung formell angenommen werden ("I accept"), wobei die Formel dieselbe ist, die auch den Abschluß von Heiratsverhandlungen oder die Annahme eines Geschenks markiert (FINNEGAN 1969: 538). Häufig bedankt sich der um Entschuldigung Gebetene anschließend beim

Bittenden für dessen Bitte und für die dem Gebetenen damit erwiesene Ehre (FINNEGAN 1969: 542). Ebenso muß ein Besuch - die Limba verwenden dafür dasselbe Wort wie für "Gruß" - beim "chief" oder "'big man'" von diesem formell, d.h. sprachlich, akzeptiert und erwidert werden (FINNEGAN 1969: 546).

Noch deutlicher bringen die folgenden Ausführungen von FINNEGAN (1969: 539) den entscheidenden Punkt zum Vorschein:
Bringt jemand einem anderen ein Geschenk, dann muß der Empfänger auf die Worte des Geberts antworten,

"and amid thanks and flattery on his side he must at some point or other (probably at several points) perform the verbal act of saying ..., 'I accept'; otherwise he would be considered not only to have refused the gift and the accompanying speech, but also, just as important, to have refused to accept the obligations involved in an acceptance of the gift."

Unter den Limba kann eine Dankesformel allein das Akzeptieren des Geschenks und der damit verbundenen Verpflichtungen nicht ausdrücken, noch ist die Dankesformel als ein Gegengeschenk zu verstehen, das als solches die Annahme des Geschenks implizieren muß. Gleichzeitig ist diesem Beispiel, den vorangegangenen und zahlreichen weiteren Beispielen aus unserer Gesellschaft zu entnehmen, daß für den erfolgreichen Vollzug dialogischer Rituale, in manchen Fällen (wie etwa bei den Limba) sogar schon für den vollständigen Vollzug, zumindest die innere Handlung, manchmal (bei den Limba) auch die äußere Handlung des Annehmens konstitutiv ist. Selbst in den Fällen, wo der Gruß oder die Verabschiedung auch als Aufforderung ("summons") fungiert, haben wir es nicht mit einem Zweischritt ("summons-answer sequence"), sondern - das Verstehen vorausgesetzt - mit dem Dreischritt Geben (plus/als "summons") - Annehmen - Erwidern (als "answer") zu tun.

Dialogische Rituale können nun so institutionalisiert sein, daß für zwei oder mehr Teilnehmer Teilpläne vorgegeben sind (etwa im Falle von Begrüßung oder Verabschiedung), oder auch

in der Form, daß nur ein Teilnehmer vorgegebene und vorgeschriebene Handlungen zu vollziehen hat, während der andere in ungebundener Rede antworten darf (bestimmte Formen des Bittens unter den *indigenas* von Saraguro). Nach der Sprechakttheorie (vgl. etwa SEARLE 1970: 64 ff) handelt es sich bei dialogischen Ritualen um Sprechakte, bzw. es ist zumindest ein Sprechakt involviert (Bitten).

Auf unsere Frage nach den Regeln, nach denen in ritualisierter Kommunikation die innere Handlung des Annehmens erschlossen werden kann, vermag jedoch auch die Sprechakttheorie keine brauchbaren Antworten zu geben, da in ihr die innere Handlung des Annehmens weder empirisch noch theoretisch besondere Beachtung fand. Inwieweit sich die Ideen von GRICE (1975, 1978) als fruchtbar erweisen, bleibt abzuwarten. Zwar stellte sich schon AUSTIN (1962: 36 f) die Fragen, inwieweit Sprechakte unilaterale sein können und wann eine Akzeptierungshandlung erforderlich ist (etwa beim Geben eines Geschenks oder bei der Vornahme einer Ernennung). Doch er ließ die Fragen, bei denen er wohl vor allem an äußere Akzeptierungshandlungen dachte, unbeantwortet. Entsprechend beschränken sich auch SEARLES (1970) Untersuchungen von Begrüßungen als Sprechakte noch auf einen isolierten Kommunikator. HARTMANN (1973: 154-158) hat SEARLES Ansatz zwar durch Betrachtung von mindestens zwei Interaktanten zu ergänzen versucht, doch kann aus zwei Gründen auch seine Analyse nicht befriedigen. Zum einen bleibt seine Annahme bezüglich des Gelingens eines Begrüßungsvorgangs an der Oberfläche des Kommunikationsgeschehens haften, da sie nur auf die konventionell gesicherte Koaktion der Interaktionspartner abhebt. Zum anderen beschränkt er seine Untersuchung nahezu vollkommen auf Wohlbefindensformeln, von denen zudem nicht immer klar gesagt wird, ob sie in der jeweiligen Situation Begrüßungsformeln ersetzen und diesen damit funktional äquivalent sind oder aber auf eine Begrüßungsformel folgen.

Größere Beachtung haben innere und äußere Akzeptierungs-

handlungen erst neuerdings gefunden in einer Untersuchung von HANCHER (1979) zu "präkooperativen" ("commisive directives" wie einladen, anbieten etc.) und "kooperativen illokutionären Akten" (Geschenk, Tausch, Verkauf oder Kontrakt). Zumindest für diese sieht HANCHER (1979: 10) äußere ("expressed") oder innere ("implied") Akzeptierungshandlungen mindestens einer zweiten Person für den erfolgreichen Vollzug der Handlungen als notwendig an. Ungeklärt bleibt jedoch, warum Akzeptierungshandlungen hier notwendig sein sollen - zumal kein Bezug zu zugrundeliegenden sozialen Institutionen hergestellt wird -, während sie etwa im Falle der "expressives" (danken, gratulieren, willkommen heißen etc.), die uns hier besonders interessieren, weder äußerlich noch innerlich vollzogen oder unterstellt werden sollen.

In einer neueren Arbeit hat UNGEHEUER (1978) sich kritisch mit der Sprechakttheorie auseinandergesetzt und die Eigenarten der extrakommunikativen Handlungen erneut herausgearbeitet, die meist nicht ohne bestimmte sprachliche Äußerungen (Sprechakte) zustande kommen können. Nach UNGEHEUER handelt es sich

1. um innere Handlungen ("mentale Akte, kognitive Vollzüge" (1978: 53)).
2. Es sind solche inneren Handlungen einer Person, für deren Zielerreichung (Gelingen) notwendigerweise Handlungen von wenigstens einer zweiten Person vollzogen werden müssen. Die zweite Person muß ein Wissen darüber aufbauen, daß die erste Person diese bestimmte Handlung (Versprechen z.B.) ausführt, und sie muß zustimmend akzeptieren, daß die erste Person hier und jetzt die Handlung vollzieht und zwar nach den sozialen Regeln und Bedingungen beider Personen.
3. Das somit bestehende praktische Sozialproblem muß durch eine Sozialhandlung gelöst werden. Diese kann eine Kommunikationshandlung sein, braucht es aber nicht unbedingt zu sein.
4. Wissen und Akzeptieren der zweiten Person sind als Handlungskorrelative zur Initialhandlung der ersten Person kon-

stitutiv für den vorliegenden Typus eines Sozialproblems. Die gesamte zu vollziehende Sozialhandlung kann je nach Fall durch hinzukommende Momente, wie Verpflichtung zum Vollzug der Initialhandlung (Gruß etwa) oder der Akzeptierungshandlung etc., spezifiziert werden.

5. "Bei kommunikativen Lösungen des beschriebenen Problems, ..., scheint folgende Konvention zu gelten: wenn der angebrachte Partner auf den hörbaren Vollzug der 'Sprechakt'-Formel [1. Pers. Sing. Präs. Ind. und ein Wort, das die Handlung denotiert] nicht verbaliter reagiert, dann wird vom Initianten vorausgesetzt (bzw. angenommen), der Partner habe die erforderlichen inneren Handlungen vollzogen und seine Initialhandlung sei daher gelungen." (UNGEHEUER 1978: 54)⁴⁴

Wie in jeder Kommunikationshandlung gehören das Sprechen der ersten Person und das Wissen der zweiten Person über die erste auch hier zusammen. Für die Verwendung einer sprachlichen Formel zur Kundgabe der inneren Handlung durch die erste Person gibt es zwei Grundlagen:

1. "Erklärung einer Verpflichtung des A gegenüber B";
2. "Evokation einer Akzeptierung des Faktums und des Inhalts der A-Handlung von seiten des B" (UNGEHEUER 1978: 56).

Erfolgen Äußerungen der zweiten Person als Reaktionen auf die Initialhandlung, so muß die erste Person daraus erschließen, ob sie ihren Kommunikationszweck, die Akzeptierungshandlung des Partners, erreicht hat oder nicht.

"Ist andererseits eine Koaktion der Person B durch Institution oder vorhergehende Äußerungen gesichert, dann braucht es die 'Sprechakt'-Formel nicht, sondern es wird direkt mitgeteilt, auf welchen Sachverhalt sich die Initialhandlung (...) bezieht." (UNGEHEUER 1978: 56)

Da in ritualisierter Kommunikation von der Art des Begrüßens und Verabschiedens die Koaktion (im Sinne der voranstehenden Überlegungen UNGEHEUERS) des jeweiligen Partners durch die Institution gesichert ist, akzeptiert der Partner also

mit dem regelkonformen Gegengruß (bzw. der Verabschiedungshandlung) den Gruß (bzw. die Verabschiedung) des Initianten und drückt damit zugleich aus, daß er weiß, daß er ge Grüßt und nicht beschimpft oder sozial degradiert worden ist. Da es sich bei ritualisierter Kommunikation um eine Form institutionalisierter Kommunikation handelt, kann der Gegengruß für den Grüßenden eine verlässliche Basis für die Annahme abgeben, daß der Gegengrüßende die Akzeptierungshandlung vollzogen hat. Dies umso mehr, als der Gegengrüßende weiß, daß ihm die Akzeptierungshandlung aufgrund seines Gegengrußes unterstellt wird.

Das Unterlassen des Gegengrußes wird jedoch wegen der durch die Institution vorgeschriebenen Koaktion anders verstanden als das Ausbleiben verbaler Reaktionen auf einen "Sprechakt", für den die Koaktion des Partners nicht institutionell gesichert ist. Im ersten Fall wird dies als Weigerung verstanden, die Akzeptierungshandlung zu vollziehen (mit allen involvierten sozialen Konsequenzen für beide Partner)⁴⁵, zumindest solange, wie der Grüßende keine entschuldigenden Momente (etwa: er hat mich nicht gehört) für das Ausbleiben des Gegengrußes feststellen kann; im zweiten Fall gilt dies häufig als vorläufige Bestätigung für das Vollzogensein der Akzeptierungshandlung, zumindest solange, wie die zweite Person nichts Gegenteiliges zu erkennen gibt.

Hinsichtlich dieses Punktes unterscheiden sich denn auch Begrüßungen und Verabschiedungen einerseits und bestimmte Formen des Bittens andererseits als Fälle ritualisierter Kommunikation unter den *indigenas* von Saraguro. Jene können nur bei Vorliegen eines tatsächlichen oder vermuteten Verstoßes gegen die Regeln des Ritualvollzugs nach Rechtfertigungen befragt werden (unter Umständen auch anstelle des Gegengrußes),⁴⁶ letztgenannte aber prinzipiell in jedem Einzelfall. Für die Ersten sind die Anhaltspunkte für das Gelingen der Initialhandlung qua Institution vorgegeben und bekannt - ohne daß Täuschung und Getäuschtwerden dadurch ausgeschlossen wären; für die Letzten besteht wie in nicht-ritualisierten "Sprechakten" beim

Ausbleiben einer sprachlichen Reaktion immer die Möglichkeit, daß der vermutete Vollzug der Akzeptierungshandlung nicht stattgefunden hat oder von der zweiten Person später abgestritten wird, weil sie z.B. die Grundlage für den Schluß auf diesen Handlungsvollzug nicht anerkennt (vgl. UNGEHEUER 1978: 55).

Damit wird auch ein weiterer Unterschied zwischen ritualisierter und nicht-ritualisierter Kommunikation deutlicher. Ritualisierte Kommunikation setzt ein sehr umfassendes und gemeinsames Vorverständnis sozialer Situationen und Regeln voraus, das erst den Vollzug der Rituale und ein Gelingen der involvierten Handlungen ermöglicht. Dagegen bauen diskursive Äußerungen in nicht-ritualisierter Kommunikation auf weniger umfassende gemeinsame Vorverständnisse auf, Gelingensprobleme sind stets thematisierbar, und jede Äußerung ist prinzipiell, wenn nicht besondere soziale Bedingungen daran hindern, hinterfragbar und weiter explizierbar. Entsprechend sind Verständigungs-, Konzentrations- und Gelingensprobleme in ritualisierter Kommunikation relativ selten, wenn die Teilnehmer das genannte Vorverständnis weitgehend teilen, also der Plan für den Ritualvollzug auch als mentales Objekt gegeben ist. Das notwendige Vorverständnis (als "background of understanding") wird im Alltag als selbstverständlich gegeben unterstellt, weshalb z.B. Rückfragen zum Zwecke einer Verständnisüberprüfung hinsichtlich einer geäußerten Begrüßungs- oder Verabschiedungsformel oder Befragen einer als adäquat erkennbaren oder erkannten Begrüßungsformel nach Rechtfertigungen dafür Verwirrung und heftige Gegenreaktionen auslösen, falls solches Verhalten nicht als Scherz gedeutet werden kann (vgl. GARFINKEL 1967: 44). Dagegen kehrt sich dieses Verhältnis zwischen ritualisierter und nicht-ritualisierter Kommunikation hinsichtlich ihrer möglichen Effektivität um in interkulturellen Kommunikationssituationen.⁴⁷ Hier ist es die Flexibilität nicht-ritualisierter Kommunikation, die diese Kommunikationsform gegenüber der ersteren effektiver macht und mit weitaus mehr Möglichkeiten ausstattet, gegenseitige Verständigung zu

suchen, zu überprüfen und zu erreichen.

5.2 Strukturelle Entsprechungen zwischen "rites de passage" und einigen dialogischen Ritualen

Wie wir schon im 3. Kapitel ankündigten, läßt sich zeigen, daß in der Begrüßungs- und der Verabschiedungssituation je nach ihrer kulturspezifischen Ausprägung alle wesentlichen Elemente der drei Ritualtypen des Schemas der "rites de passage" von VAN GENNEP (1909) enthalten sein können.⁴⁸ VAN GENNEP ordnete als Ergebnis einer makroskopischen Untersuchung Begrüßungen den "rites d'agrégation" und Verabschiedungen den "rites de séparation" zu. Diese Einordnung ist von VAN GENNEPs Untersuchungsstandpunkt aus sicherlich auch gerechtfertigt und wird auch durch neuere ethnographische Daten (u.a. FINNEGAN 1969: 547) bestätigt.

Verwendet man VAN GENNEPs Schema jedoch in einer eher mikroskopischen Analyse, dann gelangt man zu anderen Ergebnissen. Diese seien hier kurz dargestellt, und zwar nicht in der Absicht, VAN GENNEPs Position zu widerlegen, sondern alleine, um strukturelle Entsprechungen zwischen "rites de passage" und einigen dialogischen Ritualen herauszuarbeiten, die uns weitere Einblicke in Merkmale des Vollzugs dialogischer Rituale bieten.

1. Es ist häufig zu beobachten (in unserer Gesellschaft wie unter den *indigenas* von Saraguro), daß die Person, die einen Besuch oder einen Gruß auf der Straße plant, sich zuvor die Haare glatt streicht oder die Kleidung säubert und ordnet (vgl. auch KENDON/FERBER 1973). Dies kann geschehen, ehe die erste Person (A) die zu grüßende Person (B) wahrnimmt, oder auch noch dann, wenn sich die Koordination der Aufmerksamkeitsrichtungen beider schon zufällig ergeben hat.

Diese Handlungen entsprechen formal wie funktional den an-

derenorts beobachtbaren, aber nicht solitär, sondern gemeinschaftlich durchgeführten "rites de purification" (VAN GENNEP 1909: 37), die zum Typus der "rites de séparation" gehören. Dies ist gleichzeitig die Trennung von vorangegangenen Aktivitäten und von der bisherigen sozialen und territorialen Umgebung und zudem eine Vorbereitung auf eine soziale Kontakt situation (zur Bedeutung der Kleidung in diesem Zusammenhang vgl. GROSS/STONE 1964).

2. Ergibt sich die Koordination der Aufmerksamkeitsrichtungen beider nicht zufällig, so muß A die Aufmerksamkeit auf sich ziehen (dies wird in Saraguro als "*llamar la atención*" bezeichnet), ehe er den klar abgegrenzten Raum eines (offenen) Hauses oder Hofes betritt, bzw. bevor oder während er in den persönlichen Raum ("personal space") einer Person eindringt. Vor Betreten eines Hauses oder Hofes ist es in unserer Gesellschaft üblich anzuklopfen oder zu klingeln, in Saraguro ruft A: "*¿Se puede?*" (Darf man?) oder "*;Vendré!*" (Ich werde kommen!) oder "*;Alavemo!*" (äquivalent dem "*;Vendré!*" bzw. der Quichua-Form "*;Shamusha!*"); während auf Klingeln oder Anklopfen hin die Tür geöffnet wird und A von B an der Tür erwartet wird, folgen auf die genannten Rufe Antworten von B: "*;Venga!*" (Kommen Sie!) oder "*;Shamui!*" (Quichua für: Komme!) oder "*;Entre!*" (Treten Sie ein!). Hierauf nähert sich A dem B und begrüßt ihn, wozu er je nach gewählter Begrüßungsform in den persönlichen Raum von B eindringt (eindringen muß).

Bei der Begrüßung auf offener Straße z.B., wo keine Begrenzungen von der Art einer Tür zu überschreiten sind, nähert sich A dem B, verwendet B's Namen oder einen Anredeterminus als Aufforderung ("summons"), um dann den Nahgruß zu vollziehen; oder er verwendet eine Begrüßungsformel zugleich als "summons". Der Nahgruß gilt unter den Saragueros als "*salutación*" (Begrüßung), in anderen Situationen, etwa dem Grüßen im Vorbeigehen (Distanzgruß), gilt die sprachliche Formel oder eine äquivalente non-verbale Handlung als "*salutación*", während Blickkontakt oder ein "Augengruß"

(schnelles Heben und Senken der Augenbrauen) nicht zu dieser Kategorie gehören.

Diese Phase des Geschehens trägt wesentliche Merkmale der "rites de marge". Der Grüßende muß zweierlei Grenzen überschreiten. Im einen Fall eine klar markierte Umgrenzung eines persönlichen Besitzes, für die er eine Erlaubnis einholen, die er aber zumindest ankündigen muß. In beiden Fällen eine unsichtbare Begrenzung, die die persönliche Sphäre eines jeden Individuums umgibt und die unter Verwendung von Begrüßungs-handlungen von jedem überschritten werden darf. Nur bei Bestehen bestimmter sozialer Beziehungen zwischen A und B ist das Eindringen in den persönlichen Raum des jeweils anderen auch ohne Begrüßungshandlungen erlaubt.

Gleichzeitig ist dies die Phase der größten Unsicherheit für A.⁴⁹ Er ist es, der die Erlaubnis zum Betreten des Hauses benötigt und der mit seinem Gruß das Akzeptieren durch B als Zweck seiner inneren Handlung zu erreichen versucht.

In einer solchen Situation entspricht der Grüßende dem Individuum oder der Gruppe, von denen VAN GENNEP (1909: 35 f) schreibt:

"Tout individu ou groupement qui, ni par sa naissance ni par des qualités spéciales acquises, n'ont un droit immédiat à entrer dans une maison déterminée de cet ordre et à installer dans une de ces subdivisions, se trouvent ainsi dans un état d'isolement qui prends deux formes qu'on rencontre soit séparément soit combinées. Ils sont faibles comme étant hors de cette société spéciale ou générale; ils sont forts comme étant dans le monde sacré, cette société constituant pour ses membres le monde profane."

3. Mit dem Gegengruß bringt B einerseits das Annehmen des Grußes zum Ausdruck, andererseits erwidert er den Gruß und anerkennt somit die bestehenden Verpflichtungen zwischen sich und A. Erst mit dem Gegengruß wird ein eigener gemeinsamer Raum (auch für weitere Gemeinschaftshandlungen, wie etwa ein

Gespräch) geschaffen und abgegrenzt vom Außenraum der anderen. Dieser Raum als territorialer und sozialer Ort mit meist unsichtbaren Begrenzungen kann erst durch den Gegengruß etabliert werden, da eine Verweigerung des Gegengrußes den Versuch von A, Zugang zu B zu erhalten, scheitern lassen würde.

Damit ist diese Phase der Begrüßung den "rites d'agrégation" vergleichbar. Auch hierfür lassen sich Belege bei VAN GENNEP finden, der vor allem Fälle des Austauschs (von Geschenken, Speisen, Wohnplätzen etc.) sehr unterschiedlich beurteilt und einmal einem "rite de marge", ein anderes Mal einem "rite d'agrégation" zugeordnet hat (vgl. VAN GENNEP 1909: 38 f.). Entscheidend aber ist für uns - neben der strukturellen und funktionalen Position des Gegengrußes -, daß auch VAN GENNEP die Handlung des Annehmenden als diejenige herausstellt, die in einem Austausch eine Bindung an eine andere Person (und damit wohl auch "agrégation") schafft:

"accepter un cadeau de quelqu'un, c'est se lier à lui."
(VAN GENNEP 1909: 40)

Auf den sprachlichen Grußaustausch folgen häufig, insbesondere wenn sich die Interaktionspartner kennen und seit ihrer letzten Begegnung eine gewisse Zeit verstrichen ist, *Wohlbefindensformeln* (Fragen nach dem Befinden des Partners, seiner Verwandten, Bekannten etc.), die in einigen Gesellschaften ebenso stark (etwa bei den *wolof*), in anderen aber (etwa im *Hindi* oder bei den *Saraguros*) weitaus weniger ritualisiert sind als die Begrüßungshandlungen und -formeln. In diesem Falle gilt: ihr Auftreten ist optional; es steht eine vergleichsweise große Anzahl solcher Formeln zur Wahl; die Formeln sind ebenso wie die Antworten darauf deutlich kontextsensitiver, inhaltsorientierter und durchlässiger für Emotionen als Begrüßungsformeln. *Wohlbefindensformeln* sind aus diesen Gründen streng von Begrüßungsformeln zu trennen, wenn sie nicht qua Institution vorgeschriebener Bestandteil der Begrüßung sind, zumal sie sozialstrukturelle Elemente (etwa Statusunterschie-

de) dann kaum noch oder nur indirekt zum Ausdruck bringen.

Wenn Wohlbefindensformeln jedoch Begrüßungsformeln ersetzen, was vor allem in weniger formalisierten Situationen und bei hohem Bekanntheitsgrad der Interaktionspartner beobachtet werden kann, dann ändert sich die oben skizzierte Verlaufsstruktur der Begrüßung mit ihren kommunikativen und sozialen Implikationen nur unwesentlich: Die Wohlbefindensformel (W) tritt an die Stelle der Begrüßungsformel, und die Antwort (X) darauf ersetzt den Gegengruß. Weitere Sequenzierungsmöglichkeiten sind gegeben, die alle den möglichen Abfolgen von Wohlbefindensformeln und Antworten darauf entsprechen, wie sie im Anschluß an eine stark ritualisierte Begrüßung vorkommen können:

A sagt: W; B sagt: X; B: W; A: X oder
 A: W; B: W; A: X oder
 A: W; B: X oder
 A: W; B: W etc.

Wie häufig und in welcher Form der Austausch von Formeln (eventuell begleitet von nicht-sprachlichen Handlungen) und Antworten darauf auch stattfindet, wesentlich ist, daß die erste Äußerung von A dem Gruß und die folgende Antwort oder Formel von B dem Gegengruß funktional weitgehend entspricht. B's Koaktion bleibt auch hier qua Institution gesichert.

Ähnlich wie die sprachliche Begrüßung läßt sich auch die non-verbale analysieren, z.B. das Händeschütteln. Einen ersten Einstieg in eine derartige Analyse bietet SCHIFFRINS (1974: 192) Ansatz:

"In a handshake, a single initiating action contains both a request for access into another and an offer from that same initiator of access to the self. Thus there is a double presentation in one move. Not only is a request for something being made, but simultaneously, through that same action, an offer of something has been made. Another way of stating the nature of the ceremony is that these access rituals are the empirical side of a transformation of

offers into requests, and acceptances into grants."

Es ist zunächst aufgrund der Institutionalisierung dieses Handlungsverlaufs offensichtlich, daß im Handgeben und dem Öffnen des persönlichen Raumes die Bitte an den Anderen (oder besser: dessen Verpflichtung) enthalten ist, sich zu nähern oder zugänglich zu werden; und daß das Annehmen der gereichten Hand (als innere und äußere Handlung B's) als Verpflichtung dem Geben und der Bitte A's entspricht und zugleich das Erwidern des Handgebens wie des Öffnens des persönlichen Raumes ist, eine Obligation, die aus dem Annehmen resultiert.

Darüber hinaus fehlen bei SCHIFFRIN jedoch detaillierte Analysen des Verlaufs dieser Art von Handlungen. Während zwischen Partnern gleichen Status häufig unwichtig ist, wer als erster die Hand reicht, scheint dies zwischen Statusungleichen keineswegs immer der Fall zu sein. Hier ist es häufig in die Entscheidung des Statushöheren gegeben, ob er dem Anderen die Hand reicht und ihm Zugang zu seinem persönlichen Raum gewährt oder nicht. Noch allgemeiner formuliert: Es scheint eine weit verbreitete Regel zu sein, daß derjenige, der gemäß der Institution als erster verbal grüßen (oder sich verabschieden) muß, nicht als erster die Hand reicht (zum Händeschütteln).

Bestätigt sich diese Regel in weiteren empirischen Untersuchungen, so muß das Handgeben durch den Statushöheren - ähnlich wie das Anbieten des "Du" durch diesen - betrachtet werden als Gewährung von Zugang zu seinem persönlichen Raum. Der Statusniedere kann dieses Angebot nur annehmen, wozu er aufgrund der Institution verpflichtet ist, indem er die gereichte Hand nimmt (seine Hand gibt, bzw. das Handreichen erwidert) und damit seinen persönlichen Raum dem Anderen zugänglich macht. Die Person des Statushöheren und ihr persönlicher Raum sind also stärker geschützt und der Zugang ist besser kontrollierbar. Dies kommt sowohl in der sprachlichen als auch in einigen Formen der non-verbalen Begrüßung zum Ausdruck.

Entsprechendes gilt für Verabschiedungen. Zunächst befinden sich A und B in einem etablierten und anerkannten gemeinsamen Raum, der je nach Verabschiedungssituation unterschiedlich verstanden werden kann. Bei Verabschiedungen von einem Gastgeber ist der Raum durch die Begrenzungen einer Wohnung, eines Hauses oder eines Grundstücks markiert. Beabsichtigt jedoch jemand, eine längere Reise anzutreten oder aus einem Haus auszuziehen, so kann dieser Raum andere Abmessungen haben, so daß auch Verwandte in einiger Entfernung oder Nachbarn in der Nähe als innerhalb dieses Raumes gegenseitiger Zugänglichkeit lebend gedacht werden können. Jedenfalls verstehen sich A und B als aufgrund vorangegangener Ritualvollzüge aggregiert.

In der nächsten Phase wird die Verabschiedung von A angekündigt, sprachlich oder non-verbal, und sodann seinerseits vollzogen, wozu ebenfalls häufig ein Eindringen in den persönlichen Raum von B erforderlich ist. Diese Phase entspricht den "rites de marge" aus den schon weiter oben angegebenen Gründen. Es kommt hier jedoch hinzu, daß die Verabschiedungshandlungen von A sehr anfällig sind für störende äußere (situative), aber auch innere (kommunikationsinterne) Umstände, wenn etwa der Gastgeber A zum Bleiben überreden will und damit entweder A's Verabschiedungshandlungen verhindert (verzögert) oder seine Gegenverabschiedung (einschließlich seiner Akzeptierung von A's Handlungen) hinauszögert. - Derartige interne Störungen des Ritualsvollzugs sind vor allem bei Verabschiedungen zu erwarten, kaum aber in Begrüßungen, während externe Störungen auch Begrüßungen beeinträchtigen können.⁵⁰

Die dritte Phase besteht aus der Gegenverabschiedung durch B, wodurch das Akzeptieren von A's innerer Handlung zum Ausdruck gebracht wird. Die (vorübergehende) Trennung wird akzeptiert wie die (zeitweilige) Aufhebung des bis dahin bestehenden gemeinschaftlichen Handlungsraums. Darin liegt die Entsprechung zu den "rites de séparation".

in sein Schema der "rites de passage" wird also vom Handlungszweck dieser Ritualvollzüge aus vorgenommen, während wir hier Wert gelegt haben auf die besonderen Merkmale einzelner Phasen dieser Fälle ritualisierter Kommunikation.

Anders verhält es sich mit den Phasen und deren Bedingungen in einer *Bittsituation*, die A und B als solche erkennen und definieren müssen und in der vorgegebene und vorgeschriebene Formeln und non-verbale Handlungen zur Kommunikation der Bitte Verwendung finden. Eine solche Bittsituation ist unter den *indigenas* von Saraguro keinesfalls alltäglich, sondern in ihr wird B in der Regel um etwas Besonderes gebeten, etwa *compadre* (Quichua: *marcantaita*) zu werden. Solche Bitten werden stets im Verlaufe eines Gesprächs geäußert, d.h. sie können je nach Größe auch angemessen vorbereitet werden.

Ein typisches Verlaufsmuster einer Bittsituation ist das folgende:

1. A sucht den Kontakt zu B, es folgt eine Begrüßung und eventuell anschließend die Übergabe eines Geschenks an B. Das Geschenk, spätestens aber der Verlauf des weiteren Gesprächs, zeigt B an, daß A eine Bitte vortragen wird. Falls B in diesem Stadium keine Gegenstrategie einleitet, um das Vortragen der Bitte zu verhindern, wird A das Gespräch zur Bitte überleiten.

2. A trägt die Bitte vor und benutzt dabei z.B. Anredepronomina und entsprechende grammatische Formen selbst gegenüber Personen mit geringerem sozialen Status, die er sonst nur solchen gegenüber verwendet, denen er aufgrund seines Status Respekt schuldet. Er erniedrigt sich also B gegenüber und bringt seine Abhängigkeit von B zum Ausdruck (ähnlich bei den Limba; vgl. FINNEGAN 1969: 542; für die Gonja vgl. E. GOODY 1972). Diese Phase des Kommunikationsprozesses ist ritualisiert, ist aber gleichzeitig für beide Partner delikat und häufig durch Unsicherheit bezüglich des Ausgangs geprägt; sie ist zudem anfällig für interne und externe Störungen. Diese zweite Phase trägt damit einige Kennzeichen der "rites de marge".

Hieran kann sich prinzipiell in jedem Fall eine Frage von B nach Rechtfertigungen für die Bitte *ihm* gegenüber wie für Form und Gegenstand der Bitte anschließen, so daß die Kommunikation nun nicht-ritualisiert fortgeführt wird, ehe B eine Entscheidung über Annahme oder Zurückweisung der Bitte fällt.

3. B teilt in nicht-ritualisierter Kommunikation mit, ob er die Bitte akzeptiert oder nicht. Akzeptiert er sie, dann äußert er sich ebenfalls darüber, ob es ihm möglich ist, der Bitte zu entsprechen oder nicht. Die Akzeptierung erleichtert A, die Ablehnung belastet die soziale Beziehung und wird häufig gefolgt von Bemühungen beider Seiten, die bestehende Beziehung zu retten.

Eine Variante dieses Ablaufmusters besteht darin, daß A allgemein (ohne inhaltliche Spezifizierung) B bittet, ihm einen großen Gefallen zu tun. Je nach der Art der sozialen Beziehung zwischen A und B fragt B entweder nur nach, um was es sich handelt, oder er fügt der Frage hinzu: "*Si puedo si, si no puedo no (hay como).*" (Wenn ich kann, ja; wenn ich nicht kann, nein.) Erst hierauf spezifiziert B seine Bitte.

Warum ist dieses Bitten zu einem Ritual ausgearbeitet worden? In Bitsituationen dieser Art steht im Extrem die bestehende soziale Beziehung zwischen A und B zur Disposition, denn die Bitte beruft sich implizit auf die Obligation des B, die aus der Art der sozialen Beziehung und der Selbsterniedrigung A's hergeleitet wird. Die Gefahr für A, in ihr brüskiert zu werden, ist sehr viel größer als in Begrüßungs- oder Verabschiedungssituationen intraethnischer Art, wo die Verweigerung von Gegengruß oder -verabschiedung, falls sie überhaupt vorkommt, statt als Affront auch als zufällig oder unbeabsichtigt verstanden werden kann ("B hat mich nicht gesehen/gehört" oder "B hatte es eilig" etc.).

Der Grad der Brüskierung hängt in der Bitsituation von der

Art der Begründung ab, die der Gebetene für seine Ablehnung vorbringen kann. Akzeptiert B die Bitte und kann er glaubhaft machen, daß er ihr nur nicht entspricht, weil er das Erbetene nicht hat oder nicht geben kann, so liegt keine soziale Zurückweisung vor - falls sich nicht später noch herausstellt, daß B A getäuscht hat. Die Brüskierung oder Zurückweisung von A impliziert in jedem Falle eine Veränderung der Beziehung zwischen A und B, zumal sich auch Personen mit höherem sozialem Status dem Gebeten gegenüber erniedrigen.

Gelingt die Bitte jedoch, wird sie akzeptiert, so wird die bestehende Beziehung zwischen A und B gestärkt, und zwar auch dann, wenn B das Erbetene nicht geben oder leisten kann. Gleichzeitig geht der Gebetene aus dieser Situation mit erhöhtem Ansehen hervor - insbesondere wenn er auch noch der Bitte entspricht und das Erbetene gibt -, und der Bittende ist ihm gegenüber nun verpflichtet, woraus sich Folgen für spätere Interaktionen zwischen beiden ergeben (können): so ist der *indigena*, der einen anderen gebeten hat, *padrino de bautismo* (Taufpate) seines Kindes und damit sein *compadre* zu werden, später dazu verpflichtet, seinen *compadre* gelegentlich zu besuchen, um ihm Geschenke zu bringen, und ihm bei bestimmten Arbeiten zu helfen.

Daraus ergibt sich, daß derartige Bitten ritualisiert und als Rituale vollzogen werden, um ihre Gelingensbedingungen zu verbessern und den beteiligten Individuen einen größeren persönlichen Schutz zu gewähren. Gleichzeitig impliziert der Vollzug des Bitrituals die Akzeptierung der Obligationen, die der Bittende für den Fall eingeht, daß der Gebetene seine Bitte akzeptiert und ihr auch entspricht.

In allen uns bekannten Bitritualen (Bitten um einen (großen) Gefallen) ist entweder nur der Vollzug der Bitte festgelegt oder aber die Kommunikation der Bitte und der Entscheidung, daß man der Bitte entsprechen kann oder nicht kann. In beiden Arten von Bitritualen bleibt dabei eine Phase undeter-

miniert (extern), in der Rechtfertigungen verlangt und Ablehnungen der Bitte begründet werden können. Diese Phase ist ein besonderes Merkmal von Bittritualen.⁵¹ Sie liegt darin begründet, daß Bitten vornehmlich auf Inhalte gerichtet sind; und es sind in erster Linie die Inhalte, der Gegenstand der Bitte, die vom Gebetenen abgewogen und beurteilt werden, während in Begrüßungen und Verabschiedungen die jeweils gewählte Form entscheidend ist. Das Eingehen auf den Inhalt der Bitte aber erfordert nicht-ritualisierte, inhaltlich bestimmte Kommunikationsformen.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen können nun einige Kommunikationsformen hinsichtlich des jeweiligen Grades interner oder externer Determination voneinander unterschieden werden:

1. "Kruziale Kommunikation" (UNGEHEUER 1978: 14); Inhalte und Verständigung darüber stehen im Vordergrund, während Kommunikationszwecke nicht gesetzt werden oder keine Rolle spielen.
 2. Vor allem inhaltlich bestimmte Kommunikation mit dem Ziel der Verständigung, gleichzeitig aber einem oder mehreren Handlungszwecken untergeordnet, die aus übergeordneten Sozialhandlungen abgeleitet sind.
 3. Institutionalisierte Kommunikation
 - a) Institutionalisierte Kommunikation, charakterisiert dadurch, daß eine Institution zu den situativen Bedingungen des Kommunikationsgeschehens gehört (vgl. UNGEHEUER, in UNGEHEUER/SCHMITZ 1978: 26).
 - b) Ritualisierte Kommunikation, die in erster Linie auf Redeinhalte gerichtet ist (bestimmte Formen des Bittens z.B.).
 - c) Ritualisierte Kommunikation, in der die formalen Aspekte kommunikativer Handlungen im Vordergrund stehen (die Mehrzahl der Ritualvollzüge, darunter auch Begrüßungen, Verabschiedungen sowie Geh- und Sitzordnungen).
- Von 1. bis 3. c) nimmt die interne Determination der Kommunikation ab und die externe zu.

6 Anmerkungen

- 1) "Religiöse Riten versuchen, ein Jenseits in Handlungen, die gemeinsam und/oder öffentlich vollzogen werden, erfahrbar zu machen. Im Ritus wird Glaubenskommunikation zeitlich generalisiert, insofern er eine Wiederholung oder wiederholbar ist; er läßt sachlich Kommunikation über mehrere, vielleicht alle grundlegenden Glaubensüberzeugungen zu; er findet in Gemeinschaft statt, und die Gemeinschaft garantiert die Regeln oder den Rahmen der Handlungen..." (KAEFER 1977: 209)
- 2) FRAZER in einem Brief vom 11.5.1911 an den Anthropologen R. R. MARETT, zit. nach ACKERMAN (1975: 127). – Nach Einwänden von MARETT ("very little reflexion" vs. "a great deal of it") in seinem Antwortbrief vom 13.5.1911 (zit. nach ACKERMAN 1975: 128) ändert FRAZER seine Behauptung in seiner Antwort vom 17.5.1911 an MARETT in: "I do not say that savage ritual bears the impress of as much thought as some actions of civilised men; but I do think that it bears the impress of some thought and purpose quite as plainly as many actions of civilised men." (zit. nach ACKERMAN 1975: 129)
- 3) Zur Anziehungskraft des Exotischen vgl. KNUF/SCHMITZ (1978: 14 f.).
Die Menge vorliegender ethnographischer Daten (von Randbemerkungen über detaillierte Deskriptionen bis hin zu Grobanalysen) zu Alltagsritualen – und hier insbesondere zu 'auffälligen' Begrüßungsformen – ist jedoch immer noch erheblich größer als diese Autoren oder auch noch YOUSSEOUF/GRIMSHAW/BIRD (1976: 817) annehmen. Neben zahlreichen neueren Arbeiten (vgl. das Literaturverzeichnis) sind hier vor allem die einschlägigen frühen Publikationen von SPENCER (1879), TYLOR (1887), ROTH (1889) und MODI (1914) hervorzuheben.
- 4) So hält EIBL-EIBESFELDT (1968: 742 f.) den Kuß als Form des Nahgrußes und als "ritualisierte Form der Mund-zu-Mund-Fütterung" für eine Erbkoordination. Dagegen zeigten jedoch Untersuchungen von Texten verschiedener indogermanischer Sprachen aus unterschiedlichen Epochen, daß in den indischen wie in einigen anderen Kulturen der "Riech-" oder "Schnupperkuß" ("sniff-kiss") – nicht zu verwechseln mit dem "Nasengruß" – dem Mund-zu-Mund-Kuß historisch vorging (vgl. HOPKINS 1907).
- 5) Der Gruß an einen Toten ist bei uns – wie die Bitte bei den Limba – zu beobachten: Schleifen von Grabkränzen werden hin und wieder noch mit der Formel "Ein letzter Gruß" und dem

Namen des Grüßenden beschriftet.

- 6) In Untersuchungen anderer Ethnien sind auf diese Weise systematische Zusammenhänge zwischen alltäglichem Vokabular und Initiations- oder Meidungssprachen schon entdeckt worden. So kann eine Meidungssprache die Semantik der elaborierten Alltagssprache skelettartig repräsentieren (vgl. DIXON 1971); oder rituelle Rede kann sich von semantisch und kulturell erhellenden Inversionen der Alltagssprache ableiten (vgl. etwa HALE 1971).
- 7) Dies kann erst recht dort festgestellt werden, wo im Ritual mehrere Sprachen Verwendung finden. ALBÓ (1974: 110) berichtet von den Indios von Cochabamba (Bolivien): "... el celebrante del ritual suele mezclar el ritual católico sacado de viejos devocionarios y su propio ritual; usa fácilmente términos léxicos que nadie entiende; mezcla su propio idioma [Quechua] con castellano y latín, etc. Los quechuas usan a veces aymara, aunque no tanto viceversa. En el caso especial de los Kallawaya, un grupo quechua del Norte de La Paz famoso por sus habilidades mágicas y curativas, pueden utilizarse todos estos idiomas y además su 'idioma secreto', al parecer emparentado con el pukina."
- 8) Z.B. im Falle von Trauer- und Klagerufen: "These women [the mother and the widows of the dead] have special cries of mourning, which are different from those used by the lineage sisters, which are in their turn different from those used by other kin and neighbors." (MIDDLETON 1965: 67)
Vgl. auch den "llanto cantado" unter den Quechua-Sprachigen von Cochabamba (Bolivien): "..., es frecuente que alguien, probablemente una mujer, se cubra el rostro mientras empieza a desgranar dos, tres o más notas de la escala pentatónica andina, dirigiéndose, en falsete muchas veces, y con palabras casi ininteligibles, al difunto o a algún santo." (ALBÓ 1973: 276; ausführlicher ALBÓ 1974: 109-113).
In den Gesellschaften, wo der Tränengruß beobachtet worden ist, hat sich auch der "Ton oder Tonfall" des Grußes als verschieden gezeigt von dem der Totenklage beim Begräbnis (vgl. FRIEDERICI 1907: 11).
Oder formalisierte Reden bei Amtsübergaben: "Rank determines how cofrades sit along benches, go in procession, and talk. Conversation is ritualized and speeches, especially at transfer ceremonies, are highly formal, the speakers standing obliquely to each other and shouting out their speeches simultaneously. This kind of elaborate politeness has been noted by Foster in Tzintzuntzan (...) and is probably characteristic of Mesoamerica." (MENDELSON 1967: 401)
- 9) Zu Problemen der Bestimmung der Formalität einer Sprache, einer Sprechweise oder einer einzelnen Äußerung vgl. PRIDE (1971).

- 10) Gleichzeitig hat sich in diesem Falle auch die Bedeutung gewandelt. Während im Französischen zumindest tendenziell zwischen "Adieu" (etwa 'Gott befohlen' oder 'Lebe wohl') und "Au revoir" (Auf Wiedersehen) unterschieden wird, wodurch gleichzeitig angedeutet wird, daß man annimmt, sich nicht (so bald) mehr wiederzusehen oder aber sich (bald) wieder zu begegnen, werden "Tschö" und "Tschüs" im Sinne von "Auf Wiedersehen" verwendet. - Dem Unterschied zwischen den beiden französischen Formeln hat zumindest früher der zwischen "Good-bye" und "Farewell" entsprochen (siehe GOFFMAN 1971: 83).
Zur Geschichte und zur regionalen Verbreitung von "Adieu", "Adé", "Tschüs" und "Auf Wiedersehen" vgl. die aufschlußreichen Angaben bei WOLFF (1977: 82 ff).
- 11) Zum Tränengruß im Alten Testament, unter den Maoris, bei den Andamanen-Bewohnern, einigen indischen Bevölkerungsgruppen und Indianern Nord- und Südamerikas vgl. FRAZER (1919, vol. II: 82-93). - Zur Verbreitung verschiedener Grußformen vgl. auch ROTH (1889).
- 12) "So we make maps of social space by using territorial space as a model." (LEACH 1976: 54)
- 13) Rand oder auch figurativ Spielraum; die englische Übersetzung durch "transition" trifft ebenso wenig wie das deutsche Wort "Übergang" den Grenz- und Unsicherheitscharakter der von VAN GENNEP gemeinten Situation.
- 14) Nicht unbedingt so zentral, aber doch sehr bedeutsam ist dieser Aspekt von Ritualen nach Auffassung zahlreicher Anthropologen. Vgl. etwa BARTH (1975), FIRTH (1972), LEACH (1968; 1972: 326), TURNER (1967; 1969).
- 15) So hebt DOUGLAS (1973: 73; passim) einen "lack of ritual in some tribal societies" hervor, und HYMES (nach YOUSSEFF/GRIMSHAW/BIRD 1976: 817) verweist darauf, daß unter nordamerikanischen Indianern Begrüßungen in informellen alltäglichen Situationen äußerst unüblich sind und daß unter den Wasco-Indianern jedermann sowohl in ablaufende Situationen eintreten als auch solche Situationen verlassen kann, ohne das Eintreten oder Weggehen formell zu signalisieren, also ohne zu grüßen oder sich zu verabschieden.
Von den Kumi und den Lhossai, südostindischen Bergstämmen, ist zudem berichtet worden, daß es bei ihnen keinerlei Begrüßungsformen gebe (vgl. ROTH 1889: 180).
HARTMANN (1973: 138 f) hat die hier kritisierte Auffassung von GLUCKMAN übernommen und noch verschärft. HARTMANNS Kritik an GLUCKMANS Begriffsdefinitionen und -explikationen geht jedoch in die Irre, da er diese weitgehend mißversteht. Weder setzt GLUCKMAN Zeremoniell und Etikette vollkommen gleich noch wendet er die Begriffe "ceremonious" und "ritual" widersprüchlich auf Fälle von Zeremoniellen

an, wie HARTMANN (1973: 139) festgestellt haben will, noch werden nur Fälle von "rollenübergängen" (HARTMANN 1973: 139) - es geht vielmehr um "alteration in social status" (GLUCKMAN 1966: 50) und "differentiation of role" (1966: 34) - ritualisiert oder von Ritualen begleitet.

- 16) GOFFMAN übersieht dabei, daß der Gabenaustausch nicht nur auf den Verpflichtungen zu geben und zu erwidern beruht, sondern gleichermaßen auf der Obligation, eine Gabe anzunehmen. Bezieht man sich schon auf diese durchaus sinnvolle Analogie, so kommt dem Annehmen für eine Analyse interpersoneller Rituale - wie wir noch erläutern werden - eine erhebliche Bedeutung zu. - SCHIFFRIN (1974) hat in einer Analyse des Händeschüttelns GOFFMANS Hinweis auf MAUSS aufgegriffen, dem Annehmen dabei jedoch größere Bedeutung beigemessen.
- 17) Dieses Zitat stammt wie, abgesehen von einigen Abweichungen, das gesamte 9. Kapitel in FIRTH (1973) aus einem früheren Artikel aus dem Jahre 1972 (vgl. FIRTH 1972).
- 18) Das Kriterium des "adaptive value" fehlt in der Textfassung aus dem Jahre 1973 (vgl. FIRTH 1973: 323), und der Formulierung des zweiten Kriteriums ist dort hinzugefügt: "and so may be categorized as symbols" (ebenda).
- 19) Diese Merkmale führt UNGEHEUER (1974: 4) als Bestimmungsstücke der Kategorie "Gespräch" ein.
- 20) Vgl. zur Begriffsbestimmung in diesem Zusammenhang UNGEHEUER (1972: 16).
- 21) Zum Forschungsstand auf dem Gebiet der sozio-kulturellen Abhängigkeit von Kommunikationsregeln vgl. UNGEHEUER (1974: 17 f.).
- 22) Zwar finden sich zum Problembereich institutionalisierter Kommunikation zahlreiche Veröffentlichungen, doch liegt nach unserer Kenntnis nur von UNGEHEUER (vgl. UNGEHEUER/SCHMITZ 1978: 21-33) eine nähere begriffliche Bestimmung von "institutionalisierte Kommunikation" vor. - Wir werden uns in unseren weiteren Darstellungen an diesem Vorschlag orientieren.
- 23) Bezüglich der Bestimmung von Handlungsplänen als mentale Objekte weicht unsere hier vertretene Position von der Auffassung UNGEHEUERS ab (vgl. UNGEHEUER/SCHMITZ 1978: 24).
- 24) Die hiermit eingeführte wesentliche Differenz zwischen verschiedenen Formen institutionalisierter Kommunikation würde verwischt, wenn man HARTMANNS (1973: 140-143) Bestimmung von Handlungsabläufen als "Ritual" folgte. Die

von ihm eingeführten Merkmale des Rituals (1973: insbes. 142) sind z.B. in jeder Phase einer Gerichtsverhandlung gegeben und nicht nur in solchen Phasen wie der Vereidigung eines Zeugen oder des Betretens des Gerichtssaals durch den Vorsitzenden.

- 25) Der in der Soziolinguistik in Anlehnung an HYMES verwendete Begriff der Routine wurde ebenfalls für solche Äußerungen geprägt, enthält aber so wesentliche Merkmale wie "sozial vorgeschrieben" und "der Ausführung in fertiger Form vorgegeben" nicht (vgl. etwa WATSON 1975: 53; BOGGS 1978: 325, 343; HYMES 1971: 58 f.).
- 26) Dies scheint uns mit der besonderen Form der Konkordanz verbaler und non-verbaler Mittel in ritualisierter Kommunikation zusammenzuhängen. Da sie häufig nicht nur zusammen realisiert werden, sondern sich gegenseitig zuersetzen vermögen, ist es möglich, Kinder entsprechendes Bewegungsverhalten zu lehren, das je nach Art der Gestik für sie leichter erlernbar ist als die entsprechende verbale Formel, deren funktionales Äquivalent es ist. Vor dem Hintergrund der gegenseitigen Ersetzbarkeit ist auch das auffordernde "Sage..." verständlicher: das Kind sagt "Bye Bye", indem es die Faust öffnet und schließt.
- 27) Angesichts dieser Überlegungen erweist es sich als müßig, wie HARTMANN (1973: 149) darüber zu spekulieren, wann die Anzahl geäußerter Worte "das mindestmaß im umfang einer zeremoniellen handlung" unterschreitet.
- 28) Dies hat ERVIN-TRIPP (1972: 236) auch für die Verwendung von Anredeformen festgestellt: "When there is agreement about the normal address form to alters of specified status, then any deviation is a message." SCHÖNBACHS (1974: 172-175) Hypothese, der Höflichkeitsgrad 'sprachlicher Manieren' nehme mit ihrer Länge zu, muß als unzutreffend betrachtet werden. Denn in ihr wird nicht berücksichtigt, daß Abweichungen von gebräuchlich gewordenen Abschwächungen je nach sozialer Gruppe oder sozialer Beziehung, in denen sie verwendet werden, unterschiedliche Bedeutungen erhalten können (vgl. auch SCHENKER 1978: 100).
- 29) Dieser Begriff wie der des Index-Zeichens oder des indexikalischen Zeichens wird hier nach den Definitionen von PEIRCE (1960: 143 ff) verwendet. - Für eine ausführlichere Diskussion des Zeichencharakters ritueller Handlungen verbaler und non-verbaler Art vgl. RAPPAPORT (1974: 11 ff, 25 ff, 40 ff), der unsere Überlegungen entscheidend beeinflußte.
- 30) So etwa die Hindi-Begrüßungsformeln, die MEHROTRA (1975: 2) mit "'I fall at your feet'" und "'I am bowing before you'" übersetzt.

- 31) Die Vermeidung der Teilnahme an Ritualvollzügen kann daher ebenso wie ein absichtlich inkorrektet Ritualvollzug die Funktion haben, die Regeln für eine konkrete soziale Beziehung als nicht (mehr) geltend darzustellen, die mit einem institutionskonformen Ritualvollzug etabliert, bekräftigt und akzeptiert würden. Wird z.B. ein Gruß vermiesten, so bleibt diese Funktion implizit, dagegen wird sie explizit, wenn z.B. in Tzintzuntzan ein Sprecher das "Adiós" anstelle einer Grußformel verwendet und nicht gleichzeitig zu erkennen gibt, daß er in Eile ist (vgl. FOSTER 1964: 117 f.).
- 32) Etwa die Verweigerung des Grusses: "The absence of a hand-shake where it might normally be expected is more suggestive of hostility than even a painful poke in the ribs." (RUESCH/KEES 1956: 163). Zur Verweigerung des Gengrusses vgl. FERGUSON (1976: 140 f.) und YOUSOUUF/GRIMSHAW/BIRD (1976: 817, 819).
- 33) Zur gegenseitigen Ersetzbarkeit sprachlicher und non-verbaler Zeichen in Begrüßungen und Verabschiedungen vgl. auch FIRTH (1972: 9); allgemein zur wechselseitigen Ersetzbarkeit vgl. RICHTER/WEGNER (1977). - Nur sprachlich grüßen heißt z.B. vielfach, ein weniger formelles und weniger differenziertes Begrüßungsverhalten zeigen, da dem non-verbalen Verhalten in Begrüßungen (wie allgemein in ritualisierter Kommunikation) häufig eine komplementierende und nicht nur eine komplementierende Funktion zukommt. Dagegen erlaubt das allein non-verbale Begrüßungsverhalten (wie allgemein die rein non-verbale ritualisierte Kommunikation), unterschiedliche Grade der Formalität und der Differenzierung zum Ausdruck zu bringen.
- 34) Die experimentelle Untersuchung von KNAPP/HART/FRIEDRICH/SHULMAN (1973) galt zwar der "rhetoric of goodbye", ist aber in erster Linie eine Analyse der sprachlichen oder non-verbalen Mittel der Überleitung von einem Interview zum Verabschiedungsritual. Die Vorbereitung und Ankündigung sowie das Aushandeln des Zeitpunktes für die Verabschiedung und damit die Beendigung des Gesprächs erweisen sich nach dieser Untersuchung nicht nur als sehr komplexe gesprächsorganisatorische Aktivitäten, sondern auch als wenigstens ebenso bedeutsam für den Erhalt der sozialen Beziehung wie der Vollzug des eigentlichen Verabschiedungsrituals.
- 35) LYONS spricht unter Berufung auf ABERCHROMBIE und LAVER von "indexical information" und führt dazu aus: "A person's employment of a particular word may be indicative of (may indicate) his membership of a particular regional or sociocultural group, or who he is, or what his emotional state or 'attitude' is." (LYONS 1972: 72)
- Ausführlicher dazu und unter direktem Bezug auf die Phasen

- der Eröffnung und der Beendigung von Gesprächen LAVER (1975).
- 36) Die erhebliche Bedeutung ritualisierter Kommunikation für die Erhaltung und Stützung von Institutionen auch in westlichen Gesellschaften hat COHEN (1958) in einer historischen und synchronen Untersuchung westlicher Militärstrukturen und der amerikanischen Kastenstruktur (Neger-Weiße) aufgezeigt.
- 37) Für einige Beispiele vgl. HARTMANN (1973: 143, 145 f.). - Die eventuell empfundene 'Sinnleere' von Formeln oder Handlungen jedoch zu einem entscheidenden Merkmal von Ritualen zu machen, wie z.B. bei HARTMANN (1973: 158 f) geschehen, zeugt von einem Verkennen des Verhältnisses zwischen Ritualen und Emotionen.
- 38) Mit dem Verhältnis zwischen Lüge und Ritual befaßt sich ausführlich RAPPAPORT (1976).
- 39) Dies wurde sehr markant herausgearbeitet von GEERTZ (1972: 173-177):
 "It has already been pointed out how etiquette patterns, including language, tend to be regarded by the Javanese as a kind of emotional capital which may be invested in putting others at ease. Politeness is something one directs toward others; one surrounds the other with a wall of behavioral (l a i r) formality which protects the stability of his inner life (b a t i n). Etiquette is a wall built around one's inner feelings, but it is, paradoxically, always a wall someone else builds, at least in part. He may choose to build such a wall for one of two reasons. He and the other person are at least approximate status equals and not intimate friends; and so he responds to the other's politeness to him with an equal politeness. Or the other is clearly his superior, in which case he will, in deference to the other's greater spiritual refinement, build him a wall without any demand or expectation that you reciprocate." (GEERTZ 1972: 173)
- 40) HOCARTS Aufsatz scheint in der Erforschung von Ritualen kaum einen Niederschlag gefunden zu haben, obwohl er zunächst 1952 in einem Sammelband mit anderen seiner Arbeiten erneut publiziert wurde, der dann 1970 und 1973 in weiteren Auflagen erschien. Auch M. DOUGLAS (1973) und SCHEFF (1977), die sich intensiv mit dem Verhältnis zwischen Ritual und Emotion befassen, erwähnen HOCART an keiner Stelle. Die Bedeutung dieser vergessenen Arbeit sei neben ihren grundlegenden Gemeinsamkeiten mit unserem Verständnis ritualisierter Kommunikation hinreichender Grund dafür, sie an dieser Stelle gerafft wiederzugeben.
- 41) Es ist hier jedoch TARDES Definition von "conversation" zu

beachten, wenn Mißverständnisse vermieden werden sollen:
 "Par conversation, j'entends tout dialogue sans utilité directe et immédiate, où l'on parle surtout pour parler, par plaisir, par jeu, par politesse." (1901: 83)

- 42) "Elle tend à égaliser les causeurs en les assimilant et détruit les hiérarchies à force de les exprimer." (TARDE 1901: 126)
- 43) Wie MAUSS stellt auch G. TARDE (1901: 88 f) einen Zusammenhang her zwischen gegenseitigen Besuchen und dem Gabenaustausch. Aus den Gabenaustausch begleitenden Worten entstanden nach seiner Auffassung die Formeln und Formalitäten der "conversation obligatoire", die dann den Gabenaustausch z.T. ersetzten. - Daß der Gruß als Gabe fungieren und verstanden werden kann, zeigen IRVINE (1974) und E. GOODY (1972).
- 44) Diese allgemeine konventionelle Praxis faßt ROBERT (1970: 250) ebenfalls zusammen, wenn er festlegt, daß ein Mitglied einer parlamentarischen Organisation "who remains silent when presumably aware that he has been named to a duty is regarded as accepting, and he thereby places himself under the same obligations as if he had expressly accepted".
- 45) "Während man den institutionalisierten Erwartungen unbemerkt und gleichsam geistesabwesend folgen kann, ohne viel über sich selbst auszusagen, gibt der Rebell eine höchstpersönliche, einzigartige Darstellung. Sein Handeln fällt auf und wird ihm, da die Institution als Erklärung ausfällt, persönlich zugerechnet." (LUHMANN 1972: 70)
- 46) Ein gutes Beispiel für eine Beanstandung einer Begrüßungsform hat F. Cancian (1965: XVIII) beobachtet: "Two ritual kinsmen (compadres) exchange words: Look, compadre, you don't have to talk to me in that tone. I passed a cargo, too, you know. - That cargo, compadre, my wife could pass that cargo!"
- 47) Zu Beispielen für Mißverständnisse in interkultureller ritualisierter Kommunikation vgl. ARGYLE (1975: 97), FINNEGAN (1969: 541 f, 546), FIRTH (1972: 19), FRIEDERICI (1907: 9 ff, 14-18), HALL (1955: 90), LEACH (1972: 323-326), MARGIN (1921: 18 ff), SALZ (1955: 120, 138), SCHENKER (1978: 9 f).
- 48) Darauf, daß z.B. Begrüßungen und Verabschiedungen von ihrer Funktionalität her als "rites de passage" beschrieben werden können, hat schon LAVER (1975: 234 ff) hingewiesen, ohne dies jedoch durch Analysen zu belegen. Begrüßungen bestimmt er als "proleptische Riten", Verabschiedungen als "analeptische".

- 49) Dies gilt umso mehr, als man die zahlreichen, bisher weitgehend ununtersuchten Möglichkeiten bedenken muß, eine Begrüßung durch andere zu vermeiden oder abzuwehren, bzw. anderen anzuseigen, daß man die aus einer Begrüßung resultierende erhöhte gegenseitige Zugänglichkeit nicht wünscht. Zu einigen solcher non-verbaler Zeichen mit derartigen Funktionen vgl. SMITH/CHASE/LIEBLICH (1974) und GIVENS (1978).
- 50) "While we can carefully 'plan' our greetings in many cases, our leave-taking must be carried out in the light of the situational factors which have developed during the interaction. These impromptu demands, coupled with the importance of leave-taking in structuring future encounters, may be at the heart of any 'felt difficulty' in leave-taking." (KNAPP/HART/FRIEDRICH/SHULMAN 1973: 184)
- 51) Erfolgen auf eine Verabschiedungsformel von A Fragen von B, wie "Du willst schon gehen?", oder Aufforderungen, noch zu bleiben, so wird, falls A bei seinem Entschluß, jetzt zu gehen, bleibt, das Verabschiedungsritual nochmals vollzogen, nun aber vollständig und ohne eine derart extern undeterminierte Phase. - Solche Fälle sind vom Typ der hier gemeinten Rituale zu unterscheiden. Zwar sind auch Bitten wiederholbar, doch auf jede Wiederholung kann prinzipiell eine Phase 'freier' Rede folgen.

Teil 2

BEGRÜSSUNGSFORMEN UND SOZIALSTRUKTUR BEI DEN *INDÍGENAS* VON SARAGURO

1.1 Einleitung

Ziel der vorliegenden Untersuchung ist die Deskription und Analyse einer bestimmten Form der ritualisierten Kommunikation der *indígena*-Bevölkerung von Saraguro, Ecuador. Aus einer Reihe solcher Formen wurde die "Begrüßung" ausgewählt. Sie soll als ritualisierte Kommunikationsform einmal daraufhin untersucht werden, welche sozialstrukturellen und auch situativen Elemente relevant sind, um die jeweilige Realisierungsform kulturspezifisch als adäquat gelten zu lassen. Zum anderen auch darauf, inwieweit unter diesem Gesichtspunkt die Übertragung solcher Formen auf andere Kommunikationssituationen mit anderen Partnern möglich ist.

Im folgenden wollen wir zuerst den Verhaltenskomplex "Begrüßung" in seiner allgemeinen Form darstellen. Die allgemeinen Merkmale der Begrüßung als Form der ritualisierten Kommunikation sind zusammengefaßt die folgenden:

- 1 Die Begrüßung hat prinzipiell dialogischen Charakter. Es tritt immer mindestens ein Partner als Grüßender, mindestens ein weiterer als Grüßter auf. Der Grüßende leitet die verbale oder non-verbale Kommunikation mit dem Gruß ein, worauf für den Gegrüßten die Verpflichtung zur Annahme und zum Gegengruß

besteht. Der Gegengruß ist konditional relevant¹; bleibt er aus, so ist dies für den Grüßenden zumindest von kommunikativer (eventuell auch sozialer) Bedeutung, von deren Art die Entscheidung abhängt, ob die Kommunikation als beendet angesehen werden oder ein neuer Versuch gemacht werden soll. Auf den Gegengruß kann ein weiterer Gruß des Grüßenden folgen usw. bis ein Gegengruß die Begrüßung abschließt; es kann aber auch bei einem Grußaustausch bleiben. Da Grüße mit Gegengrüßen zu Paaren geordnet sind, lässt sich aufgrund der starken Ritualisierung dieser Kommunikation bei Kenntnis der kulturellen Regeln anhand des ersten Grußes die gesamte Begrüßungssequenz mit gewissen Einschränkungen vorhersagen.

2 Mit dem Ende der Begrüßung kann auch die Kommunikation beendet werden, es kann aber auch mit der Begrüßung eine Sequenz kommunikativer Akte eröffnet werden. Die Begrüßungsinteraktion soll als begonnen gelten, sobald einer der beiden Partner begonnen hat, sich auf den anderen zuzubewegen, unabhängig davon, ob schon explizite Interaktion zwischen beiden stattfindet oder nicht. Sie soll als beendet gelten, sobald der räumliche Rahmen und die Orientierungseinstellung der Nahbegrüßung verlassen bzw. verändert wird.

3 In nahezu jeder der Begrüßungsphasen sind Varianten möglich, doch ist die Anzahl dieser Varianten (etwa Ersetzung sprachlicher durch non-verbale Zeichen) für einzelne Phasen kulturspezifisch begrenzt. Die größte Zahl erwartbarer Variationen dürfte bei der Durchführung von Nah- und Gegengruß auftreten. Unterschiede können aber auch dadurch auftauchen, daß nur einzelne der skizzierten Phasen ausgeführt werden.

4 Im Begrüßungsverhalten sind wenigstens vier wirksame Dimensionen feststellbar, die einen Einfluß auf die Ausführlichkeit und die involvierten sprachlichen und non-verbalen Formen des Rituals haben können²:

- Länge der Zeit, die seit der letzten Begegnung verstrichen

ist;

- räumliche Distanz zwischen den Kommunikationspartnern;
- Anzahl der Personen in der relevanten Gruppe;
- relativer sozialer Status der Kommunikationspartner.

5 Der Ausdruck der relativen Statusunterschiede in Begrüßungen kann verschiedene Funktionen haben, darunter die, die jeweilige Position der Interaktionspartner innerhalb der sozialen Hierarchie zu bezeichnen.

In neueren Untersuchungen zum Begrüßungsverhalten wurden die folgenden Funktionen von Begrüßungen herausgearbeitet.

5.1 In einer Untersuchung über das Begrüßungsverhalten von Angehörigen der weißen gehobenen Mittelschicht der USA nennen KENDON/FERBER (1973: 592 f.) die folgenden Funktionen:

- den jeweiligen sozialen Status signalisieren oder anzeigen;
- den Grad von Vertrautheit anzeigen;
- den Grad gegenseitigen Mögens anzeigen;
- die Rollen anzeigen, die die Partner in der folgenden Begegnung spielen werden.

5.2 In einer Arbeit über die Tuareg und dem Versuch eines interkulturellen Vergleichs heben YOUSSEOUF/GRIMSHAW/BIRD (1976: 812) und GRIMSHAW (1978) die folgenden Funktionen hervor:

- Einverständnis darüber ausdrücken, daß wechselseitiges Erkennen stattgefunden hat;
- jemandem Achtung erweisen oder Zusammengehörigkeit signalisieren;
- als anwesend wahrgenommen werden oder die Anwesenheit eines anderen bestätigen;
- eine Selbstdarstellung einleiten;
- das Erkennen in einer bedrohlichen Form betonen;
- Unsicherheit oder Gefahr reduzieren;
- sich Zugang zu seinem Partner verschaffen (zum Zwecke des Informationsaustausches).

5.3 GOFFMAN³ nennt folgende Funktionen für die Begrüßung in

den westlichen Industriegesellschaften, vor allem den USA:

- Höflichkeit;
- Anwesenheit zur Geltung bringen (für das Selbst oder den Anderen);
- Verneinung jeglicher Bedrohung;
- Vorbereitung von Bitten;
- Schaustellung ("display");
- Identitätserrichtung für das Selbst oder den Anderen.

5.4 Die von MEHROTRA (1975: 28) genannten Funktionen für das Hindi (Benares) sind:

- Respekt zu vermitteln;
- Gunst zu erlangen;
- Verzeihung zu erhalten;
- Dankbarkeit auszudrücken;
- "to establish communion".

5.5 Nach FIRTH (1972: 29 ff.) haben Begrüßungen die folgenden Funktionen, die er in einem interkulturellen Vergleich herausarbeitet:

- Aufmerksamkeit auf die teilnehmenden Personen konzentrieren;
- gegenseitige vorläufige Identifikation für weitere Handlungen;
- Reduktion von Unsicherheit oder Angst im sozialen Kontakt.

5.6 Schließlich nennt ESTHER GOODY (1972: 40 f.) noch die nachstehenden Funktionen, wobei sie sich vor allem auf die Gonja bezieht:

- eine Sequenz kommunikativer Akte eröffnen;
- als Mittel der Definition und der Bestätigung der Identität und des Ranges beider Teilnehmer dienen;
- als Art, in eine Beziehung einzusteigen oder sie zu manipulieren, um ein bestimmtes Ergebnis zu erreichen;

Dabei zeigen Begrüßungen Status vor allem auf die folgenden Weisen an:

- durch Aspekte, die die Eröffnung von Kommunikation und die eingenommene Haltung betreffen (wer grüßt zuerst, in niedrigerer Haltung, in größerer Entfernung?);

- dadurch, daß der verbale Aspekt der Begrüßung oft eine Benennung der angesprochenen Person, einen Rollenindikator enthält (Verwandtschaftsbezeichnung etc.);
- dadurch, daß eine Begrüßung vollzogen wird oder unterbleibt.

Aus dieser Liste von Funktionen, die die Begrüßung in verschiedenen Kulturen haben kann, interessieren uns vor allem die Elemente, die der gegenseitigen sozialen Identifikation der Kommunikationspartner dienen, in denen die relativen Statusunterschiede zum Ausdruck gebracht bzw. manipuliert werden.

Gründe für die Auswahl der Begrüßung aus einer Reihe von anderen Formen der ritualisierten Kommunikation wie etwa Verabschiedung, Bitte, Sitzordnung, Gehordnung, etc. sind neben ihrem verhältnismäßig häufigen Vorkommen und ihrer guten Beobachtbarkeit vor allem die sehr ausgeprägte Verbindung von verbalen und non-verbalen Elementen in der Grüssituation. Dieser Punkt ist auch in der Vergangenheit nicht immer genügend berücksichtigt worden. KENDON/FERBER (1974), die die erste Deskription und Strukturanalyse amerikanischer Begrüßungsformen auf der Basis von Film- und Videoaufzeichnungen vorlegten, haben bei ihren Untersuchungen beispielsweise die sprachliche Kommunikation in Begrüßungen überhaupt außer acht gelassen. Gleiches gilt auch für FIRTHS (1970) Untersuchung zu "Postures and gestures of respect", die zwar das kommunikative Bewegungsverhalten untersucht und dazu auch einen methodologischen Beitrag liefert, aber doch die sprachlichen Kommunikationsprozesse unberücksichtigt läßt. Die einzige zur Zeit vorliegende Arbeit, die Aspekte sprachlicher und non-verbaler Kommunikation in ihrem situativen und übersituativen Bezug zur Sozialstruktur zum Gegenstand nimmt, ist die von ESTHER GOODY (1972).

Ein weiterer Grund für die Auswahl ist, daß die *indigenas* sich des Grusses (*salutación*) als eines besonderen Verhaltenskomplexes bewußt sind, denn für dessen verschiedene Arten und Phasen wird eine Reihe sozial geteilter Bezeichnungen verwendet. "Gruß" muß als eine in dieser Ethnie geläufige Kategorie

angesehen werden. Wie weit dabei die Übereinstimmungen zwischen unserer Kategorie und der von den *indigenas* verwendeten gehen, ist damit noch nicht gesagt. Das Problem, einzelne Elemente aus gegenseitig fremden Verhaltenswelten zu vergleichen, sei aber wenigstens hier genannt⁴. Denn es geht auch ein in die Analyse von als soziale Objekte gegebenen Plänen für Vollzüge von Begrüßungsritualen unter den *indigenas*.

Nach dieser allgemeinen Einleitung in die hier zu behandelnde Fragestellung gibt das folgende Kapitel 1.2 einen Überblick über die Untersuchungsregion, Saraguro, in dem vor allem die einzelnen ethnischen Gruppen identifiziert werden. Daran schließt sich eine Beschreibung der Methoden der Datenerhebung in der zugrundeliegenden Feldforschung sowie kurze Portraits der sechs Hauptinformanten an.

Mit Kapitel 1.3 beginnt eine ethnographische Übersicht über das Grußverhalten der *indigenas* von Saraguro. Es werden die einzelnen in der Feldforschung erhobenen sozialen Kategorien von Personen aufgeführt sowie die ihnen gegenüber benutzten Anredeformen. Diese Daten werden ergänzt um die entsprechenden Komplexe von non-verbalen Verhaltensweisen und die typischen Kombinationen mit den verbalen Grußformen an einer Reihe von Beispielen aufgezeigt. Schließlich werden auch die von den *indigenas* selbst verwendeten Begriffe für die einzelnen Elemente im Grußverhalten erläutert.

Im folgenden Kapitel 1.4 werden die ethnologischen Grundlagen für die These erarbeitet, daß das Grußverhalten den sozialen Kategorien von Personen gegenüber, denen die *indigenas* Respekt zollen, im wesentlichen eine paradigmatische Übertragung des Verhaltens der Kinder den Eltern gegenüber ist. Es folgt ein ethnographischer Teil, in dem die verschiedenen Elemente des Grußverhaltens respektierten Personen gegenüber bei je drei männlichen und drei weiblichen *indígena*-Informanten dargestellt und analysiert werden. Bei diesen Kategorien von Personen handelt es sich einmal um die Eltern, Großeltern und

Schwiegereltern, zum anderen um die verschiedenen Paten, schließlich um einzelne Personen aus der weißen und eingeborenen Bevölkerung von Saraguro.

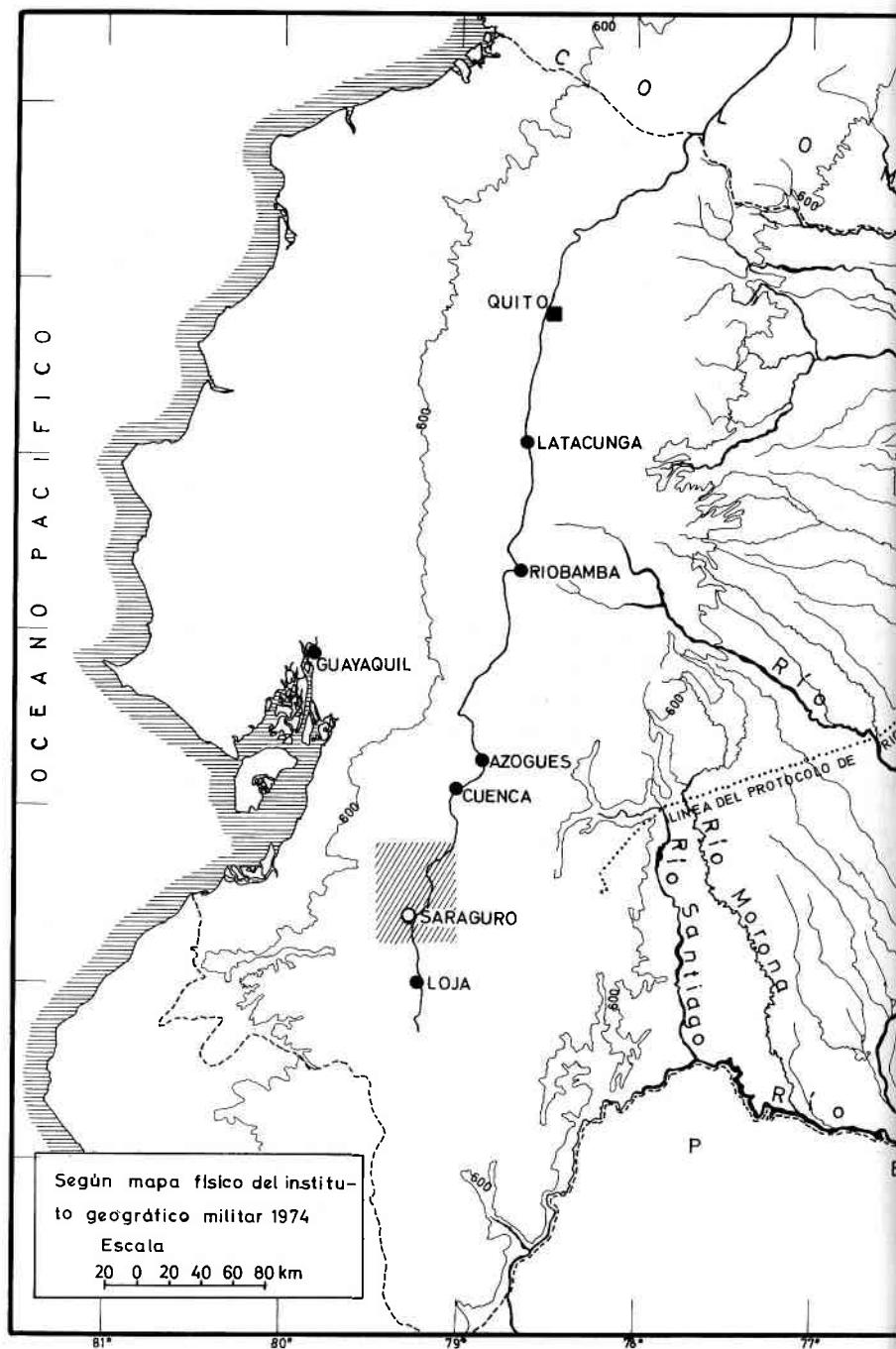
Kapitel 2 soll vor allem die Einflüsse der *fiestas* in Saraguro auf die Sozialstruktur analysieren, Thema sind also die Begrüßungsrituale für die Inhaber von religiösen Ämtern im *cargo*-System. Nach einer kurzen Einleitung, 2.1, beschreibt Kapitel 2.2 das System der *fiestas* von Saraguro; Kapitel 2.3 die verschiedenen Ämter, die die *indigenas* in diesem System bekleiden. Dabei werden besonders auch die verschiedenen Respektsverhältnisse einzelnen Amtsträgern gegenüber herausgearbeitet. Daran schließt sich in 2.4 eine Untersuchung der Grußformen für die *cargo*-Inhaber an, die den gezollten Respekt vermitteln.

Kapitel 3 handelt von Respekt und Vertrauen, das sich in den verschiedenen Grußformen ausdrückt. Dabei zeigt sich, daß die Übertragung von Grußformen eine kulturelle Strategie ist, die auf die Aktualisierung der Sozialstruktur abzielt, die sich in den Kategorien von Respekt und Vertrauen ausdrückt. Im weiteren werden die Beziehungen der Informanten zu einer Reihe von Personen unter diesem Gesichtspunkt untersucht, abschließend wird kurz auch auf die implizierten ethischen Fragen eingegangen.

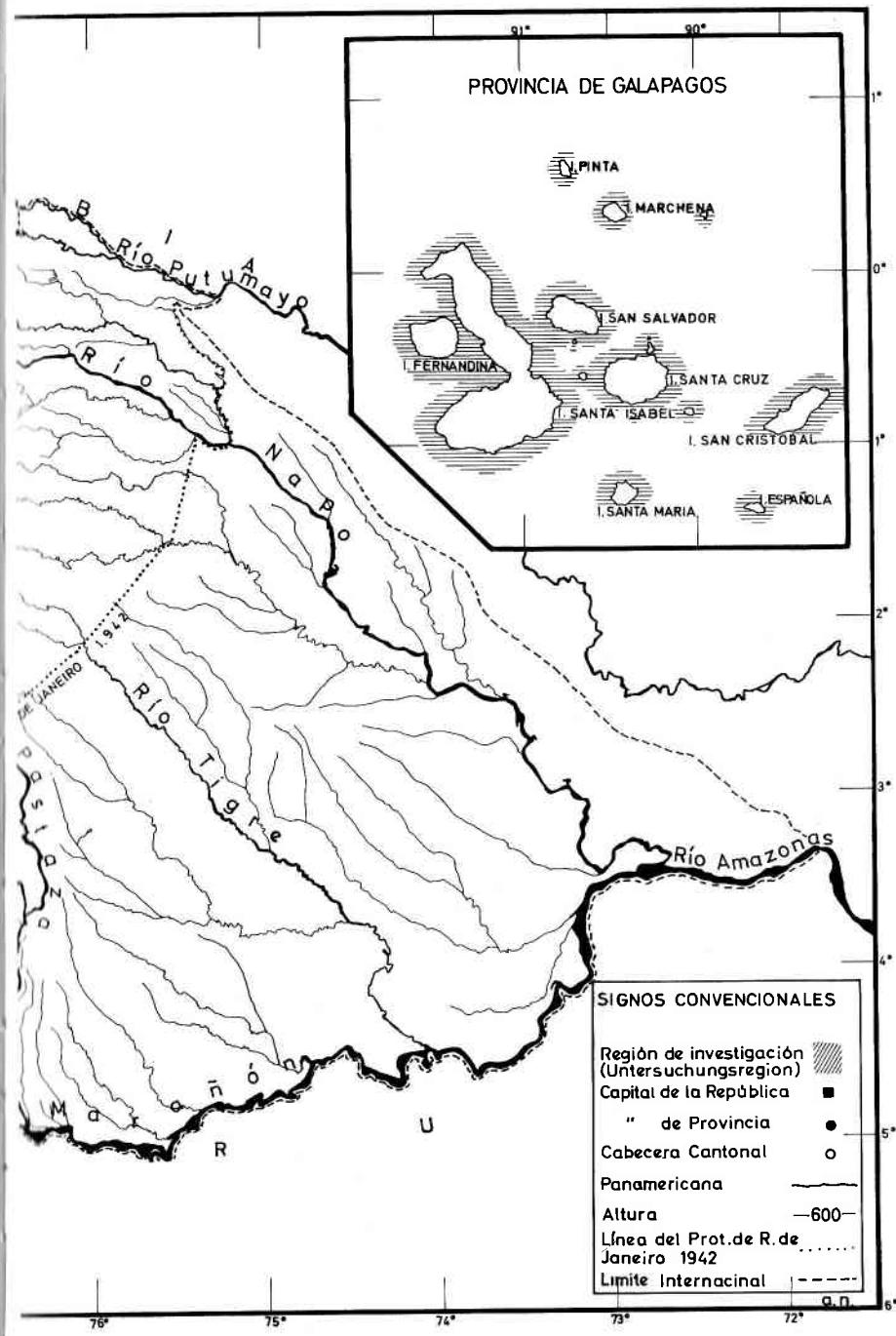
1.2 Die Feldforschung in Saraguro

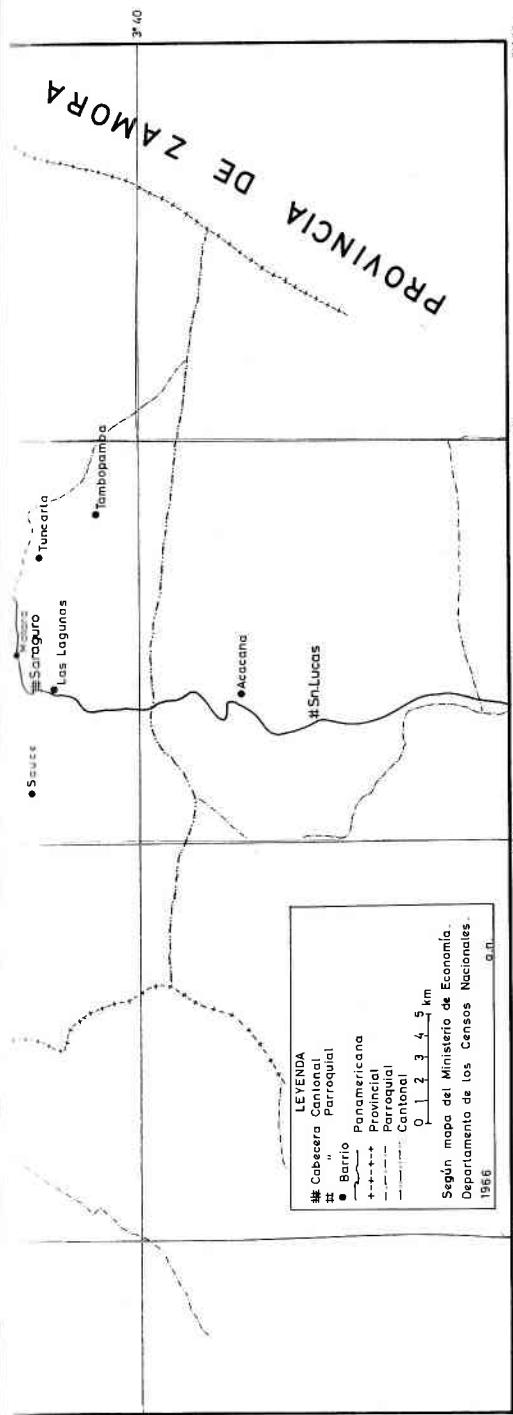
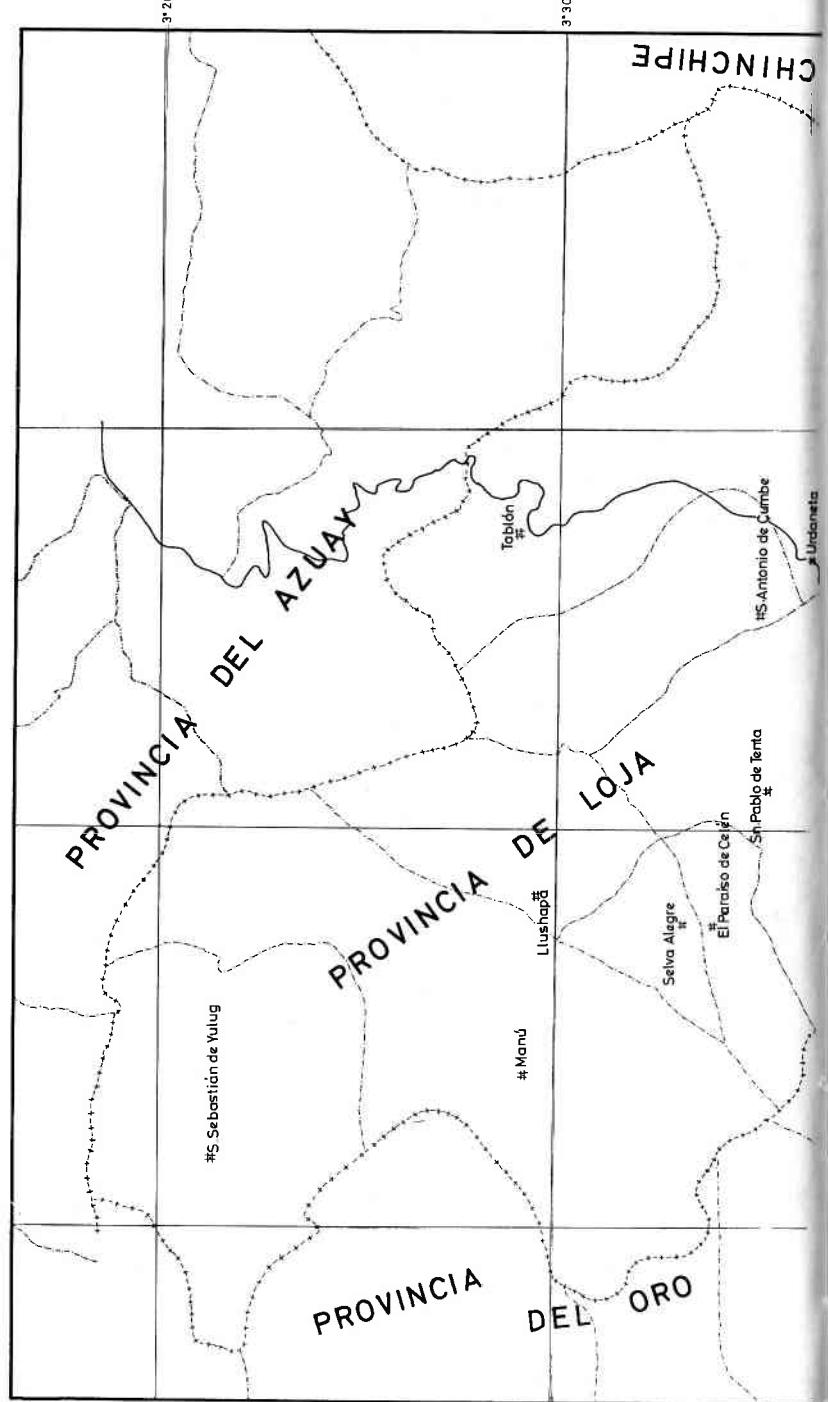
Das Untersuchungsgebiet, auf das sich die folgenden Aussagen beziehen, liegt im Norden der südlichsten Provinz des ecuadorianischen andinen Hochlands (Loja) und umfaßt nahezu den gesamten Cantón Saraguro (bis auf die Gemeinden Manú und San Sebastián) sowie die sich südlich daran anschließende Parroquia (Gemeinde) San Lucas (Cantón Loja) (vgl. Karten 1 und 2)⁵. In der Mitte eines fruchtbaren, bewässerten Tales liegt in einer Höhe von etwa 2500 m Höhe die Stadt Saraguro

108



10





mit einer Bevölkerung von rund 1700 Personen zum Zeitpunkt der Untersuchung. Bis auf die Randgebiete im Norden ist das Untersuchungsgebiet weitgehend identisch mit dem Siedlungsgebiet der *indigenas* von Saraguro, Indianer, auch als "Saragueros" bezeichnet.⁶

Einige wenige *indigenas* leben noch weiter südlich⁷, dagegen faßte eine beträchtliche Zahl von *indigenas* aus dem Gebiet um Saraguro und San Lucas schon festen Fuß im östlichen Tiefland (Oriente), wohin sie auf der Suche nach mehr Weideland für ihr Vieh eindrangen. Dort ließen sie sich entweder als Siedler (colonos) nieder - teilweise Land von den Jívaros kaufend, teilweise indem sie die Jívaros langsam zurückdrängten - oder sie unterhielten dort ihr Weideland mit kleinen *fincas*, zu denen sie jahreszeitlich bedingt ihr Vieh treiben, um es zur Zeit der großen *fiestas* (von vor Ostern bis nach Fronleichnam) in Saraguro zu verkaufen. Die Lebensbedingungen im gesamten Untersuchungsgebiet lassen sich zusammenfassend folgendermaßen charakterisieren:

Die Einwohner, *indigenas* wie Weiße (*blancos*), leben auf einer durchschnittlichen Höhe von 2000 bis 2700 m in kleinen Streusiedlungen (*barrios*), in denen die Häuser inmitten des von ihnen bestellten Landes liegen, das in der Regel ihr Eigentum ist. Großgrundbesitz gibt es in dieser Gegend nur noch in Gestalt von sechs mittleren *haciendas*. Etwas dichter besiedelte Haufen- oder Straßendorfer bilden meist die Zentren der Gemeinden (*cabecera parroquial*); das größte dieser Zentren ist Saraguro, welches gleichzeitig Kantonsstadt (*cabecera cantonal*) ist. Siedlungen sind in diesem stark zerklüfteten Gebiet nur in den Tälern möglich, während auch die Hänge als Ackerland und Weideland genutzt werden - und wegen der großen Besiedlungsdichte auch genutzt werden müssen.

Von Nord nach Süd wird das Gebiet vom Panamerican Highway (Panamericana) durchzogen, von der aus nur sehr wenige befahrbare Straßen nach Osten oder Westen gehen.

Im Gebiet weiter westlich der Panamericana ist die Landwirtschaft (man baut vornehmlich Weizen, Gerste, Mais, Bohnen, Erbsen, Kohl, Yuca, Kartoffeln und einige Südfrüchte an) die Hauptgrundlage für Eigenkonsum wie für den Verkauf, während Viehzucht nur eine untergeordnete Rolle spielt. Dagegen ist entlang der Panamericana und östlich davon sowie im Süden des Gebietes die landwirtschaftliche Produktion auf das für den eigenen Verbrauch Notwendige begrenzt (wobei Mais stark vorherrscht) und die Viehzucht auf Fleisch- und Käseproduktion für den Verkauf ausgerichtet.

Auf der Basis der im folgenden beschriebenen Grunderhebung konnten innerhalb des Gebietes drei Ethnien identifiziert⁸ und ihre kulturellen Charakteristika sowie die Kriterien für ihre Identifikation definiert werden.

¹ Die *indigenas* (pejorative Bezeichnung: "indios"), in der Literatur auch "Saragueros" genannt, die eine relativ traditionelle indianische Lebensweise beibehalten haben. Sie zählen insgesamt noch ca. 10 000, sie sprechen zu 95% Spanisch, das häufig recht korrumptiert ist, zu ca. 60% aber auch noch Quichua (Dialekt von Saraguro).⁹ Nur wenige *indigena*-Familien leben am Stadtrand von Saraguro, und - bis auf einen Fall - sind sie auch in den übrigen Gemeindezentren in der Minderheit. Während die *indigenas* noch bis 1945 politische Ämter (z.B. im Gemeinderat (*consejo municipal*) von Saraguro) innehatten und vorher sogar Lehrer stellten, wurden sie aus diesen einflußreichen Positionen von den Weißen verdrängt, indem man das ursprünglich religiös-politische Ämtersystem (*cargo*-System) zu einem religiösen umbog.¹⁰ In Händen der *indigenas* ist nur das Geschäft einer Webereikooperative, und als Händler konnten sie sich bisher nirgends durchsetzen. Das Identifikationskriterium für die stark individualistischen *indigenas* als Ethnie ist nicht die Sprache, sondern ganz allein ihre Kleidung und Haartracht. Männer wie Frauen tragen das Haar zu einem einzigen Zopf geflochten. Die Gruppe der *indigenas* kann nach der Terminologie SCHERMERHORNS (1970: 130 f.) als "exposed marginal"

bezeichnet werden, wenn man sie vom Gesichtspunkt der dominanten weißen Bevölkerungsgruppe betrachtet.¹¹

2 Die Weißen des Kantonszentrums Saraguro (*blancos del centro*), die ein recht gutes Spanisch sprechen, kaum ein paar Worte des Quichua verstehen und sich in ihrer Kleidung wie in ihrer gesamten Lebensweise an der nationalen städtischen Kultur orientieren. Sie als einzige entrichten keinerlei kirchliche Abgaben, weder den Zehnt (*diezmo*), noch eine ähnliche Abgabe, die *primicia*, sie haben alle wichtigen politischen Ämter des Kantonszentrums inne, kontrollieren den gesamten Vieh- und Getreidehandel sowie nahezu alle Geschäfte und einen großen Teil des Verkaufs von illegalem Alkohol. Landwirtschaft und Viehzucht dienen ihnen - falls sie nicht *hacienda*-Besitzer sind - fast nur zum Eigenkonsum. Als Handwerker arbeiten sie vornehmlich Gebrauchsartikel der *indigenas*, und bedeutende Einnahmen fließen ihnen durch Geldverleih an *indigenas* zu, wofür der übliche Zinssatz 60% pro Jahr beträgt. Diese Gruppe der Weißen wohnt nur im eigentlichen Zentrum Saraguros, das Identifikationskriterium für sie ist allein die Art der Kleidung, verbunden mit der bei Männern wie Frauen kurzen Haartracht. Die Weißen des Zentrums sind die "dominant group" dieser Region¹².

3 Die Weißen auf dem Lande (*blancos del campo*) und am Rande des Kantonszentrums: sie stellen kulturell wie sozial (was das Prestige dieser Ethnie und den sozialen Status ihrer Mitglieder angeht) eine Zwischengruppe zwischen den beiden zuerst genannten anderen dar, sind aber klar von ihnen absetzbar und unterscheidbar. Während die *blancos del campo* in ihrer Lebensweise und Wirtschaft den *indigenas* näher stehen als den Weißen des Zentrums, haben sie außerhalb Saraguros die politischen Machtpositionen, Geschäfte sowie den Verkauf illegalen Alkohols und den Handel inne. Auch für sie sind Kleidung und zum Teil Haartracht die einzigen Identifikationsmerkmale. Die Frauen tragen ihr Haar meist in zwei Zöpfen geflochten. In den Schemata von SCHERMERHORN (1970: 130 f.) können sie innerhalb der "stages of increased participation" zwischen "activated"

und "integrated (centripetal)" klassifizierend angesiedelt werden.¹³

Daß es sich bei diesen drei Ethnien nicht um rassistisch definierbare Gruppen handelt, sondern allein um kulturell unterschiedliche, geht unter anderem daraus hervor, daß ein *indígena* innerhalb weniger Jahre schon als Weißer (zumindest als *blanco del campo*) gilt und so behandelt wird, wenn er Kleidung, Haartracht und Lebensweise der Weißen übernimmt. Auch sind uns Fälle bekannt, in denen Weiße Kleidung und Haartracht der *indigenas* sowie deren Lebensweise übernahmen und schon nach einigen Jahren als *indigenas* galten und so behandelt wurden.

Für die Kenntnis einiger Züge der Situationstheorien¹⁴ handelnder und kommunizierender Individuen ist es jedoch wichtig zu wissen, daß alle drei Ethnien sich selbst wie auch die jeweils anderen rassistisch definieren und damit die eigentlich veränderlichen kulturellen Unterschiede als unveränderlich biologisch-rassische auffassen¹⁵: die Weißen des Zentrums als reinrassige Weiße, wovon sie selbst ihre Berechtigung für ihre beherrschende, ausbeuterische Rolle ableiten; die Weißen auf dem Lande als Mischlinge zwischen *indigenas* und Weißen, worauf sie ihren Anspruch stützen, etwas Besseres zu sein als die *indigenas*, einen höheren Status zu haben; die *indigenas* als eigene indianische Rasse, Nachfahren der *indios*, die in der *conquista* den Weißen (Spaniern) unterlagen, woraus für alle Weißen folgt, daß sich damals die größere Macht, Bedeutung und Qualität der weißen Rasse bewiesen habe, die die heutigen Privilegien der Weißen rechtfertige.

Als Grundlage für Erhebungen zu jeweils speziellen Fragestellungen führte einer der Autoren, (SCHMITZ), zusammen mit MASSON 1973/74 im gesamten Untersuchungsgebiet eine Survey-Befragung durch. Als Untersuchungsgebiet wurde die Gesamtheit der Gemeinden (*parroquias*) der Provinz Loja bestimmt, in denen nach den damals zugänglichen Informationen auch *indigenas* leben: die *parroquias* El Tablón, Cumbe, Urdaneta, Llushapa,

Selva Alegre, Celén, Tenta und Saraguro, alle zum Cantón Saraguro gehörend, sowie die Parroquia San Lucas (Cantón Loja).

Wegen des zunächst noch unzureichenden Informationsstandes wurde die Parroquia Jimbillia (Cantón Loja), in der ebenfalls noch eine gewisse Anzahl von Saragueros lebt, nicht in die Erhebung einbezogen. Aufgrund mangelnder statistischer Daten über Wohngebiete von Saragueros im Oriente (Provinz Zamorra-Chinchipe) mußten auch die dort sesshaft gewordenen Saragueros außer Acht gelassen werden. Zu beiden Siedlungsgebieten der Saragueros hat MASSON jedoch eigene kleinere Erhebungen durchgeführt.

Der Survey war sowohl auf die *indigenas* als auch die *blancos* im Untersuchungsgebiet gerichtet, da sie in ständigem Kontakt miteinander leben und zusammen die umfassende soziale Einheit dieses Gebietes bilden. Der in der Erhebung verwendete Fragebogen betraf folgende thematische Komplexe, die jeweils für den Informanten und seine Familie, aber auch für die übrigen Bewohner des Ortes in den Interviews zu behandeln waren: Ausbildung und Beruf, Sprache und ihre Verwendung, Religion, Massenmedien, Kleidung, ethnische Selbst- und Fremdidentifikation, Wirtschaft, fiesta-System, *compadrinazgo*, Volksmedizin.

Um die einzelnen Orte und die ethnischen Gruppen im Survey angemessen zu repräsentieren¹⁶, wurde auf der Basis der Zensusdaten von 1962¹⁷ eine Quota-Stichprobe mit einem geplanten Umfang von 150 Informanten gezogen. Auf diese Weise wurde zunächst jeder Ort innerhalb des Untersuchungsgebietes je nach seinem Anteil an der Gesamtbevölkerung des Gebietes repräsentiert: in Orten mit einer Einwohnerzahl von wenigstens 65 und höchstens 194 wurde ein Informant interviewt, in solchen mit wenigstens 195 und höchstens 324 zwei Informanten etc., Orte mit weniger als 65 Einwohnern wurden mit Nachbarorten zu Befragungseinheiten so aufaddiert, daß diese Einheiten sich einem Mittelwert (für einen Informanten 129 Einwohner, für zwei 260 Einwohner) näherten.

Neben den regionalen Quoten wurden während der Erhebung weitere Quoten zu gewinnen gesucht, durch die die zunächst angenommenen zwei Ethnien (*indigenas* und *blancos*), sowie Männer und Frauen zu repräsentieren waren. Zu diesem Zweck wurde in Vorbefragungen ermittelt, wie hoch der Anteil der *indigenas* und der *blancos* an der Bevölkerung einer Befragungseinheit (ein Ort oder mehrere) ist¹⁸. Die einer Befragungseinheit zugeteilte Anzahl von Informanten wurde dann nach vorher festgelegten Regeln auf die Ethnien verteilt. Standen z. B. einer Befragungseinheit zwei Informanten zu, dann wurde aus jeder ethnischen Gruppe innerhalb dieser Einheit ein Informant interviewt, wenn das zahlenmäßige Verhältnis zwischen den Ethnien dort zwischen 31:69 und 69:31 lag.

Bei der Suche nach Informanten, die sich häufig sehr schwierig gestaltete, wurde versucht, je Ethnie und je parroquia die gleiche Anzahl weiblicher wie männlicher Informanten zu interviewen. Dies ist jedoch nur selten gelungen. Es gelang aber, bevorzugt verheiratete Personen (unterschiedlicher Altersstufen) als Informanten zu gewinnen, was für die meisten Fragen in den Interviews wünschenswert war.

Es resultierte nun die in Tabelle 1 angegebene Informantenverteilung in der Survey-Befragung.

Eine vorläufige Auswertung der Survey-Befragungen auf der Basis von 79 der 159 Interviews führte zur Bestimmung von drei Ethnien, s. o., innerhalb des Untersuchungsgebietes: *indigenas*, *blancos del campo* und *blancos del centro*, die jeweils zahlreiche kulturelle und soziale Charakteristika zeigen, sich aber auch schon auf der Basis der Selbst- und Fremdidentifikation differenzieren.

Solche Survey-Informanten, die aufgrund dieser Auswertung als typische Repräsentanten größerer Gruppen innerhalb ihrer Ethnie bestimmt werden konnten, wurden dann nochmals als *informantes centrales* (C-Informanten) zu den speziellen Themenkomplexen der Feldforschung interviewt. Dies waren 18 Informanten

Tabelle 1: Verteilung der Survey-Informanten

Parroquia	Indigenas		Blancos		Total
	Männer	Frauen	Männer	Frauen	
Saraguro	14	13	6	6	39
Tenta	8	4	8	3	23
Urdaneta	7	1	5	6	19
Cumbe	-	-	9	1	10
Selva Alegre	3	-	6	-	9
Celén	4	-	7	-	11
Tablón	-	-	3	2	5
Llushapa	-	-	10	-	10
San Lucas	14	4	5	3	26
Total	50	22	59	21	152

je Ethnie drei Frauen und drei Männer, um im Rahmen dieser Untersuchung jede Ethnie gleich stark zu repräsentieren. Damit ist die Anzahl der hier zugrundegelegten C-Informanten zwar gering, doch vermögen die Informanten aufgrund des Auswahlverfahrens große Gruppen innerhalb ihrer jeweiligen Ethnie zu repräsentieren.

Es ist nicht der Versuch unternommen worden, die Materialbasis auf irgendeine Form der quantitativen Auswertung hin anzulegen. Dies war aus forschungspraktischen Gründen nicht möglich. Es ergeben sich gewisse Abweichungen in den Befragungsergebnissen für die einzelnen Informanten, die auf Alter, Geschlecht, Familienstand und -umfang, regionaler Herkunft sowie sprachlicher Orientierung in einer zum Teil bilinguen Region beruhen. Aus diesen Punkten sich ergebende Unregelmäßigkeiten werden aber in den folgenden Analysen jeweils erläutert.

Die sechs *indigena* C-Informanten sollen im folgenden kurz

vorgestellt werden.

C1 ist ein *indigena*; er ist zum Zeitpunkt der Datenerhebung, auf den sich auch die weiteren Angaben beziehen, 49 Jahre alt. Sein Geburtsort ist das *barrio* Las Lagunas in der *parroquia* Saraguro, jedoch wohnt er schon seit 27 Jahren im *barrio* Sauce in der *parroquia* Tenta. C1 ist Katholik. Er lebt von der Landwirtschaft. Der Informant ist selbst nicht zur Schule gegangen. Seine Ehefrau stammt aus Sauce. Das Ehepaar hat vier Söhne und vier Töchter. Die Söhne sind zwischen 13 und 25 Jahren alt, einer hat zwei Jahre Schulbildung, zwei andere je drei Jahre, der vierte Sohn hat im vierten Schuljahr geheiratet. Von den Töchtern, die zwischen 3 und 25 Jahren alt sind, hat eine eine dreijährige Schulbildung, zwei beginnen gerade mit der sechsten Klasse. Der Informant ist zweisprachig, hat das Quichua jedoch ausschließlich im Umgang mit seinen eigenen Eltern benutzt. Heute spricht er bei allen Gelegenheiten nur Spanisch. C1 kann Spanisch und Quichua weder lesen noch schreiben. Der Informant war *prioste* in der *fiesta de San José* (19. 3.) in seinem *barrio*, *mayordomo* in der *fiesta de 16. de julio* in Tenta. Seine *compadres* sind *indigenas*, der *padrino de matrimonio* ein *blanco del centro*, die *madrina de matrimonio* jedoch eine *indigena*.

C2 ist *indigena* und zum Zeitpunkt der Befragung 36 Jahre alt. Sein Geburtsort ist Saraguro. Seit sechs Jahren lebt er im *barrio* Las Lagunas, das zu der *parroquia* Saraguro gehört. Er ist katholischer Konfession. Seine Frau stammt aus Las Lagunas. Das Ehepaar hat fünf Söhne im Alter zwischen 2 und 14 Jahren, von denen drei die Schule besuchen. Der Informant selbst ist drei Jahre lang zur Schule gegangen, bis zur dritten Klasse. Seine Arbeit beschreibt er mit "cualesquier trabajo que tenemos en la casa" (jede Art von Arbeit, die im Haus anfällt). Der Informant spricht fast ausschließlich Spanisch, beherrscht jedoch auch das Quichua; er kann lesen und schreiben. C2 war *mayordomo* in der *fiesta de Corpus*. Seine *compadres* sind *blancos del centro*, ebenso seine *padrinos de bautismo* und die *padrinos de matrimonio*.

C13 ist *indigena*; er ist 63 Jahre alt. Sein Geburtsort ist das *barrio* Ilinchu in der *parroquia* Saraguro, er lebt aber seit mehr als zwanzig Jahren in Acacana in der *parroquia* San Lucas. Er ist katholisch. Seinen Lebensunterhalt bestreitet er vor allem mit Landwirtschaft, zu einem kleineren Teil jedoch auch mit Schreinerei. C13 ist bis zur 5. Klasse auf die Schule gegangen. Verheiratet ist der Informant mit einer Frau aus Ilinchu. Das Ehepaar hat zwei Söhne im Alter von 33 und 38 Jahren, die beide bis zur dritten Klasse die Schule besucht haben. Der Informant ist zweisprachig. Quichua spricht er mit seiner Frau und den *indigenas* in seinem Ort, vor allem den älteren, mit Weißen sowie mit seinen Söhnen spricht er Spanisch, mit den Söhnen gelegentlich auch Quichua. C13 kann ausreichend gut lesen und schreiben und zwar sowohl Spanisch wie auch Quichua. Der Informant war *mayordomo* in der *fiesta de San Lucas*, dem Patron seiner *parroquia*. Seine *compadres* sind *indigenas*, die *padrinos* jedoch *blancos del campo*.

C3 ist eine zwanzigjährige *indigena* aus Matara in der *parroquia* Saraguro. Sie lebt seit ihrer Geburt in Matara. Sie ist katholisch und noch ledig. Die Informantin ist vier Jahre zur Grundschule gegangen. C3 spricht und liest Spanisch, kann etwas Quichua verstehen, jedoch nicht lesen. Sie war *muñedora* in der *fiesta del 24. de mayo* und in *corpus*.

C7 ist eine *indigena*; sie ist 35 Jahre alt. Geboren wurde sie im *barrio* Namarin der *parroquia* Saraguro, jedoch lebt sie seit etwa 10 Jahren in einem anderen *barrio* Saraguros, in Tuncarta. C7 ist Katholikin. Ihr Ehemann ist aus Tuncarta. Die Informantin beschäftigt sich hauptsächlich mit Landwirtschaft. Sie selbst ist nur ein Jahr zur Schule gegangen. Das Ehepaar hat fünf Kinder, zwei Mädchen von 8 und 12 Jahren sowie drei Jungen zwischen 1 und 5 1/2. Auf der Schule sind bisher nur die Töchter, die eine im dritten Jahr, die andere im ersten. Die Informantin ist zweisprachig, jedoch spricht sie Quichua praktisch nur im Verkehr mit anderen *indigenas* in ihrem *barrio*, niemals aber in der Familie. C7 kann Spanisch ein wenig schreiben und lesen.

ben und lesen, jedoch nicht das Quichua. Die Informantin hat kein *cargo* bekleidet, "no hubiera yo como soy pobre" (ich habe keines gehabt, weil ich arm bin). Ihre *compadres* sind *indigenas* aus Tuncarta.

C17 ist eine *indigena* und 40 Jahre alt. Sie ist geboren im *barrio* Oñacapa in der *parroquia* Saraguro und wohnt seit 15 Jahren in dieser *parroquia* im *barrio* Tambopamba. Diese Informantin ist katholisch. Ihr Mann stammt aus Saraguro. C17 beschäftigt sich mit der Landwirtschaft; sie hat nie eine Schule besucht. Das Ehepaar hat zwei Söhne und zwei Töchter zwischen 5 und 15 Jahren. Einer der Söhne ist auf dem *colegio*, der andere in der *primaria*, eine Tochter im ersten Schuljahr. Die Informantin spricht in der Familie und in ihrem *barrio* meist Quichua, außerhalb jedoch Spanisch. Ihre Kinder sprechen aber mehr Spanisch, und sie erzieht sie auch in dieser Sprache. Die Informantin kann weder Spanisch noch Quichua lesen oder schreiben. Sie war zweimal *muñedora*; ihre *compadres* sind *indigenas* aus Las Lagunas.

1.3 Das Grußverhalten der *indigenas*

Nach diesen allgemeinen Bemerkungen kommen wir nun zurück zum Grußverhalten der *indigenas* von Saraguro. Der *indigena* in Saraguro steht im täglichen Leben immer wieder in Situationen, in denen er andere Personen grüßt oder selbst von anderen ge Grüßt wird. Die Beobachtung solcher Grußsequenzen bestätigt die schon getroffene allgemeine Feststellung, daß der Grüßende sich nicht immer auf dieselbe Weise verhält, daß sein Verhalten von bestimmten Variablen abzuhängen scheint. Dabei drängt sich die Vermutung auf, daß hierbei der beteiligte Personenkreis eine wichtigere Funktion hat, als die anderen schon genannten Einflußfaktoren. Ein recht heterogen erscheinender Personenkreis kann offensichtlich auf verschiedene Weise vom Grüßenden differenziert werden, und natürlich hat jede dieser klassifikatorischen Erwägungen ihre Folgen für das vom *indigena* als adäquat eingestufte Verhalten, zu dem er sich entschließt. Die einzelnen Gesichtspunkte, die in diesem Zusammenhang der Orientierung

dienen, sind dabei nicht unbedingt hierarchisch geordnet, sondern können in verschiedenartigen Kombinationen auftreten, in denen aber auch einzelne Merkmale dominieren können. Die Dominanz solcher Gesichtspunkte ist dabei wiederum eine Funktion der Situationseinschätzung des *indigena*, wobei "Situation" in dieser Untersuchung als weitgefaßter Begriff verstanden sein soll, der koextensiv mit dem jeweils gegenwärtigen persönlichen Erfahrungsbereich ist. Das heißt, daß "Situation" eine subjekt-fokussierte Kategorie ist, in die objektive Elemente nur über die individuelle Rezeption Einlaß finden. Die immer wieder benannten sogenannten "unbewußten" Elemente zählen auch hierzu, da sie durch dieselben Rezeptionsmechanismen angeeignet sind. Ohnehin scheint diese Unterscheidung schwierig, wenn nicht zweifelhaft für eine Handlungstheorie.

Der Personenkreis als primäre Situationsdeterminante kann nun, um nur ein paar Beispiele zu nennen, etwa nach den folgenden Kriterien differenziert sein: Alter, Geschlecht, sozialer Status, Bekanntheitsgrad, Verwandtschaftsgrad, etc. Ebenso vielfältig klassifizierbar können die äußeren situativen Merkmale sein bezüglich Ort, Zeit, Wetter, etc. Um diese letzten Merkmale möglichst zu neutralisieren und auch die Frage nach der Länge der Zeit seit dem letzten Treffen der Partner auszuschalten, ist für die folgenden Darstellungen eine Standardsituation zugrundegelegt worden, aus der sich dann der Gruß ergibt, nämlich die Begegnung von Einzelpersonen auf der Straße in der Öffentlichkeit im alltäglichen Kontext. Besonderes Grußverhalten nach längeren Reisen, an bestimmten Orten, bei spezifischen Ereignissen etc. wird jeweils, soweit Beobachtungsdaten, Tonband- oder Filmaufzeichnungen dazu vorliegen, ergänzend angeführt. Damit ist ein weitgehend direkter Vergleich der Grußformen, der auf den Personenkreis als Variable abhebt, ermöglicht, gleichzeitig können jedoch auch andere relevante Variablen aufgezeigt werden, so daß ein größerer Überblick entsteht. Man könnte natürlich ebenso eine andere Variable ansetzen und dazu den Personenkreis kontrollieren, dies ist aber bei der Untersuchung von Fragen des Sozialstatus nicht wünschenswert.

Zur Datenaufnahme in der Feldforschung ist noch folgendes zu bemerken. Den größten Anteil haben die normativen Daten, in denen die Vorstellungen der Informanten über adäquates Verhalten in verschiedenen Situationen zum Ausdruck kommt. Normativ sind die Angaben in den Interviews mit den C-Informanten über das Grußverhalten gegenüber den einzelnen sozialen Kategorien von Personen sowie die Tonfilmaufnahmen, in denen ebenfalls vorher besprochene Grußszenen von *indigenas* dargestellt wurden. Schließlich gehören hierhin auch die von einigen Informanten gegebenen schriftlichen Beschreibungen von Alltagsgesprächen.

Deskriptiv sind dagegen die Beobachtungsnotizen des Ethnographen, die Beobachtungsfotos und -filme sowie die unbemerkt von einem Mitarbeiter auf Tonband aufgezeichneten Beispiel natürlicher Rede.

In ausführlichen Interviews, die auf Tonband aufgezeichnet wurden, wurden in der Feldforschung je drei männliche und drei weibliche Angehörige der drei in Saraguro lebenden ethnischen Gruppen, *indigenas* (im weiteren als (I) bezeichnet), *blancos del campo* (Ca) und *blancos del centro* (Ce) bezüglich ihres Grußverhaltens gegenüber einem typischen, alltäglich erfahrbaren Personenkreis in der angegebenen Reihenfolge abgefragt: Dabei wurden die folgenden gebräuchlicheren Anredeformen für die einzelnen von den Informanten benannten sozialen Kategorien von Personen festgestellt. Diese Liste (Tabelle 2) ist für die Befragung vollständig. Es können sich auch gewisse Abweichungen von den sogenannten "normalen" Verhaltensweisen in einzelnen Formen niederschlagen, die in besonderem Maße von der Qualität der persönlichen Beziehungen zwischen den Informanten und der abgefragten Person abhängig sind.

Tabelle 2: Anredeformen für verschiedene soziale Kategorien von Personen

1

padre	Vater "papa" (Papa), "papacito" (Papachen), "papito" (Papachen), "taitito" (Quichua: Väterchen), "yayita" (Quichua: Väterchen)
madre	Mutter "mamita" (Mütterchen), "mamacita" (Mama- chen), "mamita + Koseform des Namens"
hermana	Schwester "hermana", "hermanita" (Schwesterchen), "Name", "Koseform des Namens", "ñaña" (Quichua: Schwester), "ñañita" (Quichua: Schwesterchen)
hermano	Bruder "hermano", "hermanito" (Brüderchen), "Name", "ñañito" (Quichua: Brüderchen)
esposa	Ehefrau "esposa", "Name", "hijita" (Töchterchen), "mi mujercita" (mein Frauchen)
esposo	Ehemann "esposo", "Name", "cusit'" (Quichua: Ehemann), "cusita" (Quichua: Ehemann)
hija	Tochter "hija", "hijita" (Töchterchen), "Name"

hijo	Sohn "hijo", "hijito" (Söhnchen), "Name", "Koseform des Namens"
padre (ego)	Vater (ego) "papacito", "taitito", "Name"
madre (ego)	Mutter (ego) "mamacita", "mamita", "Name"
compadre (I)	Gevatter (I) "compadre", "comadrito" (Gevatter- chen), "compadre + Koseform des Na- mens", "Name"
comadre (I)	Gevatterin (I) "comadre", "comadrita" (Gevatterin- chen), "comadre + Koseform des Namens"
compadre (Ca)	Gevatter (Ca) "compadre", "comadrito"
comadre (Ca)	Gevatterin (Ca) "comadrita"
compadre (Ce)	Gevatter (Ce) "compadre", "comadrito"
comadre (Ce)	Gevatterin (Ce) "comadre", "comadrita"
padrino de bautismo (I)	Taufpate (I) "marcantaita" (Quichua: Taufpate), "marcantaitito" (Quichua: Taufpatchen), "taitito", "padrino" (Pate), "Name"
madrina de bautismo (I)	Taufpatin (I) "marcanmama" (Quichua: Taufpatin),

	"marcanmamita" (Quichua: Taufpatinchen), "mamita", "madrina" (Patin), "Name"
padrino de bautismo (Ca)	Taufpate (Ca) "taitito", "papito"
madrina de bautismo (Ca)	Taufpatin (Ca) "mama madrina" (Quichua/Spanisch: Mut- ter Patin)
padrino de bautismo (Ce)	Taufpate (Ce) "marcantaitito", "taitito", "padrino", "papacito", "Name"
madrina de bautismo (Ce)	Taufpatin (Ce) "marcanmama", "mamita", "madrina", "Name"
padrino de matrimonio (I)	Hochzeitspate (I) "taita padrino" (Quichua/Spanisch: Vater Pate), "padrino", "taitito", "Name"
madrina de matrimonio (I)	Hochzeitspatin (I) "madrina", "mamita"
compadre (I)	Gevatter (I) "compadre", "compadrito" (Gevatterchen), "compadre + Koseform des Namens", "Name"

2

padrino de matrimonio (Ce)	Hochzeitspate (Ce)
	"padrino", "taitito", "taita + Koseform des Namens", "Name", "don + Name", "don + Koseform des Namens"
madrina de matrimonio (Ce)	Hochzeitspatin (Ce)
	"mamita", mama + Koseform des Namens"
ahijado de bautismo (I)	Taufpatensohn (I)
	"ahijado" (Patensohn), "ahijadito" (Patensöhnchen), "hijado" (Patensohn), "hijadillo" (Patensöhnchen), (seltener: "hijadito" (Patensöhnchen), "hijo", "hijito"
ahijada de bautismo (I)	Taufpatentochter (I)
	"hijada" (Patentochter), "hijadita" (Patentöchterchen), "ahijadilla" (Pa- tentöchterchen), "hija", "hijita"
ahijado de bautismo (Ca)	Taufpatensohn (Ca)
	"ahijado"
ahijada de bautismo (Ca)	Taufpatentochter (Ca)
ahijado de bautismo (Ce)	Taufpatensohn (Ce)
ahijada de bautismo (Ce)	Taufpatentochter (Ce)

ahijado de matrimonio (I)	Hochzeitspatensohn (I) "ahijado", "hijadito", "hijado"
ahijada de matrimonio (I)	Hochzeitspatentochter (I) "hijada", "hijadita", "Name"
ahijado de matrimonio (Ca)	Hochzeitspatensohn (Ca) "ahijado"
ahijada de matrimonio (Ca)	Hochzeitspatentochter (Ca)
ahijado de matrimonio (Ce)	Hochzeitspatensohn (Ce)
suegro	Schwiegervater "papacito", "taitito", "taita + Name", "Name", "suegro", "papa suegrito" (Papa Schwiegerväterchen)
suegra	Schwiegermutter "mamacita", "mamita", "mama + Name", "Name", "mama suegrita" (Quichua/ Spanisch: Mutter Schwiegermütterchen)
yerno	Schwiegersohn "hijo", "hijito", "Name", "yerno + Name"
nuera	Schwieger Tochter "hija", "hijita", "Name", "nuera + Name"

cuñado	Schwager "cuñado", "cuñadito" (Schwägerchen), "cuñadito + Name", "Name", "don + Name" "tío" (Onkel), "tiito" (Onkelchen)
cuñada	Schwägerin "cuñada", "cuñadita" (Schwägerinchen), "tía" (Tante), "tiita" (Tantchen), "tía + Name", "hermanita"
abuelo	Großvater "abuelito" (Großväterchen), "Name + abuelito", "papacito", "taitito", "taita grande" (Quichua/Spanisch: Groß- vater), "taita grandecito" (Quichua/ Spanisch: Großväterchen), "Name"
abuela	Großmutter "abuelita" (Großmütterchen), "mamacita", "mamita", "mama grande" (Quichua/Spa- nisch: Großmutter), "mama grandecita" (Quichua/Spanisch: Großmütterchen)
nieto	Enkel "hijo", "hijito", "nieto", "nietito" (Enkelchen), "Koseform des Namens"
nieta	Enkelin "hija", "hijita", "nieta", "nietita" (Enkelinchen), "Koseform des Namens"
primo	Vetter "primo", "primito" (Vetterchen), "Name"
prima	Kusine

	"prima", "primita" (Kusinchen), "prima + Name"	síndico (I)	<i>síndico</i>
tío	Onkel "tío", "tiito", "tío + Name"	presidente del cabildo (I)	Ratspräsident
tía	Tante "tía"	prioste (I)	<i>prioste</i>
3		priosta (I)	<i>priosta</i>
hombre (I)	Mann (I) "Name", "hermano + Koseform des Namens", "hermanito", (zu älteren Männern auch:) "taita + Koseform des Namens"	hombre (Ca)	Mann (Ca) "Name"
mujer (I)	Frau (I) "Name", "hermana + Name", "hermanita + Name", (zu älteren Frauen auch:) "mama + Koseform des Namens"	mujer (ca)	Frau (Ca) "Name", "mamita"
joven (I)	junger Mann (I) "joven", "Name"	joven (Ca)	junger Mann (Ca) "joven"
joven (I)	junge Frau (I) "joven", "Name"	joven (Ca)	junge Frau (Ca) "joven"
chico (I)	kleiner Junge (I) "niño" (Junge)	chico (Ca)	kleiner Junge (Ca) "niño"
chica (I)	kleines Mädchen (I) "niña" (Mädchen)	chica (Ca)	kleines Mädchen (Ca) "niña"
marcantaita (I)	<i>marcantaita</i>	hombre (Ce)	Mann (Ce) "Name"
		mujer (Ce)	Frau (Ce) "Name"
		joven (Ce)	junger Mann (Ce)

joven (Ce)	junge Frau (Ce)
chico (Ce)	kleiner Junge (Ce) "niño"
chica (Ce)	kleines Mädchen (Ce) "niña"
cura (Ce)	Pfarrer (Ce)
policía (Ce)	polizist (Ce) "Señor policía" (Herr Polizist)
Madres Marianitas (Ce)	Marianitenschwestern (Ce) "reverencia" (Ehrwürden), "reverenda madrecita" (verehrenswürdiges Mütterchen)
médico (Ce)	Arzt (Ce) "doctor" (Doktor)
Padre Franciscano (Ce)	Franziskaner (Ce)
teniente político (Ce)	teniente político
<p>Der genannte Personenkreis zerfällt also in drei Gruppen, 1. die Familie des Befragten, 2. Angehörige im <i>compadrinazgo</i>-System (s. u.) und 3. andere Personen der gleichen oder einer der anderen ethnischen Gruppen.</p> <p>In allen untersuchten Fällen wurden im Interview die folgenden Fragen gestellt:</p>	
1	¿Cómo dirige Ud. la palabra a su/un(a)...? (Wie sprechen Sie ihre(n)/ein(e/en)... an?)
2	¿Le trata de Ud., tú, vos, os,... del nombre, de términos de

- parentesco?
(Sprechen Sie ihn/sie/es an mit Sie, Du, Ihr, Euch... dem Namen, Verwandtschaftsbezeichnungen?)
- 3 ¿Cómo le saluda cuando le encuentra?
(Wie begrüßen Sie diese Person, wenn Sie sie treffen?)
- 4 ¿Cómo le pide un favor?
(Wie bitten Sie sie um einen Gefallen?)
- 5 ¿Cómo se despide?
(Wie verabschiedet man sich?)
- 6 ¿Qué son los nombres de cariño para... que usa el informante o que conoce y que se usan en su grupo?
(Welches sind die Kosenamen für... die der Informant benutzt oder die er kennt und die in seiner Gruppe benutzt werden?)
- 7 ¿En qué situaciones se usan esos nombres de cariño?
(In welchen Situationen benutzt man diese Kosenamen?)
- Im folgenden werden wir uns nur mit den Ergebnissen der *indígena*-Gruppe befassen, bestehend aus drei Männern (C1, C2, C13) und drei Frauen (C3, C7, C17). Weiterhin soll aus den schon erwähnten Gründen nur der Komplex Begrüßung behandelt werden.
- Wenn wir bei dem Verhaltenskomplex "Begrüßung" von ritualisierte Kommunikation sprechen, bedeutet das (vgl. Teil 1), daß die einzelnen Handlungen sprachlicher wie nichtsprachlicher Art hochgradig standardisiert sind, bestimmte Erwiderungen auslösen, also den Handlungsablauf teilweise vorstrukturieren, und daß ihr eigentlicher 'wörtlicher' Inhalt nur eine verhältnismäßig geringe Bedeutung hat. Außerdem impliziert dies, daß die Variationsbreite der tatsächlichen Begrüßungen genau umrissen ist, die Menge der Alloformen ist somit verhältnismäßig konservativ und auch wenig innovativ, der Metapher erschlossen.¹⁹ Dies, sowie die Tatsache, daß sich die *indígenas* dieser Verhaltensweisen bewußt sind und die kategorisieren, ermöglicht nicht nur die Befragung dazu, sondern macht sie geradezu zum geeigneten Erhebungsinstrument.

Im folgenden wollen wir das erhobene Datenmaterial über die Grußformen darstellen. Dies geschieht auch im Sinne der Forderung nach einer möglichst weitgehenden Überprüfbarkeit der nachfolgenden Analyseschritte, wie sie u. a. MYRDAL²⁰ erhebt. Die Darlegung in Tabellenform erscheint uns als ein tragbarer Kompromiß zwischen einer zu komprimierten Deskription des Materials und dem Abdruck der nicht aufgearbeiteten Interviews selbst.

Für die ritualisierte verbale Kommunikation haben wir die folgenden Formen ausfindig gemacht.

- 1 Buenos días (Guten Tag/Morgen)
- 2 Buenas tardes (Guten Nachmittag/Abend)
- 3 Bendito Diós alabado sea el Santísimo Sacramento del altar
(Gesegnet Gott, gepriesen sei das allerheiligste Sakrament des Altares)
- 4 Alabado sea Jesucristo (Gepriesen sei Jesus Christus)
- 5 Sea(n) alabado Jesús y María Madre (Gepriesen sei(en) Jesus und Mutter Maria)
- 6 Saludo (Ich grüße/Gruß)
- 7 Dísalí pundýa (Guten Tag)
- 8 Dísalí tarde (Guten Nachmittag/Abend)
- 9 Dísalí tuta (Guten Abend)
- 0 Fälle, in denen nicht begrüßt wird

Weniger ritualisiert sind die folgenden Formen, die zwischen dem ritualisierten Gruß selbst und einer beginnenden Unterhaltung stehen können, falls es zu einer solchen kommt. Diese Formen, die sich als Fragen auf das Wohlbefinden des Gesprächspartners beziehen, haben wir "Wohlbefindensformeln" genannt. Bei den *indigenas* von Saraguro konnten die folgenden Wohlbefindensformeln beobachtet werden:

- 10 ¿Cómo ha pasado? (Wie ist es Ihnen ergangen?)
Varianten: ¿Cómo ha estado? (Wie ist es Ihnen ergangen?)
¿Cómo ha pasado el día? (Wie haben Sie den Tag verbracht?)

- 11 ¿Cómo está? (Wie geht es?)
Variante: ¿Cómo está ahí? (Wie geht es dort?)
- 12 ¿Cómo has pasado? (Wie ist es Dir ergangen?)
Varianten: ¿Cómo has estado? (Wie ist es Dir ergangen?)
¿Has pasado bien? (Ist es Dir gut ergangen?)
¿Has sido bien? (Ist es Dir gut ergangen?)
- 13 ¿Cómo estás? (Wie geht es Dir?)
Variante: ¿Cómo vas? (Wie geht es Dir?)
- 14 ¿Qué tal te va? (Wie geht es Dir?)
Varianten: ¿Qué tal te ha ido? (Wie ist es Dir gegangen?)
¿Qué tal ha pasado? (Wie ist es gegangen?)
- 15 ¿Cómo han estado? (Wie ist es Ihnen ergangen?)
Varianten: ¿Cómo han 'tado? (Wie ist es Ihnen ergangen?)
¿Cómo han pasado? (Wie ist es Ihnen ergangen?)
- 16 ¿Qué haces aquí? (Was machst Du hier?)
Variante: ¿Qué estás haciendo? (Was machst Du gerade?)
- 17 ¿Qué tal le va? (Wie geht es Ihnen?)
- 18 ¿Qué tal (Wie geht's?)
Variante: ¿De tal? (Wie geht's?)
- 19 ¿Cómo (le) va? (Wie geht es Ihnen?)
Variante: ¿Cómo (le) ha ido? (Wie ist es Ihnen ergangen?)
- 20 ¿Imashinalla? (Wie geht es?)
- 21 ¿Allilla hijito? (Es geht doch gut, Söhnchen?)

Den folgenden Tabellen (Tabelle 3 und 4) ist die Häufigkeit und das Auftreten der einzelnen Gruß- bzw. Wohlbefindensformeln gegenüber einer Reihe von sozialen Kategorien von Personen zu entnehmen. Die Liste dieser Kategorien ist nur im ersten Beispiel vollständig wiedergegeben, aus Gründen der Platzersparnis sind in den folgenden Fällen nur solche Kategorien genannt, die von den Informanten bei der Befragung angegeben wurden; es wurden jedoch auch in diesen Fällen alle Kategorien einzeln abgefragt. Aus dem Fehlen einer Grußform einer bestimmten Kategorie gegenüber darf man daher nicht schließen, daß sie nicht vorkommen kann; die Tabellen geben individuellen Gewohnheiten breiten Raum.

Die im Kopf der Spalten verwendeten Zeichen bedeuten:

- M : männlicher Informant
- F : weiblicher Informant
- : der Informant ist jünger als sein Kommunikationspartner
- = : der Informant ist gleichaltrig
- + : der Informant ist älter

In den Spalten selbst werden folgende Zeichen verwendet:

Zahl : Zahlen ohne Vorzeichen geben die Anzahl der Fälle an, ohne in denen weder aus dem vom Informanten gegebenen Beispiel noch aus seiner Nennung der Verhaltensregel hervorgeht, welcher der beiden Kommunikationspartner zuerst grüßt.

- + : der Informant wird zuerst begrüßt
- : der Informant grüßt selbst zuerst
- o : keiner der beiden Partner grüßt
- ± : Grußreihenfolge unentschieden
- Δ : der Informant selbst grüßt nicht, wird aber begrüßt
- : der Informant grüßt selbst zuerst, wird aber nicht gegengegrüßt.

Die Zahlen bezeichnen die Menge der Informanten, die das spezifische Grußverhalten angegeben haben, Mehrfachnennungen eines Informanten sind also nicht aufgenommen. Die Formel des "bendito" ist nur dann angeführt, wenn sie auch ausgesprochen wurde; wenn nur *rezar* angegeben wurde ist dies in der Liste des nonverbalen Verhaltens enthalten.

1 Buenos días	M	F	comadre (Ce)	+1 +1	+1 +1	+1 +1
	- = + - = +	= + - = +	padrino de bautismo (I)	-1 1	-2 -2	
padre	2 -1	1	madrina de bautismo (I)	1	1	
madre	2 -1	1	padrino de bautismo (Ca)	2	2	
hermano	-2 ±1 +2	±1 ±1 ±1	madrina de bautismo (Ca)	1	1	
hermano	-2 ±1 +2	±1 ±1 ±1	padrino de bautismo (Ce)	2	2	-1
esposa	±1 2	+1	madrina de bautismo (Ce)	-1	-1	
esposo		+1	padrino de matrimonio (I)	1	1	-1
hija			padrino de matrimonio (I)	2	2	-1
hijo	+1	-	padrino de matrimonio (Ca)	1	1	
padres (ego)			madrina de matrimonio (Ca)	1	1	
padre (ego)	+1		padrino de matrimonio (Ce)	-1	-1	
madre (ego)			madrina de matrimonio (Ce)	-1	-1	
compadre (I)	±1 2	±1	ahijado (I)	+2	+2	
comadre (I)	±1 1	±1	ahijada (I)	+2	+2	
compadre (Ca)	2	+1	ahijado (Ca)		+1	
comadre (Ca)	1	+1	ahijada (Ca)		+1	

ahijado (Ce)			tío	1	1	
ahijada (Ce)			tía	-2		
ahijado de matrimonio (I)	+2	+1	primo	-1		
ahijada de matrimonio (I)		+1	prima	±1	1	
ahijado de matrimonio (Ca)		+1	hombre (I)	-2	1	-1
ahijada de matrimonio (Ca)		+1	mujer (I)	-1	2	-1
ahijado de matrimonio (Ce)			joven (I)	1		
suegro	-2	-1	chico (I)	+1	2	
suegra	-2	-1	chica (I)	-1	1	+1
yerno		+2				
nuestra		+2				
cuñado	2	±1	mayoral (I)	-1		
cuñada	2	±1	presidente del cabildo (I)	-1		
abuelo	3	1	hombre Ca	-1	±1	-1
abuela	3	1	mujer (Ca)	-1/1	□1	±2
nieto	+1	-1	joven (Ca)	+1/1	□1	1
nietra	+1	-2	joven (Ca)	+1/1	□1	1
	1					+1

chico (Ca)	-1	+1	esposa	1		
chica (Ca)	-1		hija	1		
hombre (Ce)	-1	±1	hijo	1		
mujer (Ce)	1	-3	madre (ego)	1		
joven (Ce)	-1	±1	compadre (I)	±1		
joven (Ce)	+1	-2	compadre (Ca)	1		
chico (Ce)	-1	-2	comadre (Ca)	1		
chica (Ce)	±1	-1	padrino de bautismo (I)	-1		
cura (Ce)	-1	-2	madrina de bautismo (I)	1		
policía (Ce)	-3	-2	padrino de bautismo (Ca)	1		
Madres Marianitas (Ce)	-3	1	madrina de bautismo (Ca)	1		
médico (Ce)	-2	-1	padrino de bautismo (Ce)	1		
	2	2	madrina de bautismo (Ce)	-1		
			padrino de matrimonio (I)	-1		
			madrina de matrimonio (I)	-1		
			padrino de matrimonio (Ca)	1		
			madrina de matrimonio (Ca)	1		
			padrino de matrimonio (Ce)	-1		
2. Buenas tardes		M	F			
	-	=	+	-	=	+
padre	-2					
madre	-1					

madrina de matrimonio (Ce)		-1		tía	-1		
ahijado (I)		+1	primo	-1	±1		
ahijada (I)	+1	+1	hombre (I)	-1	1	-1	-1
ahijado (Ca)		+1	mujer (I)	-1	1		-1
ahijada (Ca)		+1	joven (I)		+1		
ahijado de matrimonio (I)	+1	+1	joven (I)		+1		1
ahijada de matrimonio (I)		+1	chico (I)		+1		+2
ahijado de matrimonio (Ca)		+1	chica (I)		+1	+1	+2
ahijada de matrimonio (Ca)		+1	marcantaita (I)	-1	2	-1	
suegro	-1	-1	síndico (I)	-1	1		
suegra	-1	-1	presidente del cabildo (I)	-1			
nuestra		+2	hombre (Ca)	-1	±2	+1	
cuñado	1		mujer (Ca)	□1	2		
abuelo	1	-1	joven (Ca)		+1		1
abuela	1		joven (Ca)		+1	□1	+2
nieto		+1	hombre (Ce)	-1	±1		-2
nieta		+1	mujer (Ce)	-1		-1	
to	-1		joven (Ce)		+1		-2
	1						□1

joven (Ce)	-1	-2	Madres Marianitas (Ce)			1	
chico (Ce)	+1	□1					
chica (Ce)	+1	□1	5 Sea(n) alabado Jesús Y María Madre				
cura (Ce)		-1		M	F		
Madres Marianitas (Ce)	-1	1	-				
médico (Ce)	-1	1	Madres Marianitas (Ce)			-1	
3 Bendito Diós alabado sea el Santísimo Sacramento del altar		6 Saludo		M	F		
padre	1	=	-				
madre	1	=	+	-	=	+	
padre (ego)			1	chico (Ca)			-1
				chica (Ca)			+1
4 Alabado sea Jesucristo							
				M	F		
cura (Ce)	-1	=	+	-	=	+	
				-1			

7 Dísalí pundiyá

	M	F					
- = + - = + ahijado (I)							-1
padre 1 -1 ahijada (I)							-2
madre 1 2 ahijado de matrimonio (I)							-2
hermana -1 +1 +1 suegro -1							
hermano -1 +1 +1 suegra -1							
esposa +1 +1 yerno +1							
esposo +1 +1 cuñado +1							+1
padre (ego) 1 1 abuelo +1							+1
madre (ego) 1 1 abuela -2							
compadre (I) 1 2 nieto +1							
comadre (I) 1 2 nieta +1							
compadre (Ca) 1 tío -2							
comadre (Ca) 1 tía -1							
compadre (Ce) 1 primo +1							+1
comadre (Ce) 1 prima +1							+1
padrino de bautismo (I) 1 hombre (I) -1 -1							

mujer (I)	-1	-1	\pm_1^1	mayoral (I)	-1		
marcantaita (I)	-1			presidente del cabildo (I)	-1		
síndico (I)	-1						
mayoral (I)	-1			9 Dísalí tutu			
presidente del cabildo (I)	-1						

8 Dísalí tarde	M	F		M	F		
abuela 1				- = + - = +			
hombre (I) -1				\pm_1^1			
mujer (I) -1							
marcantaita (I) -1 1 joven (F) (I)							
síndico (I) -1 -1 chico (I)							

0 Fälle, in denen nicht begrüßt wird

chica (I)	01		01	hermano	-2	+2	+2	
mujer (Ca)	□1			compadre (I)	+1	-1		
joven (Ca)	□2		□1	comadre (I)	1			
joven (Ca)	□2	01	01	compadre (Ca)	1			
chico (Ca)	□1	01	□1	comadre (Ca)	1			
chica (Ca)	□1	01	□1	compadre (Ce)	+1			
joven (Ce)	□1	01	□1	comadre (Ce)	1			
joven (Ce)	□1	02	□1	padrino de matrimonio (Ca)	1			
chico (Ce)	□1	02	□1	madrina de matrimonio (Ca)	1			
chica (Ce)	□1	02	□1	padrino de matrimonio (Ce)	1			
policía (Ce)			□1	madrina de matrimonio (Ce)	1			
			01	ahijado (I)	+1			
				tío	-1			
10 ¿Cómo ha pasado?								
	M	F	M	joven (F) (I)	1			
	=	+	-	=	+ mayoral (I)	1		
padre	1				chico (Ca)	1		
madre	1				mujer (Ce)	-1		
hermana	-2	+1	+2		policía (Ce)	-1		

10 ¿Cómo ha pasado?

11 ¿Cómo está?	M	F	M	F	M	F	M	F
	-	=	+	-	=	+	-	=
hermana	-1	+1			hermana	-1	+1	
hermano	-1	+1			hermano	-1	+1	
esposa	1				comadre (I)	+1		
compadre (I)		+1			padrino de bautismo (I)	-1		
comadre (I)		+1			cuñado	1		
compadre (Ca)		+1			cuñada	1		
comadre (Ca)		+1			tío	-1		
compadre (Ce)		+1			tía	-1		
comadre (Ce)		+1			hombre (I)	1		
cuñado	1				mujer (Ca)	1		
cuñada	1				cura (Ce)	-1		
primo								
prima								

12 ¿Cómo has pasado?

13 ¿Cómo estáss?

15 ¿Cómo han estado?

	M	F	M	F
-	=	+	-	=
madre	1		tío	1
hermana	-1	+1	tía	1
hermano	-1	+1	mayoral (I)	1
primo		+1	joven (Ca)	1
		joven (Ca)		1

14 ¿Qué tal te va?

	M	F	M	F
-	=	+	-	=
ahijado (I)	1		joven (I)	
ahijada (I)	1		joven (I)	+1
primo	-1	+1	joven (I)	+1

15 ¿Qué haces aquí?

	M	F	M	F
-	=	+	-	=
ahijado (I)	1		joven (I)	
ahijada (I)	1		joven (I)	+1
primo	-1	+1	joven (I)	+1

16 ¿Qué haces aquí?

	M	F	M	F
-	=	+	-	=
suegro	-1		padre	-1
suegra	-1		padre	-1
hombre (Ca)	+1		madre	-1
			tío	-1
17 ¿Qué tal le va?			mujer (I)	-1
	M	F	M	F
-	=	+	-	=
suegro	-1		padre	-1
suegra	-1		padre	-1
hombre (Ca)	+1		madre	-1
			tío	-1
18 ¿Qué tal?			primo	+1
	M	F	M	F
-	=	+	-	=
mujer (Ca)	□1 +1		prima	
joven (Ca)	1			
joven (Ca)	1			
19 ¿Cómo le va?				
	M	F	M	F
-	=	+	-	=
tío		-1		

Nachdem wir so die Gruß- und Wohlbefindensformeln dargestellt haben, bleiben noch die nonverbalen Elemente selbst aufzuzählen und schließlich die typischen Kombinationen von verbalen und nonverbalen Formen. Die Liste der nonverbalen Elemente besteht zum größten Teil aus Paaren von Elementen, die das Ausführen eines bestimmten Verhaltens bzw. das Nicht-ausführen beinhalten. Es ist klar, daß die eigentlichen nonverbalen Verhaltensweisen, die hier mit den uns geläufigen Namen belegt sind, im tatsächlichen Gebrauch bei den *indígenas* von Saraguro von den bei uns üblichen Ge pflogenheiten teilweise (charakteristisch) abweichen. Diese Abweichungen werden jedoch hier nicht beschrieben, sondern im folgenden Text.

Die beobachteten nonverbalen Grußelemente, die wir zu den ritualisierten Formen zählen, sind die folgenden:

- (a) Hand geben
 - (b) Hand nicht geben
 - (c) Sombbrero abnehmen
 - (d) Sombbrero nicht abnehmen
 - (e) Sombbrero antippen
 - (f) Sombbrero nicht antippen
 - (g) Bendito beten
 - (h) Bendito nicht beten
 - (i) Schulter klopfen/umarmen
 - (j) Schulter nicht klopfen/nicht umarmen
 - (k) Aufrechte Körperhaltung
 - (l) Niederknien
 - (m) Handkuß
 - (n) Hut lüften

a Hand geben									
	M	F							
- = + -	= +	-	= +						
padre	3	2							
madre	3	1							
hermana	3	1							
hermano	3	1							
hija		1							
compadre (I)	3	3							
comadre (I)	1	1							
compadre (Ca)	2	1							
comadre (Ca)	1	1							
compadre (Ce)	2	1							
comadre (Ce)	2	1							
padrino de bautismo (I)	3	2							
madrina de bautismo (I)	1	1							
padrino de bautismo (Ca)	3	—							
madrina de bautismo (Ca)	1	—							
padrino de bautismo (Ce)		2						1	
madrina de bautismo (Ce)		2						1	
padrino de matrimonio (I)		2						3	
madrina de matrimonio (I)		1						3	
padrino de matrimonio (Ca)		—						1	
madrina de matrimonio (Ca)		—						1	
padrino de matrimonio (Ce)		1						2	
madrina de matrimonio (Ce)		—						2	
ahijado (I)		1						1	
ahijada (I)		1						1	
ahijado (Ca)		—						2	
ahijada (Ca)		—						1	
ahijado de matrimonio (I)		—						2	
ahijada de matrimonio (I)		—						2	
ahijado de matrimonio (Ca)		—						1	
ahijada de matrimonio (Ca)		—						1	
suegro		2						1	
suegra		2						2	
yerno		—						1	

nuestra	1	1	1	joven (Ca)	2		1
cuñado	2	2	2	joven (Ca)	2		1
cuñada	2	1	1	hombre (Ce)	2		
abuelo	2	1		mujer (Ce)	1		
abuela	2	1		joven (Ce)	1		
tío	2			joven (Ce)	1		
tía	1			cura (Ce)	1		
primo	2		1	Madres Marianitas (Ce)	1		
prima	1		1	médico (Ce)	2		2
hombre (I)	1		1				
mujer (I)	1		1	b Hand nicht geben			
joven (I)	1		2		M	P	
joven (I)	1			-	=	-	= +
marcantaita (I)		1		padre			2
síndico (I)		1		madre			1
mayoral (I)		1		esposa			2
hombre (Ca)	1		2	esposo			1
mujer (Ca)	2		1	hija			1

hijo	1		c Sombbrero abnehmen				
comadre (Ca)		1		M	P		
hombre (I)	1		-	=	-	=	+
mujer (I)	1		padre	3			
chico (I)		1	madre	3			2
chica (I)		1	hija				1
síndico (I)		1	padre (ego)	1			2
joven (Ca)	1		madre (ego)				2
joven (Ca)			padrino de bautismo (I)	2			1
hombre (Ce)	1		madrina de bautismo (I)	1			2
mujer (Ce)		1	padrino de bautismo (Ca)	1			
joven (Ce)	1		padrino de bautismo (Ce)	1			
joven (Ce)	1		padrino de matrimonio (I)	3			3
cura (Ce)	1	1	madrina de matrimonio (I)	1			2
policia (Ce)	1		padrino de matrimonio (Ce)	1			1
Madres Marianitas (Ce)	1		madrina de matrimonio (Ce)	1			1
			ahijado (I)				1
			ahijada (I)				2

ahijado (Ca)			1	esposa	1	
ahijada (Ca)			1	esposo	1	
suegro	2	1		compadre (I)	2	3
suegra	2	2		comadre (I)		1
abuelo	2	2		compadre (Ca)	1	1
abuela	2	3		comadre (Ca)		1
nieta			1	compadre (Ce)	1	1
tío		1		comadre (Ce)	1	1
cura (Ce)	1		2	Padrino de bautismo (I)	1	1
Madres Marianitas (Ce)	1		2	Madrina de bautismo (I)	1	1
d Sombrero nicht abnehmen				Padrino de bautismo (Ca)	2	
				Madrina de bautismo (Ca)	1	
				Padrino de bautismo (Ce)	2	
				Padrino de matrimonio (Ce)	1	
padre			2	Madrina de matrimonio (Ce)	1	
madre	1			Aniñado de matrimonio (Ca)		1
hermana	1	1		Anilizada de matrimonio (Ca)		1
hermano	2	2		Suegro	1	

suegra		1		e Sombrero antippen		
cuñado	1				M	F
cuñada	1			-	=	=
abuelo		1		madre	1	
abuela		1		compadre (I)	1	
tío	2	2		comadre (I)	1	
tía	2	2		compadre (Ca)	1	
primo	1	1		comadre (Ca)	1	
hombre (I)	1		1	compadre (Ce)	1	
síndico (I)			1	comadre (Ce)	1	
mujer (Ca)	1			Padrino de bautismo (I)	1	
mujer (Ce)	1		1	Padrino de bautismo (Ca)	1	
joven (Ce)	1			Suegro	1	
joven (Ce)	1			Suegra	1	
chico (Ce)	1			Yerno	1	
policia (Ce)	1			Abuelo	1	
médico (Ce)	1			Abuela	1	
				Tío	1	

tía	1					g Bendito beten
primo		1				M F
marcantaita (I)	1				- = + - - = +	
cura (Ce)	1			Padre	3	3
Madres				madre	3	2
Marianitas (Ce)	1					
				Padre (ego)	1	2
				madre (ego)		2
f Sonbrero nicht antippen						
		M	F			
	- = + - = +			comadre (I)	1	
padrino de bautismo (I)	1			compadre (Ca)	1	
cuiñado	1			comadre (Ca)	1	
cuiñada	1			compadre (Ce)	1	
tío	1			comadre (Ce)	1	
tía	1			Padrino de bautismo (I)	2	1
marcantaita (I)	1			madrina de bautismo (I)	1	1
				Padrino de matrimonio (I)	1	3
				madrina de matrimonio (I)	1	2
				Padrino de matrimonio (Ce)	1	1

madrina de matrimonio (Ce)		1			h Bendito nicht beten	
ahijado (I)		1			M F	
ahijada (I)		1		- = + - - = +		
ahijada (Ca)		1		madre	1	
ahijado de matrimonio (I)		1		comadre (I)	1	
ahijada de matrimonio (I)		1		comadre (Ce)	1	
suegro	3	1		comadre (Ce)	1	
suegra	3	2		madrina de bautismo (Ca)	1	
abuelo	3	2		Padrino de bautismo (Ce)	1	
abuela	3	3		cura (Ce)	1	
tío		1				
nieto		1	i Schultter klopfen/unarmen			
cura (Ce)		2		M F		
Madres		2		madre	1	
Marianitas (Ce)				padrino de matrimonio (Ce)	1	
				madrina de matrimonio (Ce)	1	
				yerno	1	

nuera			1	suegra		1	
abuela		1					
1 Niederknien							
j schulter nicht klopfen/nicht umarmen							
	M	F		M	F		
madre	= +	- =	+ 1				
esposo	1			m Handkuß			
madre (ego)			1				
compadre (I)		1					
comadre (I)			1	padrino de matrimonio (I)			
compadre (Ca)			1	madrina de matrimonio (I)			
comadre (Ca)			1	ahijado de matrimonio (I)			
compadre (Ce)			1	n Hut lüften			
comadre (Ce)			1				
padrino de matrimonio (I)			1				
ahijado de matrimonio (I)				1 tío			
ahijada de matrimonio (I)					1 primo		

In der folgenden Liste sollen typische Beispiele für die Kombinationen von verbalen und nonverbalen Elementen in Begegnungssituationen zwischen verschiedenen sozialen Kategorien von Personen dargestellt werden. Diese Liste ist keinesfalls erschöpfend, jedoch haben sich die einzelnen Elemente teilweise zu recht fest geformten Komplexen geordnet, die situationsspezifisch ausgelöst werden. Dabei spielt vor allem der Personenkreis in einer Kommunikationssituation eine dominierende Rolle, wichtig ist aber auch eine Reihe von weiteren Faktoren, z.B. der Ort der Begegnung. Eventuelle Widersprüche in den Beispielen spiegeln die kommunikativen Gewohnheiten der verschiedenen Informanten wider sowie Alter, Geschlecht, etc.

Um die Liste einigermaßen übersichtlich zu halten, werden für die entsprechenden verbalen Formen deren Nummern aus der obigen Liste in Klammern gesetzt und um die Anreden ergänzt. Unter dem Doppelstrich wird das nonverbale Verhalten notiert, wenn die Zuordnung von verbalen und nonverbalen Elementen nicht spezifiziert ist. Auch dabei werden die Zeichen aus der vorangegangenen Liste verwendet. Das Zeichen "&" bedeutet, daß es sich bei dem Beispiel um eine vom Informanten genannte Reihenfolge der Elemente handelt, durch ein "," wird die unspezifische Aufeinanderfolge bezeichnet. "->" zwischen zwei anderen Zeichen bedeutet Gleichzeitigkeit der Durchführung. Die einzelnen verbalen wie nonverbalen Elemente erscheinen immer in der von den Informanten genannten Reihenfolge. Die Trennung des nonverbalen Komplexes vom verbalen durch einen einfachen Strich bedeutet, daß die einzelnen Elemente genau in der Reihenfolge erscheinen, wie sie aus dem Schriftbild hervorgeht.

Tabelle 5: Kombinationen von verbalen und nonverbalen Grußelementen

Vater	"(3) & (1) & papacito"	"(1) & papacito"
	_____	_____
	c & g & a, -> k	a, c, g

	<u>"(7) & taitito"</u>	
oder	<u>a</u>	
Mutter	<u>"(3) & (1o) & mamacita"</u>	<u>"(2o) & mamita"</u>
	<u>c, g, a</u>	<u>a</u>
	<u>"(1) & mamacita & (13) & mamacita"</u>	
oder	<u>a, d, h</u>	
Schwester	<u>"(1) & hermanita & (13)"</u>	<u>"(12) & hermana"</u>
	<u>a, d</u>	<u>a</u>
Bruder	<u>"(12) & mi hermano"</u>	<u>"(7) & hermano"</u>
	<u>a, d</u>	<u>a</u>
Ehefrau	<u>"(1)"</u>	<u>"(7)"</u>
	<u>b, d</u>	<u>b</u>
Ehemann	<u>"(7) & cusít"</u>	
	<u>b, d</u>	
Tochter	<u>"(2) & hija"</u>	
	<u>b</u>	
Sohn	<u>"(2) & hijo"</u>	
	<u>b</u>	
Vater (ego)	<u>"(3) & (1) & papacito"</u>	<u>"(7) & taitito"</u>
	<u>c, g</u>	<u>c, g</u>
Mutter (ego)	<u>"(2) & mamita"</u>	<u>"(7) & mamita"</u>
	<u>d</u>	<u>c, g</u>

Gevatter (I)	<u>"(1) & compadre"</u>	
	<u>g</u>	<u>& e → a</u>
	<u>"(7) & compadre & Koseform des Namens"</u>	
	<u>a, d</u>	
Gevatterin (I)	<u>"(1) & comadre & (11)"</u>	
	<u>a, d, j</u>	
Gevatter (Ca)	<u>"(1) & compadrito & (1o)"</u>	
	<u>a, d</u>	
	<u>"(1) & mi compadre"</u>	
	<u>e</u>	
Gevatterin (Ca)	<u>"(1) & comadrita & (1o)"</u>	<u>"(1) & comadrita"</u>
	<u>a</u>	<u>b</u>
Gevatter (Ce)	<u>"(1) & compadre & (11)"</u>	<u>"(7) & compadre"</u>
	<u>a, d, j</u>	<u>e</u>
Gevatterin (Ce)	<u>"(1) & comadrita & (11)"</u>	
	<u>a, d, j</u>	
Taufpate (I)	<u>"(1) & marcantaitito & (12)"</u>	
	<u>c, g</u>	
	<u>"(7) & taitito"</u>	<u>"(1) & mi papito"</u>
	<u>c, g, a</u>	<u>e, a</u>
Taufpatin (I)	<u>"(1) & mamita"</u>	<u>"(1) & marcanmamita"</u>
	<u>d</u>	<u>c, g</u>

Taufpate (Ca)	<u>"(1) & marcantaitito"</u>	<u>"(1) & mi papito"</u>
	a, d, h	e, a
Taufpate (Ce)	<u>"(1) & papacito"</u>	<u>"(1) & marcantaitito"</u>
	a, d, e	a, d, h
Taufpatin (Ce)	<u>"(1) & marcammamita"</u>	
	a	
Hochzeits- pate (I)	<u>"(1) & padrino"</u>	<u>"(7) & taitito"</u>
	e, a	a, c, g, j
Hochzeits- patin (I)	<u>"(7) & mamita"</u>	<u>"mamita"</u>
	a	a, c, g
Hochzeits- pate (Ca)	<u>"(1) & taitito & (1o)"</u>	
	a	
Hochzeits- patin (Ca)	<u>"(1) & mamita & (1o)"</u>	
	a	
Hochzeits- pate (Ce)	<u>"(1) & padrino"</u>	
	a	
	<u>"(1) & don & Koseform des Namens"</u>	
	d, i	
	<u>"(1) & taita & Koseform des Namens"</u>	
	d, i	
Hochzeits- patin (Ce)	<u>"(1) & mamita & (1o)"</u>	<u>"(2)"</u>
	a	c, g, a

Patensohn (I)	<u>"(1) & ahijado"</u>	<u>"(7) & hijadito"</u>
	a	a
Patentochter (I)	<u>"(1) & hijadita"</u>	
	a	
Patensohn (Ca)	<u>"(1)"</u>	
	a, c	
Patentochter (Ca)	<u>"(1)"</u>	
	c, g	
Hochzeits- patensohn (I)	<u>"(7)"</u>	
	a, c	
Hochzeits- patensohn (Ca)	<u>"(1)"</u>	
	a, d	
Schwieger- vater	<u>"(1) & papito"</u>	<u>"papa suegrito & (17)"</u>
	c, g, a	e, a, g
Schwieger- mutter	<u>"(1) & mamita"</u>	<u>"mama suegrita & (17)"</u>
	c, g, a	e, a, g
Schwager	<u>"(1) & cuñadito"</u>	<u>"(7) & cuñadito & Name"</u>
	a, f	a
Schwägerin	<u>"cuñadita & (12)"</u>	<u>"(1) & cuñadita"</u>
	a, d	a, f
Großvater	<u>"(1) & abuelito"</u>	<u>"(2) & papacito"</u>
	c, g	a, c, g

	<u>"(7) & taitito"</u>	
	c, g	
Großmutter	<u>"(8) & abuelita"</u> oder e, g, a	<u>"(7) & mamita"</u> c, g
Schwiegersohn	<u>"(1) & hijito"</u> a, i	
Onkel	<u>"(1) & tío & (12)"</u> a, d	<u>"(7) & tiito & (19)"</u> c, g
Tante	<u>"(1) & tía"</u> d	<u>"(7) & tiita"</u> d
Vetter	<u>"(2) & primo"</u> a, d	
Kusine	<u>"(1) & prima"</u> a	
Mann (I)	<u>"(1) & taitito"</u> b	<u>"(7) & taitito"</u> a
Frau (I)	<u>"(1) & Name"</u> a	<u>"(7) & mamita"</u> a
Junger Mann (I)	<u>"(1) & Name"</u> a	<u>"(1) & hermanito"</u> a
Kleiner Junge (I)	<u>"(2)"</u> b	

Kleines Mädchen (I)	<u>"(2)"</u> b
Marcantaita	<u>"(2)"</u> oder <u>"(1) & taitito"</u> e a
Síndico	<u>"(1) & taitito"</u> oder <u>"(1)"</u> b b
	<u>"taita sindiquito"</u> a, d
Mayoral	<u>"taita mayoralcito"</u> a, d
Prioste	<u>"(1) & taita prioste"</u> f
Mann (Ca)	<u>"(1) & Name"</u> oder <u>"(1)"</u> a a
Frau (Ca)	<u>"(1) & (13)"</u> a
Junger Mann (Ca)	<u>"(1)"</u> oder <u>"(1) & joven & (15)"</u> a a
Junge Frau (Ca)	<u>"(1)"</u> a
Mann (Ce)	<u>"(1) & señor"</u> oder <u>"(1) & Name"</u> oder <u>"(1)"</u> b a a

Frau (Ce)	<u>"(1) & Name & (1o)"</u>	oder	<u>"(1) & señora"</u>
	a, d		b
Junger Mann (Ce)	<u>"(1)"</u>	oder	<u>"(1)"</u>
	b, d		a, d
Junge Frau (Ce)	<u>"(1)"</u>	oder	<u>"(1)"</u>
	b, d		a, d
Pfarrer	<u>"(4)"</u>	oder	<u>"(1) & padrecito"</u>
	c, b		e, h, a
	<u>"(1) & padre & (4)"</u>		
	c		
Polizist	<u>"(1) & señor policía"</u>		
	b, d		
Marianiten-schwestern	<u>"(1) & reverenda madrecita"</u>	oder	
	b, c		
	<u>"(4) & madrecita"</u>		
	c		
Arzt	<u>"(1) & doctor"</u>		
	a, d		
Franziskaner-pater	<u>"(4) & (1)"</u>		
	c, g		

So wie es günstig ist, einen bestimmten Fall von ritualisierter Kommunikation auszuwählen, soll auch aus der Menge der vorkommenden einzelnen Grußformen erst einmal eine ausgewählt

werden, die besonders geeignet erscheint, als Beispiel zu dienen, die also im ritualisierten Kontext in ihren Anwendungsfällen besonders eng begrenzt ist. Diese Form ist das sogenannte "rezar el bendito". Rezar el bendito ist ein Verhaltenskomplex, der aus einer Formel und einem begleitenden nonverbalen Komplex besteht.²¹ Eine Begrüßungssequenz, die das traditionelle Element rezar el bendito enthält, sieht gegenüber dem Vater z.B. folgendermaßen aus:

- 1 Der Vater begrüßt den Sohn verbal: "Buenos días, taitito" oder auch "Papacito, ¿cómo ha pasado?" oder mit einer aus einer Reihe anderer Formen.
- 2 Der Sohn nimmt den Sombrero ab, kniet nieder und
- 3 spricht die Formel "Bendito Diós alabado sea el Santísimo Sacramento del altar" oder benutzt eine der gängigen Kurzformen "bendito alabado" oder "alabado sea Diós".
- 4 Dann steht der Sohn auf und gibt dem Vater die Hand. Während dieses Vorganges bleibt der Körper in aufrechter Stellung.

Diese Begrüßungsform, vor allem das Hinknien, ist Anlaß für eine ganze Reihe von interkulturellen Mißverständnissen gewesen, die sowohl Ausländer wie auch einheimische Weiße betreffen. RIVET (1903: 78f.) spricht von exzessiver Höflichkeit und Servilität der *indígenas*; CASAGRANDE (1976: 103) berichtet von einer "experiencia perturbadora": "no todos los peones de Atahualpa están marcados por el servilismo;...". DAVIS (1946: 106) sagt über den *indígena*, "he will not look you in the face as he talks to you." Schließlich schreibt SALZ (1955: 138) speziell zum Handkuß, der wiederholt mißverstanden worden ist (z. B. bei FRANKLIN (1943: 77f.)):

"The immediate understanding of this hand-kissing act by those not familiar with Indian etiquette would naturally be one by which to impute servility to Indians, and one specific to Indian-White status behavior. However, as Parsons points out, hand-kissing is derived from both Inca and Catholic custom, and Indians kiss the Hand of anyone they wish to honor, be he Indian or non-Indian. While hand-shaking is not customary among Indians, in shaking hands an Indian will sometimes cover his hand with the poncho."

Die spanischen Formen des *rezar* werden unverändert auch in

solchen Situationen verwendet, in denen die Interaktionspartner sich des Quichua bedienen. Dies weist auf ihren Ursprung in der katholischen Kirche hin. Darauf deutet auch das folgende Zitat, das die zumindest frühere allgemeine Verbreitung dieser Grußformel und ihre Einbettung im täglichen Leben belegt.

"Encore actuellement il est impossible de séparer en Equateur la vie religieuse et la vie sociale. Les moindres actes de l'existence chez ce peuple foncièrement croyant revêtent un caractère religieux. La formule de salutation de l'Indien est une louange à Dieu: "Alabado el Santísimo Sacramento, ou la Santísima Virgen, ou Jesu-Cristo."...; et le Banc répond par un vœux pieux: "Por siempre alabado!" (RIVET 1906: 87)

Diese elaborierte Grußform, die das Element *rezar* einschließt, ist dabei, sich im Alltag nach und nach zu verlieren und nur noch in bestimmten, als formell klassifizierten Situationen verwendet zu werden. Bei jüngeren *indígenas* (bis ca. 25 Jahren) ist *rezar* nur noch sehr selten zu beobachten. Es handelt sich hier um eine Grußform, auf die in jedem Fall auch ein Gespräch folgt.

Eines der Elemente von *rezar*, nämlich das Abnehmen des Sombreros (*sacar el sombrero*) kann natürlich auch außerhalb des Komplexes *rezar* auftreten. *Sacar el sombrero* ist eine Verhaltensweise, die Respekt ausdrückt. Ältere *indígenas* heben zum Beispiel den Hut, wenn sie an einer Kirche vorbeigehen, während Weiße ein Kreuzzeichen machen. Beim Betreten der Kirche wird der Hut gezogen (vgl. Foto 1), in einem Haus aber aufbewahrt.

Es gibt verschiedene Formen dieser Verhaltensweise in Abstufungen.²² Die traditionelle, elaborierte Form ist die des Abnehmens. Dabei wird der Hut mit der rechten Hand seitlich an der Krempe gefaßt, seitlich hochgehoben und nach vorne ablassen. Die erste Bewegung ist also eine aus dem Handgelenk, die zweite ist eher eine Bewegung des ganzen Armes.

Eine abgeschwächte Form, wie auch die folgenden, ist das sogenannte Antippen des Sombreros (*tocar el sombrero*). Diese

Verhaltensweise ist auch üblich in Begrüßungen im Vorübergehen, auf die kein weiteres Gespräch folgt. Sonst wird der Hut rechts an der Krempe angefaßt und nur soweit gekippt, bis der Hut mit dem Kopf (d.h. parallel zu den Schultern) einen spitzen Winkel bildet. Gleichzeitig wird der Hut vorne etwas angehoben, so daß er meist rechts hinten am Kopf anliegt. Diese Methode ist üblich bei Begrüßungen, bei der Teilnahme an Prozessionen (vgl. Foto 2) und auch etwa beim Anhören der Nationalhymne (vgl. Foto 3).

Es gibt zwei weitere abgeschliffene Formen, die eine hauptsächlich von Frauen praktiziert. Sie folgt dem zweiten Muster, der Hut bleibt dabei allerdings auf dem Kopf sitzen und die Anwinkelung in beiden Richtungen ist nur sehr schwach.²³ Die letzte Form ist vor allem bei Männern üblich. Der Hut wird vorne rechts an der Krempe gefaßt und entweder leicht hochgehoben oder auch nur mit den Fingern angetippt, wobei er seine Stellung nicht verändert. Ist er aber verschoben, wird er durch eine geschickte Kopfbewegung oder sonst mit der rechten Hand wieder in die Ausgangsposition gebracht.

Interessant ist, daß die zuletzt genannten Formen zur Zeit an Bedeutung gewinnen, da der elaborierte Gruß mit den ca. drei Pfund schweren steifen Wollsommbreros, die traditionell getragen werden, durchgeführt werden kann, aber mit den immer mehr üblichen leichten und kleinen Stroh- und Plastikhüten den *indígenas* selbst lächerlich vorkommt.

Zum Händegeben unter den *indígenas* ist folgendes zu beobachten. Es gibt drei verschiedene Stufen des Handgebens, die bestimmt sind durch das Maß an Bekanntheit und Vertrauen zwischen den Kommunikationspartnern. In der ersten Stufe ist das Handgeben nur ein flüchtiges Berühren der Fingerspitzen, die Hand wird dann sofort weggezogen. In der zweiten Stufe wird die Hand mit angelegtem Daumen gereicht, so daß man nur die Finger zu fassen bekommt. Zum Handhalten wird dann der Daumen allerdings geöffnet. Erst die dritte Stufe entspricht un-



Foto 1: Sacar el sombrero
(Kirche)



Foto 2: Sacar el sombrero
(Prozession)



Foto 3: Sacar el sombrero (Nationalhymne)

serem eigenen Verhalten; hier erst kommt es dann (bei einigen *indígenas*) auch zu einem richtigen Händedruck.

Auch in der Phasierung und Dauer des Handgebens sind signifikante Unterschiede feststellbar. Zunächst ist bei uns das Handgeben am Anfang und am Ende eines Gesprächs üblich, nicht jedoch im Verlauf der Unterhaltung. Dagegen konnte bei der Beobachtung von Unterhaltungen zwischen *indígenas* wiederholt festgestellt werden, daß der Handschlag erst eine Zeit nach der Gesprächsaufnahme erfolgte und in regelmäßigen Abständen während der Unterhaltung wiederholt wurde, bis nach einem letzten Handschlag die Partner auseinandergingen. *Indígenas*, die sich gut kennen und auch viel Vertrauen (*confianza*) zu einander haben, halten die Hand des anderen in einem Gespräch nach der Begrüßung oft lange fest, ca. 30 bis 60 Sekunden. Handgeben konnte bei den *indígenas* auch häufig als eine Geste beobachtet werden, die der Bekräftigung eines Versprechens oder einer Abmachung dient. Handgeben wird auch umso häufiger, je mehr die Gesprächspartner getrunken haben.

Zum Komplex der Respektbezeugungen gehören in diesem Zusammenhang noch die Elemente Anredeform und Grußreihenfolge. Beide sind hier untersucht worden. In Saraguro gelten bezüglich der Grußreihenfolge in etwa dieselben Regeln wie bei uns, der zuerst Grüßende bezeugt dem Gegrüßten damit seinen Respekt. Doch die spezifische Anredeform bietet dem Grüßenden noch eine andere Möglichkeit. Der Respekt kann es nämlich verbieten, eine Person mit *Ud.*, also der Höflichkeitsform der 3. Person anzureden, die dem deutschen "Sie" entspricht. Statt dessen ist der Verwandtschaftsterminus in einer seiner Formen zu verwenden. Dabei können im Zusammenhang mit der Anrede auftretende Verbformen jedoch in der 3. Person Singular stehen. Außerdem besteht in der bilingualen Situation Saragueros die Möglichkeit, Personen einmal auf Spanisch, zum anderen auf Quichua anzusprechen. Im Gegensatz zum Spanischen gibt es im Quichua bei den Personalpronomina keine Sie/Du entsprechende Unterscheidung unterschiedlich höflicher Pronomina. In jedem Fall

wird "can" benutzt zusammen mit der 2. Person Singular des Verbs. Die verwendeten Formen für den uns interessierenden Personenkreis der Familie sind die folgenden (Tabelle 6).

Tabelle 6: Verwandtschafts- und compadrinazgo-Bezeichnungen

Spanisch	Quichua	Deutsch
padre	taita	Vater
madre	mama	Mutter
compadre		Gevatter
comadre		Gevatterin
padrino (de bautismo)	marcantaita	Taufpate
madrina (de bautismo)	marcanmama	Taufpatin
padrino (de matrimonio)		Hochzeitspate
madrina (de matrimonio)		Hochzeitspatin
suegro		Schwiegervater
suegra		Schwiegermutter
abuelo		Großvater
abuela		Großmutter

Zu diesen Formen kommt noch eine Reihe von Varianten, die hauptsächlich dem Ausdruck der Vertraulichkeit dieses Verhältnisses dient (Tabelle 7).

Tabelle 7: Varianten und Koseformen

Spanisch	Quichua	Deutsch
papacito, papito, papa	taitito, yayita	Vater
mamacita	mamita	Mutter
compadrito		Gevatter
comadrita		Gevatterin
papito, papacito	taitito,	Taufpate
	marcantaitito	
mama madrina	mamita,	Taufpatin
	marcanmamita	
	taita padrino,	Hochzeitspate
	taitito	
	mamita	Hochzeitspatin
papacito, papa suegrito	taitito	Schwiegervater
mamacita, mama suegrita	mamita	Schwiegermutter

Spanisch	Quichua	Deutsch
abuelito, papacito	taita grandecito	Großvater
abuelita, mamacita	mamacita,	Großmutter
	mama	grandecita

Nach diesen einführenden Erläuterungen soll in den folgenden Abschnitten das Grußverhalten der Informanten gegenüber den verschiedenen Personenkreisen dargestellt werden. Wir gehen dabei von der Hypothese aus, daß die hier einschlägigen Verhaltensweisen im primären Erfahrungsbereich der Familie von den Individuen erworben werden. Dazu schreibt KIMBALL (1963: 467) etwa:

"The manner in which we establish relations with others, or order and respond to others, is no superficial ideo-syncretic whim of the moment. It is derived from and expresses the process which governs the workings of our institutions and through the family molds the plastic infant into a participating adult."

Einmal erlernte Strukturen werden dann auf einen größer werdenden Personenkreis übertragen und zwar unter Berücksichtigung sozialstruktureller Bedingungen und auch situativer Elemente. Auch hierfür liefert der schon zitierte Aufsatz von KIMBALL ein Beispiel. Der Autor schreibt:

"The analysis of kinship systems permits us to move from the particular, such as father-son relationships, to classes of relationships which group all those who resemble each other where, for example, one expresses a reserve toward one's uncles on the father's side comparable to that given to the father himself. ... The principle which unites all of these variations into some kind of consistent whole is derived from the fact that modalities of communication are based upon positional definition, upon the arrangements by which individuals are related to each other in ongoing events."
(KIMBALL 1963: 466f.)

Zunächst aber gilt es, das Grußverhalten im Bereich Kinder-Eltern darzustellen.

1.4 Grußverhalten zwischen einzelnen sozialen Kategorien von Personen

Trotz gelegentlicher Diskussionen um die Einheit Mutter-Mutterbruder-Kind als mögliche Ausnahme²⁴, sind sich die Ethnologen eigentlich schon seit langem einig, daß die sogenannte Nuklearfamilie die grundlegende Einheit im weiteren System der verwandtschaftlichen Beziehungen darstellt. Ein frühes Zeugnis dafür ist etwa LOWIES Bemerkung:

"It does not matter whether marital relations are permanent or temporary, whether there is polygyny or polyandry or sexual license; whether conditions are complicated by the addition of members not included in our family circle: the one fact stands out beyond all others that everywhere the husband, wife, and immature children constitute a unit apart from the remainder of the community."
(LOWIE 1920: 66f.)

MURDOCK, der die Nuklearfamilie zum Gegenstand seines Buches *Social Structure* (MURDOCK 1967) nimmt und auch erstmals mit Hilfe des *Human Relations Area File* (HRAF) eine quantitative Analyse versucht, kommt zu demselben Ergebnis, das aber eine wichtige zusätzliche Beobachtung enthält.

"The reasons for its universality do not become fully apparent when the nuclear family is viewed merely as a social group. Only when it is analyzed into its constituent relationships, and these are examined individually as well as collectively, does one gain an adequate conception of the family's many-sided utility and thus of its inevitability. A social group arises when a series of interpersonal relationships, which may be defined as sets of reciprocally adjusted habitual responses, binds a number of participant individuals collectively to one another. In the nuclear family, for example, the clustered relationships are eight in number: husband-wife, father-son, father-daughter, mother-son, mother-daughter, brother-brother, sister-sister, and brother-sister. The members of each interacting pair are linked to one another both directly through reciprocally reinforcing behavior and indirectly through the relationships of each to every other member of the family."
(MURDOCK 1967: 3f.)

Die Nuklearfamilie ist also der Ort, an dem sich interpersonelle Verhaltensweisen herausbilden, an dem Beziehungen aufgebaut werden und das Aufbauen von Beziehungen, die deutlich reziprok sind, selbst gelernt wird.

Respekt ist die Grundlage zwischenmenschlicher Beziehungen (daher die besondere Bedeutung der *joking relationships* als bewußte Inversion dieses Verhaltens), vor allem auch innerhalb der Familie und übertragen von dort aus im *compadrinazo*-System. Dies sieht auch GUDEMAN, der über die von ihm studierte Gesellschaft in Panama schreibt:

"... respect is thought to be an inner quality of an individual which is exhibited through various forms of 'proper' behaviour such as greetings, farewells and general demeanor. Respect should be paid by younger to elder, by female to male, by children to parents, by compadre to comadre, by godchild to godfather and in reverse, and more generally between those who are kin. Different situations, then, require more or less respectful behaviours".
(GUDEMAN 1972: 55)

Dabei ist Respekt erst das Resultat von einzelnen, wiederholten respektvollen Verhaltensweisen, muß in der konkreten Situation immer wieder neu geschaffen werden.

"'Respect'... entails the avoidance of certain subjects and ways of acting; as long as both participants conspire to maintain this avoidance, and hence the appropriateness of this mode of interaction, they put themselves 'in the relationship'; they create it. Nor is the situation any different for those whose relations require partial or complete avoidance; they make the appropriateness of their relationship by not having to do with one another under certain circumstances, or not having to do with one another at all."
(WAGNER 1975: 91)

Über die Bedeutung der Familie auch für die Gestaltung von Beziehungen, die durch Respekt gekennzeichnet sind, schreibt HORKHEIMER:

"Unter allen gesellschaftlichen Institutionen, welche die Individuen für Autorität empfänglich machen, steht aber die Familie an erster Stelle. Nicht bloß erfährt der Einzelne in ihrem Kreis zuerst den Einfluß der kulturellen Lebensmächte..., sondern die patriarchalische Struktur der Familie in der neueren Zeit wirkt selbst als entscheidende Vorbereitung auf die Autorität in der Gesellschaft, die der Einzelne im späteren Leben anerkennen soll."
(HORKHEIMER 1936: viii)

HABERMAS unterstreicht die Rolle der Nuklearfamilie noch:

"Die Grundstrukturen der Kernfamilie legen die Muster des Sozialisationsvorganges fest: Kind lernt erst durch die Identifikation mit den Eltern Geschlechts- und Generations-

rollen. An der Unterscheidung der Generationen (der 'mächtigen' Eltern und der 'abhängigen' Kinder) hängt die Verinnerlichung der elterlichen Autorität, die die motivationale Grundlage für sekundäres Rollenlernen überhaupt bildet."

(HABERMAS 1973: 135)

WILLIAM GOODE schließlich bezeichnet in seiner *Soziologie der Familie* die familiären Verhaltensmuster als "zentrales Element der sozialen Struktur" (GOODE 1967: 12)²⁵.

Für den vorliegenden Fall des Grußverhaltens innerhalb der Familie bedeutet das, daß die Beziehung zwischen Kindern und Eltern insgesamt als die in diesem Zusammenhang wichtige das Grundmuster, das Paradigma, für weitere Beziehungspaaare zunächst einmal innerhalb der Famile darstellt, dann aber auch mit gewissen Einschränkungen für solche, die über den engeren Familienbereich hinausgreifen²⁶. Dies gilt, wie die folgenden Tabellen belegen, vor allem auch für die Anredeform selbst. Die Möglichkeit, familiäre Anredeformen auf andere Situationen zu übertragen, ist natürlich aus der Literatur nicht unbekannt. WORSLEY etwa berichtet, daß

"... because family relationships are so basic, familistic terms are often used in non-family circumstances to emphasize certain ideal types of relationships. Thus the term 'brother' is used in the context of the labour movement or in a religious context, since the use of this term stresses the values of equality and solidarity."

(WORSLEY et al. 1970: 116)

In solchen Prozessen ist ein wenigstens teilweise klassifikatorisches Verwandtschaftssystem sicherlich eine wichtige Brücke, da es die Ausdehnung von Klassen auf einen jeweils größeren Personenkreis zuläßt, der in der konsequenten Erweiterung mehr und mehr durch nicht ursprünglich verwandtschaftliche Merkmale definiert wird. Zum Beispiel kann eine Verwandtschaftsklasse nur ältere Personen umfassen, dieses Merkmal, eigentlich sekundärer Natur, wird im nächsten Schritt zum Träger von sonst nur verwandtschaftlich gebrauchten Ausdrücken und Verhaltensweisen im weiteren Feld der sozialen Beziehungen. Diese Bemerkungen über die mögliche Rolle von klassifikatorischen Verwandtschaftssystemen sind zunächst aber nur als hypo-

thetische Erwägungen anzusehen, denn für die Übertragung von bestimmten Verhaltensweisen aus dem Familienbereich hinaus und auch innerhalb des Familienbereichs auf neue Beziehungen gibt es in der Tat Hinweise direkterer Art. Tabelle 8 gibt das Grußverhalten, nach Informanten gegliedert, zwischen Kindern und Eltern wieder.

Tabelle 8: Grußverhalten gegenüber den Eltern

Vater

	rezar	sacar	saludar	^{1o}	respeto	"taita"	"padre"	"usted"
C1	+	+					+	-
C2	+	+	(+)		(+)	(+)*	+	-
C13	+	+	+			+	+	+
C3	+	+					+	+
C7	+	+	(+)			+		
C17	+	+	+		+	+		

Mutter

	rezar	sacar	saludar	^{1o}	respeto	"mama"	"madre"	"usted"
C1	+	+					+	-
C2	+	(+)	+		+	+	+	-
C13	+	+	(+)			+	+	+
C3	(+)	(+)					+	+
C7	+	+	+			+		
C17	+	+	+		+	+		

* = in Quichua-Situation

(+) = Gleichsetzung von Vater = Mutter²⁷

Erläuterung: Hier zeigt sich, daß das Grußverhalten gegenüber Vater und Mutter noch sehr traditionell geprägt ist. Von allen Informanten wird das bereits als konservativ beschriebene Element *rezar* angegeben, eine Ausnahme bildet nur C3 gegenüber der Mutter. Diese Abweichung belegt die beginnende und von den Informanten regelmäßig erwähnte Auflösung dieser Verhaltensweise bei der jüngeren Bevölkerung. C3 ist eine junge unverheiratete Frau. Das Element *sacar el sombrero* ist regelmäßig belegt, was bei der gleichmäßigen Nennung von *rezar* nicht anders zu erwarten ist, da *sacar* ja ein Bestandteil von *rezar* ist. *Saludar*^{1°} und *respeto*, eine Verhaltensweise und eine Charakterisierung des interpersonellen Verhältnisses, sind den Informanten nicht regelmäßig abgefragt worden, daher die wenigen positiven Eintragungen, denen aber durch die Spontaneität der Nennung besondere Bedeutung zukommt. Zu den Anredeformen "taita"/"mama"²⁸ bzw. "padre"/"madre" ist folgendes zu bemerken. "Taita"/"mama" sind die ursprünglichen, weil aus dem Quichua stammenden Anredeformen, die auch förmlichen Charakter haben. Man benutzt sie außer gegenüber den Eltern auch im Verkehr mit alten Leuten und Respektspersonen, das auch dann, wenn sie jünger sind, aber z.B. ein wichtiges *cargo* (*prioste*, *mayordomo*, *marcantaita*, *alumbrador* nicht aber *muñedor*) (s. Kap. 2) gehabt haben oder noch innehaben. Zunächst aber tritt diese Anredeform bei den Informanten auf, die noch bevorzugt mit ihren Eltern Quichua gesprochen haben. Diesen Fall demonstriert besonders gut C2, der diese Form grundsätzlich nur in Quichua-Situationen verwendet. "Padre"/"madre", insbesondere in den Koseformen "papacito"/"mamacita" oder auch "papi(to)"/"mami(ta)" ist sonst die im Spanischen und weniger traditionellen Kontext gebräuchliche Form. Wir haben es hier wohl eindeutig mit einer Akkulturationserscheinung und Anpassung an den spanischen Brauch der Weißen zu tun, die die größere Vertraulichkeit dieses Verhältnisses herauskehrt. Bestärkt wird diese Vermutung dadurch, daß bei den konservativen Quichua-Sprechern C7 und C17 zu der traditionellen Anredeform auch die Respektselemente *rezar*, *sacar*, *saludar*^{1°} und *respeto* angegeben werden. Daß aber auch eine Anrede in einer Koseform von "padre" Respekt

erweist, zeigt die Bemerkung von C1 und C2, daß Vater und Mutter nicht mit "Ud.", also "Sie", angesprochen werden dürfen, sondern nur unter Verwendung des Verwandtschaftbegriffes, in diesem Fall in seiner Koseform. C13 und C3 sind aus entgegengesetzten Gründen anderer Ansicht. Bei C3 sind die Folgen der Akkulturation besonders deutlich, bei C13, der aus einer konservativeren Region stammt, ist ein Einfluß des Quichua zu vermuten, das keine Höflichkeitsformen in der 3. Person Singular oder Plural kennt. Insgesamt zeigt die Tabelle gute Gleichmäßigkeit des Verhaltens der Kinder gegenüber ihren Eltern. Es ergeben sich weder wesentliche Unterschiede in der Behandlung von Vater und Mutter, noch Unstimmigkeiten in dieser Hinsicht zwischen männlichen und weiblichen Informanten.

Am wenigsten problematisch scheint die ethnologische Grundlage für die paradigmatische Übertragung des Grußverhaltens von Kindern und Eltern auf die Großeltern und Schwiegereltern. Während die deutsche wie eine Reihe von anderen Sprachen die Ähnlichkeit zum Eltern-Verhältnis schon in den Wörtern "Großeltern" und "Schwiegereltern" ausdrückt, wobei die Anlehnung im Falle der Schwiegereltern auch in umgekehrter Richtung (Schwiegersohn, Schwiegertochter) gilt, ist eine solche Ausdrucksweise jedoch im allgemeinen ungewöhnlich, da in den meisten den HRAF zugrundeliegenden Gesellschaften eigene Begriffe bestehen³⁰, die die Zuordnung von Eltern, Schwiegereltern und Großeltern zu der allgemeinen Klasse "Eltern" nicht nahelegen.

Die Übertragung des Grußverhaltens, die hier festgestellt werden kann, beruht auf der fundamentalen Lebenserfahrung, ist ein direktes Produkt des elementaren Verhältnisses zwischen Kindern und Eltern. Die Großeltern sind ja einerseits die Eltern und Schwiegereltern eines jeden Ehepartners, so daß die Eltern ihren Kindern alltäglich die Gleichsetzung der Beziehungen Kinder : Eltern :: Eltern : Großeltern vorleben, woraus sich natürlich mit einer Reihe von Einschränkungen die doch grundsätzliche Ähnlichkeit dieser Beziehungen für die Kinder ableitet und wodurch gleichzeitig die enge Anlehnung der Ge-

staltung des Verhältnisses Enkel-Großeltern an diese Beziehung ermöglicht wird. Diese Überlegungen können sich auch auf die Beobachtung stützen, daß Kinder ihre Großeltern zuerst mit "Vater" ("taita", "taitito") und "Mutter" ("mama", "mamita") ansprechen, bevor sie die Ausdrücke "Großvater" (abuelo) und "Großmutter" (abuela) von ihren Eltern beigebracht bekommen. Was wir für die Großeltern festgestellt haben, gilt auch für das Verhältnis zu den Schwiegereltern, das auf der alltäglichen Beobachtung des Verkehrs zwischen Eltern und deren Schwiegereltern basiert. Besonders günstig kann sich die paradigmatische Erweiterung des Verhältnisses Kinder-Eltern auf die beiden hinzukommenden Fälle natürlich dort entwickeln, wo die Residenz stark patrilokal oder matrilokal geprägt ist, die alltäglichen verwandtschaftlichen Erfahrungen also von Anfang an drei Generationen umgreifen.

Tabelle 9: Grußverhalten gegenüber Großeltern und Schwiegereltern

Großvater

	rezar	sacar	saludar 1°	respeto	"taita"	"padre"
C1	+	+	+			
C2	+	+	+	+		+
C13	+	+	*			
C3	+	+	+		-	
C7	(+)	(+)	(+)		(+)	
C17	/+/-	/+/-	+		+	

Großmutter

	rezar	sacar	saludar 1°	respeto	"mama"	"madre"
C1	+	+	+			
C2	+	+	+	+		+
C13	+	+	*			
C3	(+)	(+)	(+)			(-)
C7	+	+	+			+
C17	/+/-	/+/-	+			+

Schwiegervater

	rezar	sacar	saludar 1°	respeto	"taita"	"padre"
C1	+	+			+	+
C2	+	+	+		+	+
C13	+	+	*	+	+	#
C3	+	+	+			
C7		+/-(-)	+/- (±)		+	(+)
C17	(+)	(+)		+		(+)

Schwiegermutter

	rezar	sacar	saludar 1°	respeto	"mama"	"madre"
C1	+	+			+	(+)
C2	+	+	+		+	+
C13	(+)	(+)	*	(+)	(+)	(+)
C3	(+)	(+)	(+)			
C7		-/(+)	±/(+)		+	+
C17	+	+		+		+

* = tocar el sombrero
 # = "mama suegrita" bzw. "papa suegrita"
 () = Gleichsetzung Schwiegervater = Schwiegermutter

Erläuterung: Die Schwiegereltern gehören zur selben Generation wie die Eltern. Es ergeben sich also keine Verhaltensabweichungen aus dem Alter der Personen. Bezuglich *rezar* sind sich die Informanten einig mit der Ausnahme von C7, die selbst nie Schwiegereltern hatte und diesen Fall nur hypothetisch durchspielt. Ebenso gleichmäßig vertreten ist das Element *sacar*, wobei C13 den Hut nur lüftet, also nicht ganz abnimmt und C7, also eine Informantin, angibt, eine Schwiegermutter nicht so zu grüßen, wohl aber einen Schwiegervater. C7 gibt im Interview hingegen die folgende Regel an: "El sombrero se saca sólo a los sacerdotes no más y a papá y mamá." (Den Hut zieht man allein vor den Priestern und vor Papá und Mamá.). *saludar*^{1°} wird von C1 und C17 nicht genannt, bei C7 ist die Grußreihenfolge gegenüber einer eventuellen Schwiegermutter undifferenziert, sicherlich aus den schon angeführten Gründen. *Respeto* wird nur von C17 genannt, dagegen ist die Anrede "taita"/"mama" wohl üblicher als im Falle der eigenen Eltern, die vertraulichere Form "padre"/"madre" aber mindestens ebenso üblich. C13 grüßt seine Schwiegereltern mit "papa suegrito"/"mama suegrita". Insgesamt ist die Übereinstimmung mit dem Schema Kinder-Eltern sehr gut, es ergeben sich keine signifikanten Unterschiede.

Die Ergebnisse für das Verhältnis Enkel-Großeltern konzentrieren sich auf den Bereich Respektsbezeugungen. *Rezar* wird für die Großeltern zusammengenommen in jedem Fall benannt, ebenso *sacar* und *saludar*^{1°}. Dies ist nicht weiter verwunderlich, da zu der normalen Respektsbeziehung, die schon auf der verwandtschaftlichen Verbundenheit beruht, hier noch der auch für Saraguro belegte allgemeine Respekt vor dem Alter hinzugerechnet werden muß. "Taita"/"mama" und "padre"/"madre" als Anredeformen sind den Großeltern gegenüber insgesamt nicht so üblich und werden nur von einem Teil der Informanten benutzt. Die Entsprechung zum Verhältnis der Kinder zu den Eltern bzw. Schwiegereltern ist trotzdem gut. Die Nennung von "taita"/"mama"

und "padre"/"madre" deutet auf eine Übertragung des Kinder-Eltern-Musters hin, da ja die eigentliche Anrede für die Großeltern "abuelo"/"abuela" bzw. "taita grande"/"mama grande" lautet. Ein weiterer Hinweis für diese Übertragung ist auch ein Zitat von C17, wonach Kinder ihre Großeltern auf die gleiche Weise behandeln wie ihre Eltern. C17 stammt aus dem konservativsten Dorf der untersuchten Region, Öñacapa.

Etwas komplizierter sind die Grundlagen für die Übertragung der typischen Grußformen zwischen Kindern und Eltern auf die Beziehung zwischen Patenkind und Pate, *ahijado* und *padrino*, die jedoch prinzipiell nicht zu leugnen sind³¹. So schreibt GUDEMAN

"Contextually, the *compadrinazgo* must be examined in relation to the systems of kinship and affinity, since the institution is patternd after the family."
 (GUDEMAN 1972: 67)

und ESTHER GOODY sagt, daß *compadrinazgo* Gebrauch mache "of elements of the parental role to create reciprocities which form the basis of links between individuals and groups" (E. GOODY 1971: 335). Zunächst sind aber wohl einige allgemeine Informationen über das sogenannte *compadrinazgo*-System vonnöten. Dieses System ist durch besondere rituelle Formen gekennzeichnet:

"... nearly all godparenthood bonds seem to be marked by some form of ritual etiquette, such as distance or deference behavior, exaggerated respect, forms of greeting, sexual avoidance, prohibitions upon drinking, and so forth."
 (GUDEMAN 1975: 225)

Das *compadrinazgo*-System, das ESTHER GOODY als eine "form of pro-parenthood" (E. GOODY 1971) bezeichnet, beruht auf der (eventuell universalen) Trennung des Menschen in seine beiden Aspekte Körper und Seele. Dieser Dualismus ist einmal charakteristisch für das Christentum³³ und ist mit der Missionierung in Südamerika³⁴ in der heute uns bekannten Form eingedrungen. Im folgenden sprechen wir also nur insofern über autochthone Dualismen dieser Art, wie sie vielleicht in das *compadrinazgo*-System Einlaß gefunden haben³⁵. Die weiteren allgemeinen Über-

legungen beruhen auf dem Essay von STEPHEN GUDEMAN "The *compadrazgo* as a reflection of the natural and spiritual person" (GUDEMAN 1972), das diesem Studienfeld eine bleibende Grundlage verschafft hat. Warum das *compadrinazgo*-System heute im lateinamerikanischen Raum so weit verbreitet und in den einzelnen Gesellschaften von so großer Bedeutung ist, soll hier nicht näher untersucht werden. Nur soviel sei bemerkt, daß dieses System unserer Ansicht nach zumindest auf der Modellebene, wenn nicht auch in den tatsächlichen Vorstellungen der Kulturen eine Art Übergangsform zwischen den beiden grundsätzlich möglichen Arten von interpersonellen Beziehungen darstellt, nämlich denen innerhalb der Familie bzw. der Verwandtschaft und denen außerhalb. Übergang deswegen, weil es Merkmale bei der polarer Formen hat, dazu aber vor allem von beiden Systemen die Vorzüge verbindet. Aus dem nichtfamiliären/ nichtverwandtschaftlichen Bereich den Vorzug, in Besetzung und Umfang frei gestaltbar zu sein, aus dem familiären/verwandtschaftlichen Bereich den Vorzug, daß die resultierenden Obligationen den verpflichtenden Charakter der Obligationen im Familien-/ Verwandtschaftsbereich teilen. In der allgemeinen Charakterisierung der Funktionen dieses Systems kann man wohl der Ansicht von MINTZ und WOLF folgen, daß *compadrinazgo*

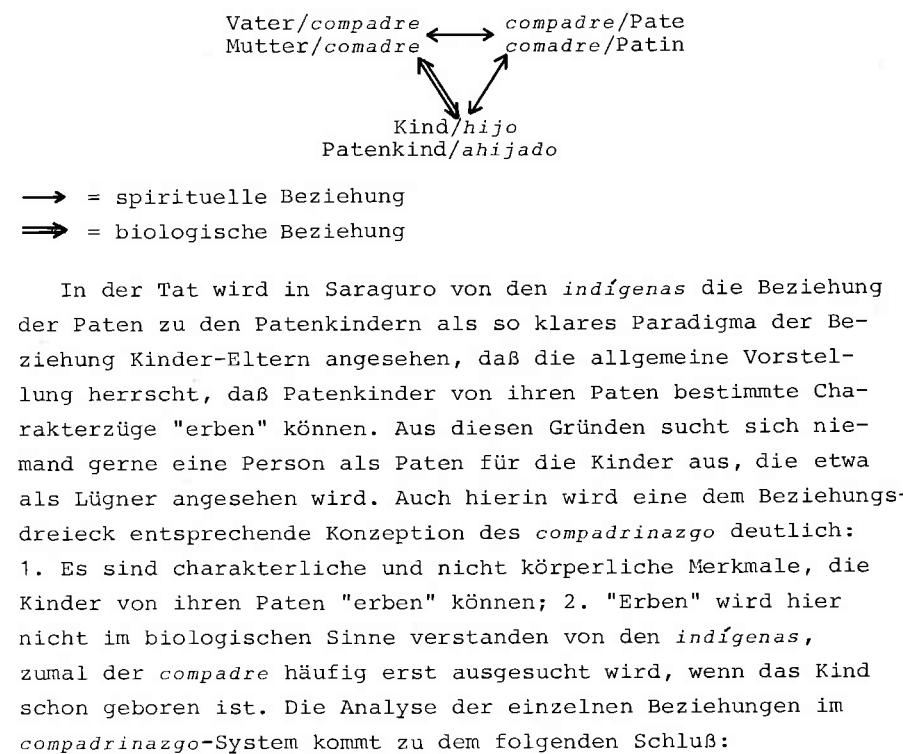
"... is a two-way social system which sets up reciprocal relations of variable complexity and solemnity. By imposing automatically, and with a varying degree of sanctity, statuses and obligations of a fixed nature, on the people who participate, it makes the immediate social environment more stable, the participants more interdependent and more secure."

(MINTZ und WOLF 1950: 335)

Man kann das *compadrinazgo*-System durchaus als eine paradigmatische Erweiterung der Beziehung von Eltern und Kindern ansehen, denn der Pate steht bezüglich der Seele des Patenkindes zu ihm im gleichen Verhältnis wie der Vater bezüglich des Körpers. Die Rechte und Pflichten des einen Sektors haben ihr genaues Gegenstück im anderen. Man kann also schreiben Vater : Kind :: Pate : Patenkind oder aber dieses Verhältnis auch durch ein Beziehungsdreieck darstellen, das auch die noch zu bespre-

chende Relation von Vater und Paten berücksichtigt, also die Beziehung der beiden *compadres*.

Abbildung 1: Beziehungsdreieck der biologischen und rituellen Verwandtschaft



"Its core pattern consists of three roles: parent, child, and godparent; and three relationships: a kin tie between parent and child; a spiritual tie between child and godparent; and a spiritual tie between godparent and parent." (GUDEMAN 1972: 45)

Einen weiteren Hinweis auf die Ähnlichkeit dieser beiden Verhältnisse liefert die Verwandtschaftsterminologie in ihren

Begriffen. Dabei ist das System im Deutschen noch mit Fremdwörtern besetzt, die seine deutliche Ähnlichkeit im täglichen Gebrauch etwas verschleiern.

Vater	:	Pate/Patenonkel
Mutter	:	Patin/Patentante
Sohn	:	Patensohn
Tochter	:	Patentochter

Es ist möglich, daß die Begriffe Patenonkel/Patentante entweder die besonders enge Verbindung von Eltern und Pateneltern zum Ausdruck bringen, indem aus der Sicht des Patenkindes die Paten mit den Geschwistern der Eltern gleichgesetzt werden, oder aber, daß diese Bezeichnungen aus dem bekannten Verhalten von Kindern herrühren, gute Bekannte der Eltern mit "Onkel" und "Tante" anzureden. Wie dem auch sein mag, auf jeden Fall steckt in "Pate" das lateinische *pater*, also dieselbe Wurzel wie in den romanischen Bezeichnungen. Für das Englische und Spanische schreibt GUDEMAN (1972: 57):

"The contrast between the family and *compadrizo* is reflected on the linguistic level. In both systems special words are used to address and mark off individuals. As in English the terms describing the comparable roles are linguistically related:

father	:	godfather	::	padre	:	padrino
mother	:	godmother	::	madre	:	madrina
son	:	godson	::	hijo	:	ahijado
daughter	:	goddaughter	::	hija	:	ahijada"

Man muß also wohl RIVIÈRE zustimmen, der der Ansicht ist, daß "the family and the relationships within it act as a model for the *compadrizo*; the model is a social one" (RIVIÈRE 1974: 433). Auf die Übertragung von Verhaltensweisen über den familiären und den *compadrinazo*-Bereich hinaus kommen wir noch zu sprechen.

Zum *compadrinazo*-System in Saraguro ist folgendes zu sagen. Die *indígenas* kennen mehrere Arten von Paten, deren wichtigste die Taufpaten, die *padrinos de bautismo*, und die Hochzeitspaten sind, die *padrinos de matrimonio*. Außerdem gibt es *padrinos de la comunión* und *padrinos de la confirmación*, die aber eine untergeordnete Rolle spielen und nicht durch besonderes Grußverhalten ausgezeichnet werden. Wie in allen Fällen, in denen

verschiedene Arten von Paten existieren³⁶, sind auch in Saraguro die wichtigeren die Taufpaten. Bei den *indígenas* sind für die Taufpaten die Bezeichnungen aus dem Quichua gebräuchlich, "marcantaita" für den Paten und "marcamama" für die Patin. "Taita" und "mama" (Vater, Mutter) sind ja schon bekannt. Bei den Bezeichnungen handelt es sich um Komposita, die noch das Element "marcana" (in den Armen tragen) enthalten. Der *marcantaita* ist also der Mann, der das Kind bei der Taufe trägt – eine Pflicht des Paten bei den dortigen Formen der katholischen Taufe. Die *padrinos* für den jeweiligen Anlaß sind bis auf wenige Ausnahmen stets Ehepaare.

Pateneltern von *indígenas* können grundsätzlich allen drei in Saraguro vertretenen ethnischen Gruppen angehören. Unsere obigen Vermutungen über die Gründe für die Attraktivität des *compadrinazo*-Systems erhärten sich, wenn man die Motive für die Auswahl der Paten untersucht³⁷. In vielen Fällen ist es tatsächlich so, daß wirtschaftlich starke Personen aus allen drei ethnischen Gruppen bevorzugt werden, ansonsten auch Angehörige der weißen Gruppen, vor allem der *blancos del centro*, da sich hierdurch evtl. wichtige politische und soziale Beziehungen im herrschenden System aufbauen lassen. Zudem scheint mit weißen *compadres* auch ein gewisser Prestigegegewinn verbunden zu werden.

Trotz dieser Überlegungen zeigt sich, daß das Grußverhalten der *indígenas* gegenüber den Paten den allgemeinen Stand der Akkulturationssituation in Saraguro wiedergibt. Das Verhalten gegenüber Paten aus der eigenen ethnischen Gruppe ist stärker traditionell geprägt als das gegenüber Paten aus den weißen Gruppen. Das wird aus der Tabelle klar ersichtlich. Hingegen ergeben sich keine Unterschiede zwischen den Taufpaten und den Hochzeitspaten, trotz der schon genannten Bedeutungsunterschiede.

Tabelle 10: Grußverhalten gegenüber Tauf- und Hochzeitspaten
(Legende siehe S. 190)

Taufpate: indígena

	<i>rezar</i>	<i>sacar</i>	<i>saludar</i>	<i>i^o</i>	<i>respeto</i>	<i>"taita"</i>	<i>"padrino"</i>	<i>"padre"</i>	<i>besar</i>
C1	+	+	+			+	*		
C2	+	+	+			+	*		
C13		/+/ [#]	+			+		/+/ [#]	
C3	+	+	+						
C7		+/-	+			+	*		
C17	+	+	+			+			+

Taufpatin: indígena

	<i>rezar</i>	<i>sacar</i>	<i>saludar i^o</i>	<i>respeto</i>	"mama"	"madrina"	"madre"	<i>besar</i>
C1	(+)	(+)	(+)		(+)*			
C2	(+)/"-"	(+)/"-"	(+)		"+"/+*			
C13			(+)		(+)			
C3	(+)	(+)	(+) /"+"			"+"		
C7	-/!+		+		+	*		
C17	(+)	(+)	(+)		(+)			(+)

Taufpate: blanco del campo

Taufpatin: blanco del campo

Taufpate: blanco del centro

Taufpatin: blanca del centro

Hochzeitspate: indígena

	<i>rezar</i>	<i>sacar</i>	<i>saludar 1º</i>	<i>respeto</i>	<i>"taita"</i>	<i>"padrino"</i>	<i>"padre"</i>	<i>besar</i>
C1	+					(+)		
C2	+	+	+		+			
C13		+*	+		**	+/+	**	
C3	+	+	+	+	(+)		+	
C7	+	+						
C17	+	+		+				+

Hochzeitspatin: indígena

	<i>rezar</i>	<i>sacar</i>	<i>saludar</i>	<i>i^o</i>	<i>respeto</i>	<i>"mama"</i>	<i>"madrina"</i>	<i>"madre"</i>	<i>besar</i>
C1	(+)							+	
C2	+	+	(+)			+			
C13		(+) *	(+)			+ / (+) **	(+) / (+) **		
C3	(+)	(+)	(+)	(+)	(+)	+	(+)		
C7	(+)	(+)							
C17	(+)	(+)			+				+

Hochzeitspate: blanco del campo

rezar sacar saludar 1º respeto "taita" "padrino" "padre" besar

C1

C2 [+]

C13

C3

C7 +

C17

Hochzeitspatin: blanca del campo

Hochzeitspate: blanco del centro

<i>rezar</i>	<i>sacar</i>	<i>saludar</i>	<i>i^o</i>	<i>respeto</i>	" <i>taita</i> "	" <i>padrino</i> "	" <i>padre</i> "	<i>besar</i>
C1							+	
C2						+		
C13								
C3	"+"	"+"	"-/+"				"+"	
C7		-				+		
C17								

Hochzeitspatin: blanca del centro

Die in den Tabellen verwendeten Zeichen bedeuten:

- * = "marcantaita" / "marcanmama"
- ** = "taita padrino" / "mama madrina"
- # = tocar el sombrero
- () = Gleichsetzung Pate = Patin
- // = Gleichsetzung *indígena* = *blanco del campo*
- "" = Gleichsetzung *indígena* = *blanco del centro*
- [] = Gleichsetzung *blanco del campo* = *blanco del centro*
- { } = Gleichsetzung *indígena* = *blanco del campo* = *blanco del centro*
- !! = Verhaltensvariante
- / = "oder"

Verhältnis zu den Taufpaten: Es zeigt sich auch im Falle der Hochzeitspaten, daß die Materialbasis für Aussagen über das Verhältnis zu den Paten besser ist als zu den Patinnen. Die Tabelle 10 ist um die Kategorie des *besar*, des Handkusses³⁸ erweitert, der zur traditionellen Begrüßung gehört, aber nur in diesem Zusammenhang genannt worden ist. Bei den Taufpaten, die ebenfalls *indígenas* sind, zeigt sich deutliches Respektverhalten. Die fehlende Eintragung von *rezar* bei C13 erklärt sich durch die Tatsache, daß die Paten von diesem Informanten *blancos del campo* sind, und aus der Tabelle geht deutlich hervor, daß *rezar* gegenüber Weißen ein nur sehr selten genannter Grußbestandteil ist. *Sacar el sombrero* und *saludar*^{1°} sind durchweg vertreten, wie auch die Anrede des *padrino* mit "marcantaita" oder der Kurzform "taita". Die Anredeform "padrino" wird von keinem der *indígena*-Informanten den *indígena*-Paten gegenüber gebraucht, was unserer Ansicht nach ein weiterer Hinweis darauf ist, daß das Grußverhalten gegenüber dieser Personengruppe noch deutlich traditionell geprägt ist. Eine Bestätigung dafür liefern die Angaben für die Paten, die Weiße sind. Dort finden sich einzelne Fälle der Anrede "padrino". C2 etwa sagt über seinen Taufpaten, der ein *blanco del centro* ist: "no es marcantaita, sino padrino de bautismo" (Er ist kein marcantaita, sondern ein Taufpate.). Es scheint also die Vermutung gerechtfertigt, daß wir es hier mit einer Anpassung an die un-

ter den *blancos* übliche Anrede- und Grußform zu tun haben. Eine Untersuchung der Anredeformen für die Paten unter der weißen Bevölkerung Saraguros bestätigt, daß dort fast ausschließlich die Form "padrino" verwendet wird. Es gibt auch einen weiteren Unterschied zwischen dem Verhalten gegenüber *indígenas* und *blancos*.

Die Eintragungen für *sacar* zeigen deutlich, daß den *indígenas* gegenüber der Hut abgenommen wird, nicht aber gegenüber den Weißen, höchstens einmal in einzelnen Fällen. Dies belegen auch die negativen Eintragungen in der entsprechenden Spalte der Tabelle sowie eine diesbezügliche Aussage von C2. Auch hier ist zu erkennen, daß sich die *indígenas* in interethnischer ritualisierter Kommunikation hin und wieder zumindest teilweise an die Rituale der *blancos* anpassen.

Der Handkuss wird nur von einer einzigen Informantin, C17, genannt, die Quichua-Sprecherin ist und an den traditionellen Normen orientiert. Die einzelnen Tabellen enthalten eine Reihe von besonders gekennzeichneten Eintragungen, die Entsprechungen im Verhalten gegenüber den verschiedenen ethnischen Gruppen darstellen. Auf diesem Weg erlangte Angaben, bei denen die Informanten den gesamten Grußkomplex von einer abgefragten Personengruppe pauschal auf eine andere übertragen, sind mit besonderer Sorgfalt und Vorsicht zu betrachten, da sich fast immer noch Differenzierungen in der Verhaltensweise gegenüber den einzelnen ethnischen Gruppen ergeben, wenn sie nochmals für sich abgefragt werden.

Einer der Informanten (C2) hat einige Beispiele für Unterhaltungen zwischen einzelnen sozialen Kategorien von Personen aufgezeichnet. Die folgende Unterhaltung findet statt zwischen Pate und Patensohn. Die Striche bezeichnen Satzeinheiten; sie sind nachträglich zur Erleichterung des Verständnisses eingefügt, da der Text nicht weiter durch Satzzeichen unterteilt ist.

"La costumbre de los padrinos y los ijados son estos / El

ijado encuentra a beses en el mercado con su padrino / entonces el ijado le saluda resando el bendito sacando el sombrero dice / buenos dias taitito como as pasado / se cojen de las manos / entonces el padrino contesta/ bien no mas i la ijadita esta bien / si bien estamos taitito / El padrino les pregunta / a donde te bas ijadito / el ijado contesta ..."

(Gebräuchlich zwischen Paten und Patensohnen ist folgendes / Der Patensohn trifft seinen Paten manchmal auf dem Markt / dann grüßt der Patensohn ihn betet das "Gesegnet" nimmt den Sombrero ab und sagt / guten Tag Väterchen wie ist es dir ergangen / sie nehmen sich bei den Händen / dann antwortet der Pate / gut soweit und geht es der Patentochter gut / ja es geht uns gut Väterchen / Der Pate fragt sie / wohin gehst du Patensohnchen / der Patensohn antwortet ...)

Der Vergleich der Daten für den *indígena*-Taufpaten zeigt die große Ähnlichkeit dieses Komplexes mit dem Elternkomplex. Eine Übertragung der Verhaltensweisen findet also offensichtlich statt. Daß auch die Informanten die Entsprechung des *compadrinazgo*-Systems zur Nuklearfamilie erkennen, zeigt etwa das folgende Zitat von C7: "(los padrinos de bautismo) vuelta a los ahijados o al ahijado se tratan de que fueran como ser un hijo" ((die Taufpaten) verhalten sich gegenüber den Patenkindern oder dem Patensohn als wäre er ein Sohn). Und C1 sagt über das Verhältnis von Patenkindern zu ihren Paten: "algunos no más los ahijados del matrínomico sacan el sombrero como a su padre y saludan, pero no todos, y también algunos de los ahijados de bautismo" (nur einige der Hochzeitspatenkinder nehmen den Sombrero ab wie gegenüber *ihrem* Vater und grüßen, aber nicht alle, wohl aber einige der Taufpatenkinder).

Verhältnis zu den Hochzeitspaten: Das Verhältnis zu den Hochzeitspaten ist in Saraguro nicht so eng und wichtig wie das zu den Taufpaten. Es verwundert daher nicht, hier vor allem gegenüber den Weißen eine recht magere Datenbasis zu finden. Für Hochzeitspaten, die derselben ethnischen Gruppe angehören, ist das Material jedoch gut und weist eine deutliche Entsprechung einmal zuden Taufpaten auf, aber ebenso zu den Angaben über das Grußverhalten gegenüber den Eltern, Schwiegereltern und Großeltern. Der hauptsächliche Unterschied liegt in den Anredeformen. Die Anrede "*marcantaita*" ist offensichtlich nur für

die Taufpaten gebräuchlich³⁹, für die Hochzeitspaten werden einmal die Kurzformen "taitito"/"mamita" verwendet, zum anderen aber die Form "padrino". Die schon oben angeführten Überlegungen zu der Übertragung von Verhaltenskomplexen von einer ethnischen Gruppe auf eine andere gelten auch hier.

An dieser Stelle möchten wir ein weiteres Beispiel bringen. Gelegentlich ist zwischen *ahijado de matrimonio* und seinem *padrino* die gesamte traditionelle, elaborierte Grußsequenz zu beobachten. Ein solcher Gruß hat die folgenden Elemente⁴⁰.

- 1 Der *ahijado* grüßt den *padrino* mit den Worten "buenos días, padrinito/taita + Name".
 - 2 Der *padrino* erwidert diesen Gruß: "buenos días, hijadito".
 - 3 Der *ahijado* zieht den Hut, kniet auf das rechte Knie nieder und spricht die *rezar*-Formel in ihrer vollständigen Form: "bendito Diós alabado sea el Santísimo Sacramento del altar" oder eine der Kurzformen: "bendito alabado", "alabado sea Diós".
 - 4 Währenddessen nimmt der *padrino* seinen Hut ab oder lüftet ihn wenigstens "para recibir el bendito", also um das "Gesegnet" entgegenzunehmen.
 - 5 Daraufhin steht der *ahijado* auf und nimmt die Hand des *padrino* zum Handschlag.
 - 6 Der *ahijado* küßt die Hand des *padrino*.
 - 7 Der *padrino* erwidert den Handkuß.
- Diese Form ist nicht üblich zwischen Taufpaten und kleinen Patenkinder, zumal sich die dort vorzufindende Form im Verlauf der Sozialisation zunächst einmal entwickeln muß. Sind die Patenkinder jedoch etwa 14 Jahre alt, so wird in den traditionellen Orten (Oñacapa, Tambopamba z.B.) diese Grußform auch von ihnen erwartet.

Insgesamt läßt sich sagen, daß das Grußverhalten bisher in allen Fällen innerhalb der Gruppe der *indígenas* sehr genau dem ge-

genüber den Eltern entspricht und daß außer der erhobenen Materialbasis auch die einzelnen Aussagen der Informanten über Verhaltensnormen den direkten Vergleich mit dem Verhältnis Kinder-Eltern deutlich machen und so die eingangs aufgestellte Hypothese bestätigen.

Bevor wir den Bereich des *compadrinazgo* abschließen, möchten wir noch kurz das Grußverhalten unter den *compadres* erwähnen. Das Verhältnis der *compadres* schließt den Beziehungskomplex Kinder-Eltern-Paten ab, denn die *compadres*, die natürlichen und spirituellen Eltern des Kindes, sind durch die jeweils bilateralen Beziehungen zu den Kindern bzw. Patenkindern ebenfalls aneinander gebunden.

Tabelle 11: Grußverhalten zwischen *compadres*

Compadres: indígena-indígena

	rezar	sacar	saludar 1°	respeto	"usted"
C1	-			+	-
C2	-	-			+
C13	+	+	*		-
C3	-				
C7	-				
C17	-				

Compadres: indígena-blanco del campo

	rezar	sacar	saludar 1°	respeto	"usted"
C1				-	
C2					
C13	[+]	[+]			[+]
C3			-		
C7					
C17					

Compadres: indígena-blanco del centro

	rezar	sacar	saludar 1°	respeto	"usted"
C1					
C2	"-"	"-"			"+"
C13	"+"	"+"*			"+"
C3			-		
C7					
C17					

* = tocar el sombrero

" " = Gleichsetzung *indígena* = *blanco del centro*

[] = Gleichsetzung *indígena* = *blanco del campo*

Das *compadre*-Verhältnis ist ein weiteres Respektverhältnis⁴¹, dessen Manifestation in den Grußformen jedoch stark abgeschliffen erscheint, wenn es jemals besonders elaborierte Formen in Saraguro gegeben haben soll. Immerhin wird von einem Informanten noch *rezar* belegt ebenso wie das Vermeiden von "Ud." als Anredeform. *Respeto* wird von zwei Informanten angegeben, während *sacar* gegenüber den *compadres* wohl nicht (mehr) üblich ist. Während das Verhältnis unter *compadres* nach Aussagen der Informanten zwar durch gegenseitigen Respekt bestimmt wird,

entspricht ihm kein besonderer Komplex von Grußformen im einzelnen.

Auch für das Verhältnis zwischen *compadres* gibt es als Beispiel eine von C2 aufgezeichnete fiktive Unterhaltung:

"Con el compadre se encuentra los dia domingos en el mercado tambien con la comadre / el compadre saluda diciendo / como has pasado compadrito / les da las manos diciendo / Como ba mi ijadillito no esta enfermo / el otro contesta disien / bien estamos compadrito, compadrito bamos a pa-sear, ..."

(Den Gevatter trifft man sonntags auf dem Markt und auch die Gevatterin / der Gevatter grüßt indem er sagt / wie ist es dir ergangen Gevatterchen / er gibt ihnen die Hände und sagt / Wie geht es mein Patensohnchen ist nicht etwa krank / der andere antwortet indem er sagt / gut geht es uns Gevatterchen, laß uns umhergehen...)

GUDEMAN berichtet, daß im allgemeinen der Status des Paten als höher angesehen wird als der des natürlichen Vaters eines Kindes. Dieses Gefälle beruht auf der Überlegung, daß der Pate dem Kind etwas Geistiges mitgeben muß und daß dieses Geistige seiner Natur nach außerhalb der Reichweite der Reziprozität steht, also vom Vater nur indirekt durch den zugelassenen Status und nicht durch andere Mittel aufgewogen werden kann. Hieraus folgt auch eine Begründung für die oft zu beobachtende Regel, daß das Verhältnis von Vater und *compadre* nicht umgekehrt werden darf, der Vater also das Kind des Paten seines Kindes nicht zum Patenkind nehmen darf. Aus einer solchen Verbindung würde sich eine Perversion des Respektverhältnisses zwischen den *compadres* herleiten, die den Partner einerseits als höher, andererseits als untergeordnet im Prestigegefälle ansehen müßten⁴². Die Wichtigkeit des Respektverhältnisses, das durch keine Maßnahme tangiert werden darf, erkennt man auch an diesen Komplex betreffenden speziellen Heiratsregeln. Es ist in Saraguro verboten, nach dem Tode des Ehepartners eine *comadre* oder einen *compadre* zu heiraten, deren Partner ebenfalls gestorben sind. Der angegebene Grund für dieses Verbot ist, daß *compadres* untereinander Respekt haben müssen, d.h. daß das Verhältnis seinen formellen Charakter behalten muß. Dasselbe gilt für

ahijado und *ahijada* und zwar nur aus formellen Respektsgründen. Daß es nicht nur die Nähe und Vertrautheit der Beziehung ist, die hier zum Verbot führt, zeigt die Tatsache, daß die Geschwister der *ahijados* geheiratet werden dürfen, ebenso wie Kinder des *compadre*. Dieselben Vorschriften gelten auch für Hochzeitspaten und Firmungspaten. Damit kommen wir zum Abschluß der Darstellung des *compadrinazgo*-Systems in Saraguro.

Ziel der bisherigen Ausführungen ist es gewesen, eine Art ethnographische Grundlage für die Darlegung des Saraguro-Materials aufzubauen, die auch erkennen läßt, daß wir es hier nur mit einem einzigen Beispiel für wahrscheinlich weit verbreitete Verhaltensweisen zu tun haben. Folglich ließen sich der vorliegenden Analyse sicherlich eine Reihe anderer an die Seite stellen, wenn auf diesem Gebiet weitere Feldforschungen durchgeführt würden. Zum anderen sollte sich auf die Bedeutung dieses Materials für die Analyse von *compadrinazgo*-Systemen und anderen sozialen Systemen hingewiesen werden, etwa auch des noch zu besprechenden *cargo*-Systems. Daher ist die folgende Untersuchung ein Beitrag zu einer Behandlung des Problems, das GUDEMAN *en passant* anschneidet, wenn er bemerkt:

"... certain *compadrinazgo* 'customs' such as linguistic expressions, modes of address and specific forms of behavior seem to merge in non-contiguous areas. These customs too are a part of the great tradition, but the nature of their connexion to the basic structural patterning, as well as the reasons for their occurrence and non-occurrence, and their permuted forms are problems yet to be solved."

(GUDEMAN 1972: 48)

Bevor wir aber auf das *cargo*-System zu sprechen kommen können, bleibt noch ein Verhaltenskomplex zu erläutern, der in den größeren Zusammenhang des Grußverhaltens gegenüber Angehörigen fremder ethnischer Gruppen gehört. Dabei handelt es sich um die Frage, ob die paradigmatische Übertragung des Grußverhaltens gegenüber den Eltern auch bei den weißen Vertretern der katholischen Kirche gilt. Sowohl die tabellarische Darstellung wie auch die Aussagen der Informanten über kulturelle Verhaltensregeln legen diese Vermutung nahe.

Tabelle 12: Grußverhalten gegenüber Vertretern der Kirche
Pfarrer

	rezar	sacar	saludar 1°
C1	+	+	+
C2			+
C13	-	*	+
C3			+
C7	+	+	+
C17	+	+	+

Madres Marianitas

	rezar	sacar	saludar 1°
C1		+	+
C2			+
C13	+	*	+
C3	+		+
C7	+	+	+
C17	+	+	+

Padre Franciscano

	rezar	sacar	saludar 1°
C1			
C2			
C13			
C3			
C7	+	+	
C17			

* = tocar el sombrero

Erläuterung: Die obige Tabelle enthält nur die benannten Verhaltensweisen. Daten für das Verhalten gegenüber den Franziskanern gibt es nur für C7. Die Formel rezar im Umgang mit Vertretern der Kirche ist etwas anderes als die in den bisherigen Fällen gebräuchliche. Sie lautet "alabado sea Jesucristo" oder auch "sea(n) alabado Jesús y María Madre". Alle diese Formen gehören allerdings fest zum Verhaltenskomplex rezar. Der respektvolle Charakter dieser Beziehung geht deutlich aus der Tabelle hervor und es besteht in dieser Hinsicht gute Ähnlichkeit mit dem Elternverhältnis. Die Informanten machen dieses Paradigma auch klar, wenn etwa C7 sagt: "el sombrero se saca sólo a los sacerdotes no más y a papá y mamá" (den Sombrero nimmt man nur für Priester und Papá und Mamá ab) oder C17 die Begrüßung des Pfarrers mit der Bergüßung der Eltern vergleicht: "como saludamos a mi papá, por ejemplo, así hay que saludar (al cura)" (So wie wir meinen Papa grüßen, zum Beispiel, genauso muß man (den Priester) begrüßen).

2 Das cargo-System

2.1 Einleitung

Feste und Zeremonien jeder Art haben in allen Gesellschaften immer in irgendeiner Weise mit der sozialen Struktur zu tun. Diese Funktion kann offen oder verdeckt sein, sie kann nur für den Familienbereich gelten oder auch, etwa in Form von "sozialen Dramen" (V. TURNER), für große Teile oder die Gesamtheit der Gesellschaft. Während in diesem Sinne der eigentliche Gegenstand der Feste dabei von sekundärer Bedeutung ist, ist das Resultat in jedem Falle eine partielle oder auch umfassendere Demonstration der sozialen Beziehungen innerhalb einer wie auch immer gearteten Gruppe von Teilnehmern, bzw. dieser Gruppe oder von Angehörigen dieser Gruppe mit anderen gesellschaftlichen Formationen oder Individuen.

MARCEL MAUSS schreibt über Feste und den in der Regel damit verbundenen Austausch von Gaben die in diesem Zusammenhang wichtigen Worte:

"Donner, c'est manifester sa supériorité, être plus, plus haut, magister; accepter sans rendre ou sans rendre plus, c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas (mister.)."
(MAUSS 1978: 269f.)

Diese Aussage gilt nicht nur für das *potlach*, ein Fest der Nordwestküstenindianer, sondern auch ganz allgemein. Das Fest, selbst eine Gabe, stellt einen wichtigen gesellschaftlichen Mechanismus dar, der den Individuen ihre Orientierung auf der "sozialen Stufenleiter" ermöglicht, so diese in ihrer Gesellschaft thematisiert ist.

Die eingangs getroffene Feststellung gilt also auch für die Feste in Saraguro, zumal für die, die sich zu einem wohlgeordneten System von *fiestas* finden. Dabei können die Funktionen von Festen für die soziale Struktur einer Gesellschaft ganz unterschiedlicher Art sein, sie können sowohl der Separation, der Integration oder auch der "Passage" (VAN GENNEP) von Individuen oder Gruppen dienen, um nur einige Möglichkeiten zu nennen. Das *fiesta*-System von Saraguro dient nach Ansicht von BELOTE/BELOTE (1977: 47) der sozialen Integration:

"este sistema en sí mismo constituye una base importante en la integración social de los indígenas de Saraguro...".

Damit wird die Position der Gruppe der *indígenas* gegenüber den beiden anderen ethnischen Gruppen gestärkt.

Die Art und Intensität der Beteiligung der *indígenas* am religiösen *fiesta*-System kann auch in Verbindung gebracht werden mit dem gesamten sozialen System in der Untersuchungsregion, denn es ergeben sich hier deutliche Unterschiede zu den beiden anderen ethnischen Gruppen. Somit bestätigt sich einmal mehr die Ansicht von ERICH GOODE (1968: 2):

"Members of different class strata ... have different 'styles' of religious expression: the various dimensions of religion appeal quite differently to those variously placed in the class structure."

Ziel dieses Teils unserer Untersuchung ist es, die Darstellung der Sozialstruktur durch *fiestas* anhand einer besonderen

Datenbasis zu erhärten, anders ausgedrückt, die Einflüsse der *fiestas* auf die Sozialstruktur zu analysieren. Angesichts des zur Verfügung stehenden speziellen ethnographischen Materials heißt das, daß unser Thema die Darstellung und Analyse der Begrüßungsrituale für die Inhaber von religiösen Ämtern im *cargo*-System von Saraguro und der Gemeinde San Lucas ist. San Lucas (Cantón Loja), eine kleinere Siedlung und Zentrum der südlichsten Gemeinde des Untersuchungsgebietes, gehört mit zum traditionellen Siedlungsgebiet der *indígenas* von Saraguro und ist hier mit einzogen, weil die Daten aus diesem Gebiet von denen aus der Gemeinde Saraguro z.T. abweichen und so einige zusätzliche Gesichtspunkte bieten. Wie im ersten Teil sollen auch hier wieder die Einflüsse der Sozialstruktur auf die Formen der alltäglichen Interaktion, diesmal zwischen den einzelnen *cargo*-Trägern dargestellt werden, insbesondere aber die Art und Weise, wie solche Einflüsse durch spezifische Anrede- und Grußformen repräsentiert werden.

Mit der Untersuchung des *cargo*-Systems verlassen wir den Bereich der interethnischen Beziehungen und handeln nur noch von der Gruppe der *indígenas*. Dazu schreiben BELOTE/BELOTE (1977: 49):

"... el sistema de cargos de las fiestas es la única institución de importancia que existe hoy, que sirve para integrar la estructura social de los indígenas de Saraguro y para diferenciarla de los sistemas no-indígenas."

2.2 Das *fiesta*-System in Saraguro

Für den weiteren Zusammenhang ist zunächst einmal zu klären, was ein *cargo*-System ist. In den vergangenen zwanzig Jahren sind eine ganze Reihe von Arbeiten über hierarchische zeremonielle Organisationsformen im mesoamerikanischen Raum entstanden, zum Beispiel NASH (1958), WOLF (1959), CARRASCO (1961), VOGT (1965) und CANCIAN (1965), um nur wenige Titel zu nennen. Weniger gut bestellt ist es um die Literatur für das andine Südamerika, doch gibt es die schon genannte Untersuchung von BELOTE/BELOTE (1977) über Saraguro.

cargo-Systeme sind eine Form der sozialen Organisation, die die Feiertage des katholischen Kirchenkalenders zur Grundlage für verschiedene Arten von Zeremonien machen, die von einzelnen Personen durchgeführt werden. Diese Personen sind die sogenannten *cargo*-Träger oder Inhaber von religiösen Ämtern, die jeweils für ein Jahr eingesetzt sind. Die einzelnen Ämter sind dabei in unterschiedlichem Maße hierarchisch strukturiert. Umfang und Komplexität der Organisationsform dieser Systeme unterscheiden sich in den einzelnen Gesellschaften. Manchmal existieren zivile und religiöse Systeme Seite an Seite und müssen abwechselnd durchlaufen werden. Die Vorschriften für die Reihenfolge, in der ein Individuum *cargos* übernehmen kann, sind ebenfalls gesellschaftsspezifisch geregelt⁴³. Allen diesen Systemen ist jedoch gemeinsam, daß sie einzelnen Personen den übernommenen Ämtern entsprechend ein unterschiedlich hohes Maß an Ansehen verleihen, das zum Teil sicherlich auch auf den Ausgaben beruht, die die Großenteils sehr aufwendige Gestaltung der einzelnen Feste mit sich bringt. Das *cargo*-System ist jedoch nicht unbedingt als ein *potlach*-ähnlicher Mechanismus anzusehen⁴⁴, der die wirtschaftlichen Kapazitäten in einer Gesellschaft wenigstens zum Teil nivelliert, es unterstreicht wohl eher die vorhandenen Unterschiede auf diesem Gebiet, verstetigt auch diesen Aspekt der sozialen Stratifikation.

Es gibt im Gegensatz zu anderen bekannten *cargo*-Systemen in Saraguro kein eigenes rituelles Zentrum für die Feierlichkeiten und es findet auch keine Umsiedlung der *cargo*-Inhaber für die Dauer ihrer Amtsperiode statt⁴⁵.

Der einzige bisher publizierte ethnographische Bericht über das *cargo*-System von Saraguro ist BELOTE/BELOTE (1977)⁴⁶. Die ethnographischen und historischen Untersuchungen der BELOTES kommen zu dem Ergebnis, daß in Saraguro in der Vergangenheit zwei relativ eigenständige *cargo*-Systeme nebeneinander existiert haben, eines davon ziviler, das andere religiöser Natur. Das zivile (politische) *cargo*-System, das sogenannte *envarado*-System⁴⁷, funktionierte noch etwa bis in die 40er Jah-

re hinein, als es durch politische und wirtschaftliche (strukturpolitische) Entwicklungen auf überregionaler Ebene an Bedeutung verlor. Daraufhin wurden die einzelnen Ämter nach dem Tode oder dem Ausscheiden ihrer Inhaber nicht wieder von neuem besetzt, so daß das *envarado*-System langsam in Vergessenheit geriet. Einige Informationen über die Struktur dieses Systems enthält die oben genannte Arbeit, jedoch sind sie für das Verständnis des heutigen religiösen *cargo*-Systems, mit dem wir hier ausschließlich befaßt sind, nicht erforderlich.

Parallel zum zivilen *envarado*-System existierte in Saraguro ein religiöses *cargo*-System, das sogenannte *fiesta*-System. Dieses System lebt heute ungebrochen weiter. Die Gründe für seine Stabilität liegen einmal sicherlich darin, daß das religiöse Leben, zumal in seiner orthodoxen katholischen Form, in seinen Grundkonstellationen beständiger gegen schnellen Wandel ist als das politische oder wirtschaftliche, zum anderen aber auch darin, daß dem *fiesta*-System als wichtiger Form und Ausdruck dieses religiösen Lebens von Seiten der *indígenas* Saragueros größerer Wert beigemessen wird als der Verwaltung ziviler Aufgaben. Außerdem kann – ganz im Sinne der vorliegenden Arbeit – angenommen werden, daß diesem System als wohlgeordneter Darstellungsform eines gesellschaftlichen Mechanismus eine gewisse Bedürfnisstruktur beizuhören scheint. Diese Annahme scheint nicht im selben Maße für das *envarado*-System zu gelten, und diese Bemerkung ist nicht einfach als *ex post* Argumentation abzutun. Den leider nur wenigen Informationen nach kann das *envarado*-System nur oberflächlich mit dem *fiesta*-System verglichen werden, da es nicht die dynamisierende Funktion dieses Systems mit seinen wechselnden Positionen bietet, die zwar im *envarado*-System zum Teil auch periodisch gewechselt, aber vom "teniente político" als dem Vertreter der staatlichen Gewalt besetzt wurden. Zudem war der in Frage kommende Personenkreis auch genealogisch und nach wirtschaftlichen Überlegungen vorbestimmt. Die BELOTES berichten denn auch, daß das *envarado*-System nach Ansicht der *indígenas* nicht viel mit ihnen selbst zu tun hatte und hauptsächlich den Weißen dazu diente, die Dienstleistungen der *indí-*

gena-Bevölkerung zu organisieren⁴⁸.

Kommen wir damit auf die *fiestas* der *indígenas* zu sprechen, auf denen sich das *fiesta*-System in der Gemeinde Saraguro aufbaut. Es gibt außerhalb noch eine ganze Reihe von kleineren *fiestas*, die nur sehr regionale Bedeutung haben und hier nicht aufgeführt sind. Die erste große *fiesta* im Jahreszyklus ist *Carnaval*, ein zeitlich variables Fest, das zwischen den 3. Februar und den 9. März fällt. Darauf folgen die Feierlichkeiten zu Ostern, die *fiesta de la Semana Santa*, die am Palmsonntag beginnt, früher auch schon am Vorabend dieses Tages. An den einzelnen Tagen finden dann verschiedene Feste statt, z.B. die *fiesta del Sagrado Corazón* und die *fiesta de la Virgen Dolores*. Diese Feiern enden einige Tage nach Ostersonntag. Am 3. Mai findet die *fiesta Santa Cruz* (oder: *fiesta de las Cruces*) statt, die eine Reihe von Kreuzen an markanten geographischen Orten zum Mittelpunkt hat. Daran schließt am 24.5. *La Virgen Auxiliadora* in Shindar, einer Anhöhe bei Saraguro, wo in der Kapelle eine Marienstatue aufbewahrt wird, die an diesem Tage ausgestellt wird. Von besonderer Bedeutung ist die folgende *fiesta Corpus Cristi*, also Fronleichnam. Am 29.6 schließt daran die *fiesta* für den Schutzheiligen von Saraguro, *San Pedro*. Der Tag der *Virgen del Tránsito* ist der 15. August, ein weiterer Marienfeiertag der 24. September, die *fiesta de la Virgen de las Mercedes*, deren Statue in einer Kapelle im Ort Tambopamba aufbewahrt wird, ca. acht Kilometer von Saraguro. Beendet wird das Jahr auf besonders spektakuläre Weise durch die vielleicht wichtigste *fiesta* in Saraguro, die *fiesta de Navidad/Tres Reyes*⁴⁹. Auf diese *fiesta* werden wir noch im einzelnen zu sprechen kommen.

2.3 Die Ämter im *fiesta*-System

Das *fiesta*-System in Saraguro mit seinen periodischen *cargos* muß vor dem Hintergrund der verschiedenen anderen Ämter in der *indígena*-Bevölkerung gesehen werden. Bei den *indígenas* von Saraguro gibt es zwei Ämter, die auf Lebenszeit vergeben werden, das des *mayoral* und das des *síndico*⁵⁰. Die Aufgaben des *mayoral* sind mehr ziviler Natur und decken sich zum Teil mit denen der

cargo-Träger aus dem aufgegebenen *envarado*-System. Der *mayoral* hat beispielsweise die Arbeitsgruppen (*mingas*) zu organisieren, die die Wege und Brücken in der Region in Ordnung halten und andere gemeinschaftliche Projekte in Angriff nehmen⁵¹. Der *mayoral* ruft auch die Bevölkerung zur Teilnahme an Wahlen, Versammlungen, etc. auf. Er wird vom *teniente político*⁵² der Gemeinde eingesetzt, der ein Regierungsfunktionär auf regionaler Ebene und natürlich ein Weißer ist. Wenn der *teniente político* keinen Einspruch anmeldet, kann das Amt des *mayoral* an einen älteren Sohn oder Neffen des letzten Inhabers vererbt werden. Die Macht des *mayoral*, die ohnehin nicht sehr groß ist, beruht lediglich auf seinem persönlichen Einfluß sowie auf dem gelegentlichen Rückgriff auf die Amtsbefugnisse des *teniente político*⁵³. Das Amt des *mayoral* ist laut BELOTE (1972:14) "supposed to be one that confers respect and prestige - as well as responsibility"⁵⁴.

Das andere Amt auf Lebenszeit ist das des *síndico*. Inhaber dieses Amtes ist immer ein *indígena*, der vom Pfarrer in Absprache mit den anderen *indígenas*, die ein wichtiges *cargo* bekleidet haben oder noch bekleiden, eingesetzt wird (siehe Tabelle 9). Wenn ein *síndico* stirbt, wird von einer geladenen Versammlung von *indígenas* ein Nachfolger ausgewählt, den zunächst der Pfarrer, dann noch der zuständige Bischof akzeptieren und in einem Schreiben ernennen muß. Nachdem er so bestätigt ist, macht der neue *síndico* öffentlich eine Reihe von Versprechungen, die seinen zukünftigen vorbildlichen Lebenswandel zum Thema haben, und er verspricht auch, daß er den Pfarrer wie seinen eigenen Vater behandeln werde⁵⁵. Wir haben also einmal mehr eine Beziehung, die sich an die zwischen Kindern und Eltern anlehnt, das Paradigma einmal mehr verwendet. Der *síndico* ist "como hijo de la iglesia", "al párroco se verá como hijo" (wie ein Sohn der Kirche, er betrachtet sich dem Pfarrer gegenüber wie dessen Sohn)⁵⁶. Es ist also die Gleichsetzung erlaubt Kirche/Parrer : *síndico* :: Vater : Sohn. Das Amt des *síndico* ist von besonderer Bedeutung in der Gemeinde und wird hoch angesehen: "the *síndico* has generally great prestige among the

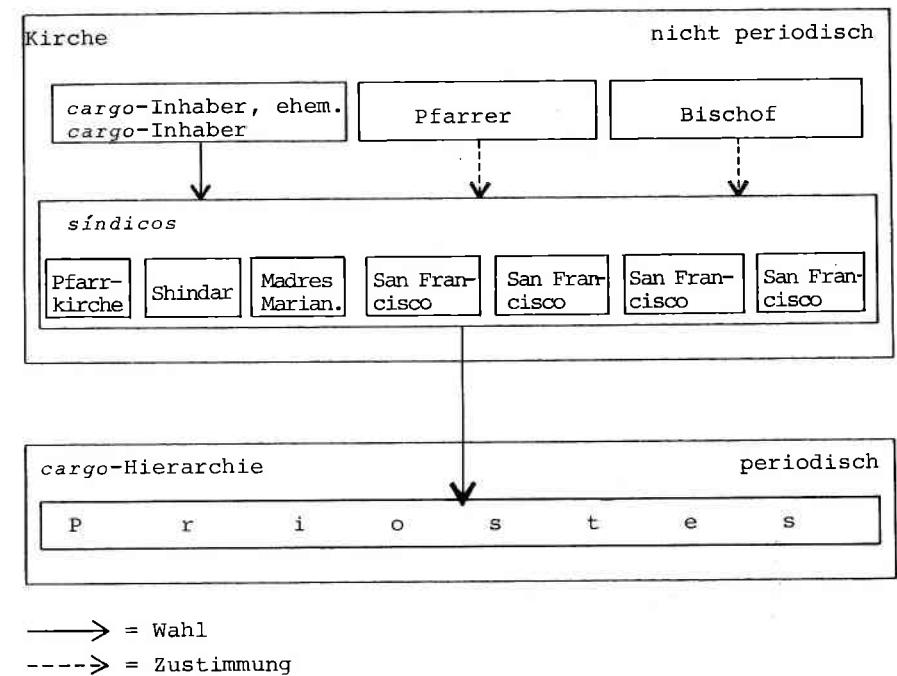
Indian Population" (BELOTE 1972: 13).

Es gibt in Saraguro zwei Kirchen, die zentrale Pfarrkirche und die Kirche des Franziskaners, sowie zwei Kapellen, die der Madres Marianitas und die von Shindar. Die Pfarrkirche und die beiden Kapellen haben je einen *síndico*, die Franziskanerkirche vier⁵⁷. Die Aufgaben des *síndico*, der in der Regel ein verantwortungsbewusster Familienvater ist und sich mit der Kirche besonders verbunden fühlen muß, sind zahlreich und direkt mit dem religiösen Leben der Kirchengemeinde und dem Unterhalt und der Pflege der Kirche verbunden. Er hat zum Beispiel die Kirchengelder und Kirchengeräte zu verwalten. Obwohl die *síndicos* grundsätzlich unabhängig vom *fiesta*-System existieren, haben sie auch hier eine besondere Bedeutung, da der *síndico* in Absprache mit einzelnen Personen, die im *fiesta*-System eine besondere Rolle spielen (Inhaber von *cargos*, *fundadores*, etc.) die *priostes* der *fiestas* benennt, also die Inhaber der höchsten Ämter in der *cargo* Hierarchie, die für die Durchführung der *fiesta* verantwortlich sind (Tabelle 13).

Kommen wir aber auf das *fiesta*-System und die damit verbundenen *cargos* zu sprechen. *Fiestas* in Saraguro sind recht komplexe Ereignisse. Während die Religion den äußeren Anlaß für die einzelnen *fiestas* abgibt, handelt es sich um kommunikative Ereignisse ersten Ranges, in denen in der interkulturellen Interaktion und auch in der intraethnischen Kommunikation⁵⁸ Prestige und Status der Teilnehmer neu ausgehandelt und gefestigt werden. Dazu ist reichlich Gelegenheit, denn die *fiestas* sind die Zeit des zeremoniellen Austauschs, der Bewirtung, des Feierns, Tanzens und Essens, vor allem auch des Trinkens, dem in Saraguro besondere soziale Bedeutung zukommt. All diese Tätigkeiten haben ihre genau definierten Regeln.

Die Durchführung der *fiestas* liegt insbesondere in den Händen einer Reihe von *cargo*-Inhabern, deren Rechte und Pflichten traditionell genau umrissen sind. Die einzelnen Ämter im *cargo*-System sind hierarchisch angeordnet, wie aus der folgenden Tabelle 14 hervorgeht. Dem System für Männer entspricht ein pa-

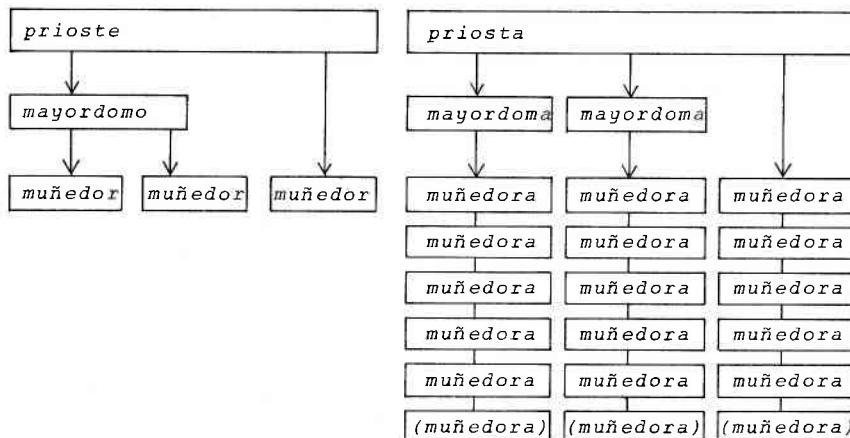
Tabelle 13: *Síndicos* und *priostes*



ralles für Frauen. Jedes dieser beiden Systeme ist dabei doppelt besetzt, unterteilt in ein genau gleiches System für so genannte "mayores" und "menores", wobei dem System der "mayores" eine gewisse Vorrangstellung eingeräumt wird. Die Tabelle zeigt jeweils nur ein System. Zur Anzahl der *muñedores* der *priosta* ist zu sagen, daß sie zwischen fünf und sechs schwanken kann⁵⁹.

An dieser Stelle müssen die einzelnen *cargos* einmal vorgestellt werden. Grundsätzlich ist es nicht notwendig, daß *cargo*-Inhaber selbst oder ihre Eltern vor ihnen die gesamte Ämterhierarchie durchlaufen müssen. Personen können ohne weiteres als *mayordomo* oder sogar als *prioste* ihr erstes *cargo* bekleiden. In dieser Hinsicht widersprechen die Angaben unserer Informanten den Ansichten von BELOTE/BELOTE⁶⁰. Der *prioste* bzw. die *priosta* nehmen den höchsten Rang im allgemeinen *cargo*-Sy-

Tabelle 14: Cargo-Hierarchie in der fiesta de la Virgen del Tránsito



→ = wahl

stem von Saraguro ein. Prioste ist ein religiöses Amt. Aufgabe des prioste ist die Durchführung des gesamten Festzyklus gemäß den traditionellen Gebräuchen seiner ethnischen Gruppe⁶¹. Die priostes suchen sich dann weitere cargo-Träger aus, die ihnen bei der Durchführung der fiesta behilflich sind und auch eigene Veranstaltungen in diesem Rahmen organisieren. Allerdings nehmen die priostes nicht an der Weihnachtsfiesta teil, wie wir weiter unten sehen werden, und auch in der Osterfiesta ist ihre Position nur zweitrangig. Ein prioste darf niemals mit einer priosta derselben fiesta verheiratet sein, wohl aber mit der priosta einer anderen fiesta, doch auch das scheint eher die Ausnahme als die Regel zu sein, da in einem solchen Fall die finanzielle Belastung für den Haushalt und die Familie ja doppelt so hoch sein würde. Diese Heiratsregel gilt auch für die mayordomos und die muñidores. Allerdings bezeichnen sich, wie auch BELOTE (1972) bemerkt hat, im informellen Sinne die Frauen der cargo-Inhaber oft mit den Terminen aus der parallelen weiblichen Hierarchie, sie haben jedoch nicht die Rechte und Pflichten der wirklichen cargo-Inhaberinnen. Gle-

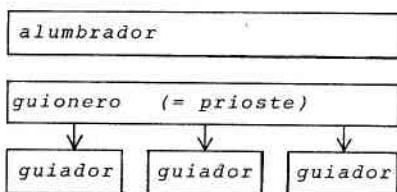
ches gilt für den Ehemann einer *priosta* oder *mayordoma*. Die *priostes* ernennen die *mayordomos*, die ihnen bei der Durchführung der *fiestas* zur Hand gehen und auch eigene Feiern gestalten. Außerdem wählt der *prioste* noch einen *muñedor*, der weiter untergeordnete Funktionen in diesem Zusammenhang hat. Für die Auswahl von *muñedores* gibt es einige Gesichtspunkte. Man sucht sich im allgemeinen Personen aus, die einen guten Ruf haben. Es werden gerne jüngere *indígenas* ausgewählt, wohl auch deshalb, weil das Amt nicht sehr hoch in der Hierarchie ist. Ein *prioste* nimmt nur dann Mitglieder seiner eigenen Familie als *muñedor*, wenn diese den ausdrücklichen Wunsch äußern, auch dann fällt die Wahl eher auf entferntere Verwandte, so daß sich in der Familie die Ausgaben nicht zu sehr konzentrieren. Möglichst aber werden keine Verwandten genommen und auch keine Personen aus der *compadrinazgo*-Beziehung, da der *prioste* den *muñedores* Anweisungen erteilt, dies sich aber mit dem durch die andere Beziehung geforderten Respektsverhältnis nicht vereinbaren läßt. Oft fällt die Wahl jedoch auf einen Nachbarn. *Priostes*, die gerne dem Alkohol zusprechen, nehmen sich *muñedores*, die nur mäßig trinken, so daß immer ein Verantwortlicher Herr der Lage bleibt. Außer dem *prioste* wählt auch der *mayordomo* sich zwei weitere *muñedores*.

"Mayordomo(a)s do not ask for the office - they are requested to serve by the prioste or priosta. Mayordomo(a)s are not usually close relatives (by blood or marriage) or compadres of those who ask them to serve (they are less likely to be relatives than compadres as the former are more important to the cargo-holder as participants or helpers." (BELOTE 1972: 23)

Das System für Frauen ist personell umfangreicher. Das hängt sicherlich damit zusammen, daß die Frauen die Hauptlast der Feiern tragen, weil sie für Essen und Getränke zu sorgen haben. Sie brauchen daher auch mehr Helferinnen.

Die hierarchische Struktur der *cargos* in den einzelnen *fiestas* ist unterschiedlich. Während Tabelle 14 die allgemein gültige Form für die meisten *fiestas* angibt, zeigt Tabelle 15 die entsprechende Organisationsform für *Semana Santa*, Tabelle 16 die für die *fiesta de Navidad*, Weihnachten.

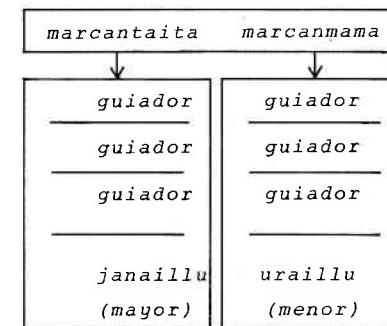
Tabelle 15: Cargo-Hierarchie in der Osterfiesta



Alumbradores⁶² sind verantwortlich für die Osterfiesta.

Nach Ansicht von BELOTE (1972: 17) haben sie eine strenger religiöse Rolle als die andren cargo-Inhaber und sind jedenfalls unter den *cargos* von besonderem Ansehen. Die Frau eines *alumbrador* darf nach derselben Quelle nicht gleichzeitig mit ihrem Mann *alumbradora* sein. Nach MASSON (1974a) werden die *alumbradores* von den *síndicos* ausgewählt⁶³. Der *guionero* ist seiner Funktion nach eine spezielle Form des *prioste*, ebenso wie der *marcantaita*, auf den wir noch zu sprechen kommen werden. Für die Hauptkirche (Pfarrkirche) gibt es, wenn sich genügend Männer oder Frauen bewerben, für jeden Tag der Karwoche (von Montag bis Samstag) einen *guionero* oder eine *guionera*. Eine weitere Ähnlichkeit zwischen diesen beiden *fiestas* ist auch das Vorkommen von *guiadores* ("Führern"), von denen die *guioneros* drei haben. Neben den je drei *guiadores* wählt jeder *guionero* noch zwei *rezadores* aus, die während der Prozession in Quichua vorsingen. BELOTE berichtet noch, daß der *prioste* der Osterfiesta dem *alumbrador* untergeordnet ist, so daß sich hier zwei vom *síndico* benannte Ämter an der Spitze der cargo-Hierarchie befinden. Für die Osterfiesta 1974 gab es in Saraguro insgesamt sechs *alumbradores*, je einen *alumbrador mayor* und einen *alumbrador menor* in der Kirche des Franziskaners, in der Pfarrkirche und in der Kapelle der Madres Marianitas; es waren also alle *cargos* besetzt. Von den sechs üblichen *guionero-cargos* waren jedoch nur die für den Montag und den Freitag besetzt durch einen *guionero* und eine *guionera*.

Tabelle 16: Cargo-Hierarchie in der Weihnachtsfiesta in der Pfarrkirche von Saraguro



Marcantaita ist die Bezeichnung für den *prioste* der *fiesta de Navidad*, *marcanmama* diejenige für die *priosta*. In dieser *fiesta* gibt es keine *mayordomos* oder *muñedores* wie in den anderen *fiestas*, sondern wie in der bereits beschriebenen Osterfiesta *guiadores*. Über die *guiadores* schreibt BELOTE (1972: 20):

"G u i a d o r e s are children of both sexes under about 12 years in age. The boys are called J i v a r o s and are masked, have feather headdresses and carry spears. The girls are S a r a h u e s , are not masked, wear blouses not tucked into their skirts (as is the usual custom) and also carry wooden spears. Both accompany the image of the Christ child (niño) as it is being moved from place to place."

Diese Angabe ist wohl falsch. SCHMITZ berichtet über die *guiadores* folgendes:

"Guiaidores o guiaidoras son chicos o chicas de aproximadamente 10 años. Los padres de los chicos 'piden' al marcantayta que acepte a su hijo o sus hijos como guiaidor(es); los padres de las chicas 'piden' a la marcanmama que acepte a su hija o sus hijas como guiaadoras. Así, cada marcantayta tiene hasta tres guiaidores, cada marcanmama es acompañada por hasta tres guiaadoras en las procesiones entre la casa del marcantayta y la iglesia." (SCHMITZ 1975a: 6)

BELOTE scheint die Gruppe der *guiadores* mit einer allgemeinen Gruppe von Tänzern zu verwechseln, die eine wichtige Rolle bei den Weihnachtsfeiern spielt. In der überarbeiteten spanischen Fassung seines Aufsatzes (BELOTE/BELOTE 1977) werden die *guiadores* gar nicht mehr erwähnt, *jívaros* und *sarahues* dann aber richtig den Tänzern zugezählt⁶⁴.

Nach übereinstimmender Auskunft unserer Informanten werden die *guiadores* in zwei Gruppen unterteilt, die einer alten dualen Organisationsform entsprechen, die in der Untersuchungsregion einmal existiert haben muß⁶⁵. Diese Organisationsform findet ebenfalls ihren Ausdruck in der Unterscheidung zwischen *prioste mayor* und *menor* sowie *mayordomo mayor* und *menor*, in Oñacapa auch heute noch als *prioste/mayordomo janaillu* bzw. *uraillu* bezeichnet. Die Gruppe, die der *marcantaita* zuerst ausgewählt hat, heißt *janaillu* (*mayor*), die andere *uraillu* (*menor*). Der zuerst gewählte *guiador* beider Gruppen ist der *guiador primero*. Außerdem haben die einzelnen *guiadores* noch die folgenden Bezeichnungen: die beiden ersten *guiadores* jeder Gruppe heißen "*aisadores*" (aus dem Quichua von '*aisana*', 'an einem Griff (oder Seil) tragen') oder "*jaladores*" (aus dem Spanischen von '*jalar*', 'ziehen') ("porque jalan la tembladera") (weil sie das Weihrauchgefäß schwenken). Der letzte *guiador* in jeder Gruppe heißt "*churalón*" (aus dem Quichua von '*churana*', 'setzen, stellen, legen') ("porque pone el incensio en la tembladera" (weil er den Weihrauch in das Weihrauchgefäß tut)).

Es ist, wie wir gesehen haben, der *síndico*, der die *marcantaitas* für die *fiesta de Navidad*, wie auch die *priostes* für die anderen *fiestas* auswählt und somit das höchste *cargo* der *fiesta de Navidad* vergibt. Dabei kann der *síndico* sowohl Personen auswählen, die sich besonders für dieses *cargo* beworben haben, indem sie eine Summe an die Kirche zahlen, er kann aber auch andere Personen bestimmen, die dann vor dieser Verantwortung nicht ausweichen können und sich sogar verschulden müssen, wenn sie wirtschaftlich nicht stark genug sind, die finanziellen Lasten zu tragen⁶⁷. Motive für die Auswahl eines *marcantaita*-Kandidaten sind für den *síndico* einmal die Bereit-

schaft, ein solches Amt zu übernehmen, das mit hohen Ausgaben verbunden ist, besondere Umgänglichkeit und Bescheidenheit des Kandidaten oder auch freundschaftliche Beziehung des zukünftigen *marcantaita* zum *síndico*⁶⁸. Die *marcantaitas* werden etwa im Oktober gewählt. Die *indígenas*, die gerne *marcantaitas* werden möchten, kommen mit ihren Frauen, den zukünftigen *marcanmamas*, zum *síndico* und tragen ihm ihren Wunsch vor. Der *síndico* weiß die Situation geschickt zu nutzen, indem er die Kandidaten um eine großzügige Spende für die Kirche angeht. Die Einigung mit dem *síndico* erfolgt über einem gemeinsamen Schnaps. Von diesem Moment an ist der Kandidat der "nuevo *marcantaita*", seine Frau "nueva *marcanmama*".⁶⁹

Im *cargo*-System der *fiesta de Navidad* gibt es keine Einteilung der Ämter in *mayor* und *menor*. Es gibt aber eine gewisse Hierarchie unter den *marcantaitas* aus den folgenden Gründen. Die *marcantaitas* erhalten für die Weihnachtstage je Paar eine Figur des Kindes Jesus, ein sogenanntes "*Niño*". Auch hier ist also der *marcantaita* eine Person, die ein Kind trägt, in diesem Fall nicht bei der Taufe, sondern in der *fiesta de Navidad*⁷⁰. Dieses *Niño* tragen die *marcantaitas* nach Hause und stellen es dort auf, in einem beobachteten Fall vom Morgen des 24.12. bis zum Mittag des ersten Weihnachtstages. In jeder der beiden Kirchen in Saraguro gibt es drei verschiene *Niños*, je eines für die Christmette um Mitternacht, für die Messe bei Tagesanbruch und für die Mittagsmesse am ersten Weihnachtstag. Die Reihenfolge der Messen entspricht dabei auch der Reihenfolge der Wichtigkeit der einzelnen *Niños* und damit auch dem Prestige der verschiedenen *marcantaitas*.

Die *Niños* sind nicht im Besitz der *marcantaitas*; die beiden *Niños de media noche* gehören den beiden Kirchen selbst, die anderen *Niños* den sogenannten *fundadores*. *Fundadores* sind *indígenas* bzw. *indígena*-Familien⁷¹, die auch einen gewissen Einfluß bei der Auswahl der zukünftigen *marcantaitas* durch die *síndicos* haben. Die Beziehungen zwischen *marcantaita*, *fundador* und *Niño* verdienen eine kurze Überlegung. Es scheint sich hier um eine Sonderform eines allgemein üblichen Musters zu handeln.

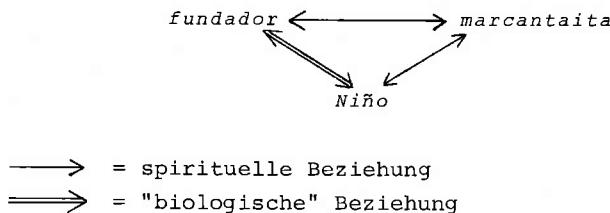
GUDEMAN verzeichnet die folgende Variante eines *compadrinazgo*-Systems:

"Structure replication with substitution in the godchild position. In some cases the structure is not only repeated over various ceremonies but certain objects are substituted for the godchild. ... A personal relationship is formed only between the owner or 'parent' of the object and the godparent."

(GUDEMAN 1972: 61)

Damit lehnt sich dieses Verhältnis an das schon dargestellte Beziehungsdreieck zwischen Vater, Kind und Paten (Abb. 1) an. Das Modell wird also repliziert, die Art der Beziehungen bleibt aber wegen ihrer Natur undefiniert, sie sind jedoch vergleichbar, denn der *fundador* ist der Stifter des *Niño*, der *marcantaita* sein Träger.

Abbildung 2: Beziehungsdreieck in der fiesta de Navidad



Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Hinweis auf die Anredeformen zwischen *marcantaita* und *síndico*, da ja die *síndicos* die *Niños* in Kirchenbesitz an die *marcantaitas* geben. *Síndico* und *marcantaita* reden sich gegenseitig mit "compadre" an, "co-madre" ist die Form zwischen *marcanmama* und der Frau des *síndico*. Damit ist sehr deutlich geworden, daß auch in diesem Fall das *compadrinazgo*-Muster wiederholt wird.

Bevor wir auf die Anredeformen für die einzelnen *cargo*-Träger eingehen, möchten wir an einem Beispiel das besonders respektvolle Verhalten darstellen, das den *priostes* gezollt wird.

Dies ist insofern wichtig, als sich die Anredeformen gerade auf den Respektcharakter beziehen, den eine Position im sozialen Gefüge mit sich bringt.

In den *fiestas* herrscht eine feste EB- und Trinkordnung, die einmal mehr das Respektverhältnis zwischen den Trägern der einzelnen *cargos* deutlich macht. In den normalen *fiestas* sieht diese Ordnung folgendermaßen aus. Vom Essen erhält der *prioste* den ersten Teller, der ihm aufgrund seiner hohen Stellung zu steht. Diesen Teller reicht der *prioste* selbst weiter an seinen Vater, falls dieser anwesend ist, wodurch er sein Verhältnis zu ihm zum Ausdruck bringt. Ist der Vater nicht da, kann der *prioste* den ersten Teller an einen bevorzugten Freund weitergeben, wenn Vater und ein Freund beide anwesend sind, erhält jedoch immer der Vater zuerst das Essen. Danach erhält der *prioste* einen neuen Teller für sich selbst, dann gibt er weitere Teller mit Essen an den *mayordomo* und die *muñedores*, schließlich an die übrigen Gäste. Der *maestro* (Musiker und Leiter der Tänzergruppe) bekommt seine Mahlzeit zuletzt. Wenn die Männer ihr Essen erhalten haben, folgen die Frauen in gleicher Reihenfolge.

Interessant ist die Abweichung von diesem Muster, die sich für die *fiesta de Navidad* ergibt. Wieder erhält der *marcantaita* als erster seinen Teller, doch gibt er ihn an den *fundador* weiter. Dieser lädt die *guiadores*, dann bekommt auch der *marcantaita* einen neuen Teller. Charakteristisch ist das Verhältnis aus folgenden Gründen. Wir haben schon gesehen, daß der *marcantaita* seiner Bezeichnung nach ein Taufpate ist, daß er das *Niño* in derselben Weise trägt, wie früher die Taufpaten ihre Patenkinder bei der Taufe. Der *marcantaita* verhält sich genau dieser Entsprechung folgend dem *fundador*, der ja Stifter des *Niños* ist, wie seinem Vater gegenüber und läßt ihm allen Respekt zukommen. Wir haben hier also einmal mehr einen Fall, in dem das Verhältnis zwischen zwei nicht verwandten Personen mit den Mitteln strukturiert wird, die das paradigmatisch verwendete Muster der Beziehung zwischen Kindern und Eltern zur Ver-

fügung stellt. Bei der Trinkreihenfolge und auch bei den Frauen gelten im übrigen dieselben Regeln. Ein weiteres Beispiel für Respektverhalten ist das folgende.

Dem *marcantaita* und der *marcanmama*, die immer seine Frau ist, gebührt auf Grund ihres hohen *cargos* besonderes Ansehen und Respekt. Das gilt insbesondere auch für das Verhältnis zwischen den *marcantaitas* und den *guiadores* mit ihren Familien. *Guiadores* sind, wie wir schon gehört haben, die Begleiter der *marcantaitas* und ihre besondere Aufgabe ist es, bei den Weihnachtsprozessionen mit Blumen geschmückte Weihrauchschalen zur Kirche bzw. von der Kirche zu tragen. Um *guiador* zu werden, müssen die Eltern solcher Kinder den *marcantaita* und die *marcanmama* bitten, ihr Kind als *guiador* zu nehmen. *Guiadores* und deren Eltern übernehmen *marcantaita* und *marcanmama* gegenüber eine besondere Pflicht, die das Respektverhältnis zu den *cargo*-Inhabern kennzeichnet.

In der *fiesta de Navidad* gehen die meisten *marcantaitas* in der Woche vor Weihnachten jeden Tag zur Messe, einige allerdings auch nur während der letzten drei Tage und der folgenden *fiesta*. Am Tag des ersten Kirchganges, in der Regel also am 17. Dezember, spielt sich folgendes ab. Der *marcantaita* und die *marcanmama* werden bei Tagesanbruch mit einem duftenden Wasser von den *guiadores* gewaschen. Die *guiadores* bereiten dieses Wasser zuvor im Hause des *marcantaita* in großen Töpfen zu. Wenn die Väter der *guiadores*, die für ihre Kinder tätig werden, alle notwendigen Vorbereitungen getroffen haben, waschen sie den *marcantaita*, während die Mütter die *marcanmama* waschen. Dabei wird nur am ersten Tag der ganze Körper gewaschen, an den folgenden Tagen wäscht man nur Hände, Gesicht, Füße und den Kopf. Wenn *marcantaita* und *marcanmama* gewaschen sind, waschen sich auch die Eltern der *guiadores* Gesicht, Kopf, Hände und Füße mit dem übriggebliebenen Wasser. Zum Schluß wäscht sich auch noch die Familie des *marcantaita* mit diesem Wasser, sofern sie im selben Haus lebt. Als Gegenleistung für diesen Dienst verteilt der *marcantaita* Essen und Getränke, danach

geht die gesamte Begleitung des *marcantaita* einschließlich der von ihm für den musikalischen Teil der Feier benannten *maestros*⁷² zur Messe.

Dieses Geschehen wiederholt sich jeden Tag bis Weihnachten. Es wird dann unterbrochen bis zum 4. Januar, wenn *marcantaita* und *marcanmama* in der Regel wieder am ganzen Körper gewaschen werden. An den beiden folgenden Tagen, also bis zum 6. Januar, dem Dreikönigstag, werden wiederum nur Kopf, Gesicht, Hände und Füße gewaschen⁷³.

Resultat dieses Brauches ist ein ausgeprägtes Respektverhältnis zwischen *marcantaita* und *marcanmama* und den *guiadores* und ihren Eltern. Dieses Verhältnis stellt sich auch in der Begrüßung dar. Wenn der Vater des *guiador* den *marcantaita* trifft, drückt er seinen Respekt einmal durch die Grußreihenfolge aus, indem er den *marcantaita* zuerst grüßt, weiterhin durch den Gruß selbst: "Buenos días, taitito". Der *marcantaita* erwiderst den Gruß daraufhin in derselben Weise: "Buenos días, taitito". Dann geben sich beide die Hand.

Der Gruß von *marcantaita* und *guiador* selbst sieht folgendermaßen aus. Wieder ist es der *marcantaita*, der zuerst begrüßt wird: "Buenos días, taitito". Daraufhin erwidert der *marcantaita*: "Buenos días, compañero" und beide geben sich die Hand. Bei der Begrüßung der *marcanmama* ist dasselbe üblich.

Vom *guiador* aus gesehen findet das Respektverhältnis also nicht nur Niederschlag in der Anredeform für den *marcantaita*, der dem Vater gleichgesetzt wird, sondern auch in den entsprechenden Regeln für den Erstgruß und das Handgeben, die von ihm aus für Vater und *marcantaita* gleich sind, die beide über ihm im sozialen Gefüge stehen. Ein Informant berichtet über dieses Verhältnis: "a los *guiadores* el (*marcantaita*) dice que le traten como a un padre propio; le dicen 'taitito', 'mamita' ((der *marcantaita*) sagt den *guiadores*, daß sie ihn wie einen richtigen Vater behandeln sollen; sie sagen zu ihm 'taitito',

'mamita'). Der Vater des *guiador* ordnet sich dem *marcantaita* durch die Grußreihenfolge unter.

Tabelle 17: Anredeformen der cargo-Inhaber in der fiesta de Navidad

<i>marcantaita</i>	<i>Vater des guiador</i>	"taitito"
	<i>guiador</i>	"compañerito"
<i>Vater des guiador</i>	<i>marcantaita</i>	"taitito"
	<i>guiador</i>	"hijo"
<i>guiador</i>	<i>marcantaita</i>	"taitito"
	<i>Vater des guiador</i>	"taitito"

2.4 Die Grußformen für die cargo-Inhaber

Die nachfolgenden Tabellen stellen die Anredeformen für die cargo-Inhaber bei den normalen großen *fiestas* mit Ausnahme der schon beschriebenen *fiesta de Navidad* und der Osterfiesta dar und zwar für Saraguro selbst.

Tabelle 18: Gegenseitige Anredeformen für cargo-Inhaber in Saraguro

<i>prioste, priosta, Frau des prioste</i>	<i>prioste</i>	"taita", "taitito"
	<i>priosta, Frau des prioste</i>	"mamita"
	<i>mayordomo</i>	"compañero", "compañero + Name"
	<i>mayordoma, Frau des mayordomo</i>	
	<i>muñedor</i>	"compañero", "mi huahua", "mi huahuita", "mi muñedor"
	<i>muñedora</i>	"compañera", "mi huahua", "mi huahuita", "mi muñedora"

<i>mayordomo, mayordoma, Frau des mayordomo</i>	<i>prioste</i>	"taita"
	<i>priosta, Frau des prioste</i>	"mamita"
	<i>mayordomo</i>	"compañero"
	<i>mayordoma, Frau des mayordomo</i>	"compañera"
	<i>muñedor</i>	"compañero", "compañero + Name"
	<i>muñedora</i>	"compañera"

<i>muñedor, muñedora, Frau des muñedor</i>	<i>prioste</i>	"taita", "taitito", "taita + Name", "taitito + Name"
	<i>priosta, Frau des prioste</i>	"mamita"
	<i>mayordomo</i>	"taita", "taitito", "taita + Name", "taitito + Name"
	<i>mayordoma, Frau des mayordomo</i>	"mamita"
	<i>muñedor</i>	"compañero"
	<i>muñedora</i>	"compañera"

Tabelle 19 zeigt die Anredeformen für die Nachbargemeinde San Lucas.

Tabelle 19: Gegenseitige Anredeformen unter den cargo-Inhabern in San Lucas

<i>prioste, priosta, Frau des prioste</i>	<i>prioste</i>	
	<i>priosta, Frau des prioste</i>	
	<i>mayordomo</i>	"compañero señor mayordomo", "compañero señor"
	<i>mayordoma, Frau des mayordomo</i>	
	<i>muñedor</i>	"compañero señor", "mi huahua/huahuito/muñedor"
	<i>muñedora</i>	"mi huahua/huahuita/muñedora"

mayordomo, mayordoma, Frau des mayordomo	prioste	"taita señor", "taita señor + Name"
	priosta, Frau des prioste	"mamita señora", "mamita señora + Name"
	mayordomo	
	mayordoma, Frau des mayordomo	
	muñedor	"compañero señor"
	muñedora, Frau des muñedor	

muñedor, muñedora, Frau des muñedor	prioste	"taita señor", "taita señor + Name"
	priosta, Frau des prioste	"mamita señora", "mamita señora + Name"
	mayordomo	
	mayordoma, Frau des mayordomo	
	muñedor	
	muñedora, Frau des muñedor	

Die Tabelle für San Lucas ist nicht vollständig, doch entsprechen die fehlenden Angaben nach Aussage der Informanten genau den Gepflogenheiten in Saraguro. Die Übereinstimmung zwischen den vorhandenen Daten für die beiden Gemeinden sind eindeutig, eventuell lässt sich sagen, daß die in San Lucas noch gebräuchlichen Formen eine Spur formeller sind durch den Gebrauch von "señor".

Tabelle 20 stellt die Anredeformen zwischen *marcantaita* und *síndico* dar. Diese Anredeformen sind in dem Moment wirksam, in dem der *síndico* einen Kandidaten zum *marcantaita*, seine Frau zur *marcanmama* ernannt.

In der Begrüßung zwischen *priostes* im allgemeinen und den *síndicos* kommt das Respektverhältnis den *síndicos* gegenüber zum Ausdruck, die die *priostes* benannt haben. Daher grüßen die *priostes* die *síndicos* durch Handkuß. Bei dieser Begrüßung wird

allerdings weder der Hut abgenommen noch das *bendito* gebetet. Der Handkuß ist vor allem noch in den traditionellen östlichen Teilen der Region Saraguro zu beobachten. Die Stellung des *síndico* den *priostes* gegenüber stellt auch das folgende Zitat gut dar: "el síndico ... tiene que mandar a los priostes, a toditos los priostes, a toditos los priostes o empleados de la iglesia" (Der síndico ... muß den priostes Befehle erteilen, allen priostes, allen priostes oder bei der Kirche Beschäftigten).⁷⁵

Tabelle 20: Anredeformen zwischen *marcantaitas* und *síndico*

<i>síndico</i> Frau des <i>síndico</i>	<i>marcantaita</i>	"compadre"
	<i>marcanmama</i>	"comadre"
<i>marcantaita</i> <i>marcanmama</i>	<i>síndico</i>	"compadre"
	Frau des <i>síndico</i>	"comadre"

Auch die allgemeinen Interviews haben Informationen über die Anredeformen für *cargo*-Inhaber erbracht. Für *indígenas*, die keine *cargos* in den betreffenden *fiestas* innehaben, gelten die folgenden Regeln.

Tabelle 21: Anredeformen der *indígenas* für *marcantaitas* in der *fiesta de Navidad*

Marcantaitas

	<i>sacar</i>	<i>saludar</i> 1°	<i>respeto</i>	"taita"
C 1				+
C 2				
C 13	+ ^a	+	+	+ ^b
C 3		+		+
C 7				+ ^c
C 17		+		+

^a = *tocar el sombrero*

^b = "marcantaita"

^c = gegenüber älteren Personen

Tabelle 22: Anredeformen der indigenas für priostes

Priostes

	sacar	saludar 1° respeto	"taita"
C 1			+
C 2			
C 13			+
C 3			
C 7			
C 17			+

d = nur während der fiesta

Der letzte Aspekt des cargo-Systems, der hier zu besprechen ist, da er sich in besonderen Begrüßungsformen manifestiert und damit dem Prestigeunterschied Nachdruck verleiht, ist der der Verhaltensweisen zwischen den cargo-Inhabern der einzelnen fiestas. Es lässt sich hier beobachten, daß einzelne Personen besonderes behandelt werden. Maßstab für eine besonders repektvolle Begrüßung ist einmal, wie schon besprochen, der Handkuß. Der Handkuß ist üblich bei der Verabschiedung der Kinder von den Eltern, wenn sich die Kinder auf eine längere Reise begeben und den Segen der Eltern empfangen haben. In der Begrüßung ist der Handkuß zu beobachten zwischen compadres ahijado de matrimonio und seinem padrino, zwischen Neffe und Onkel, bzw. Tante und schließlich zwischen bestimmten Angehörigen der cargo-Hierarchie, einschließlich des síndico. Zwischen compadres sieht diese Grußform folgendermaßen aus. Man sagt: "Buenos días, compadrito", dann fasst man mit der rechten Hand die rechte Hand des anderen und macht einen Handschlag mit den auch bei uns üblichen Bewegungen, zieht dann die Hand des anderen an den Mund, wobei einige den Körper etwas vorbeugen, dann wird der Handrücken geküßt. Daraufhin zieht der andere die Hand des Grüßenden an seinen Mund und küsst sie ebenfalls. Diese Sequenz ist nicht nur für die compadres selbst üblich, sondern gilt auch für alle

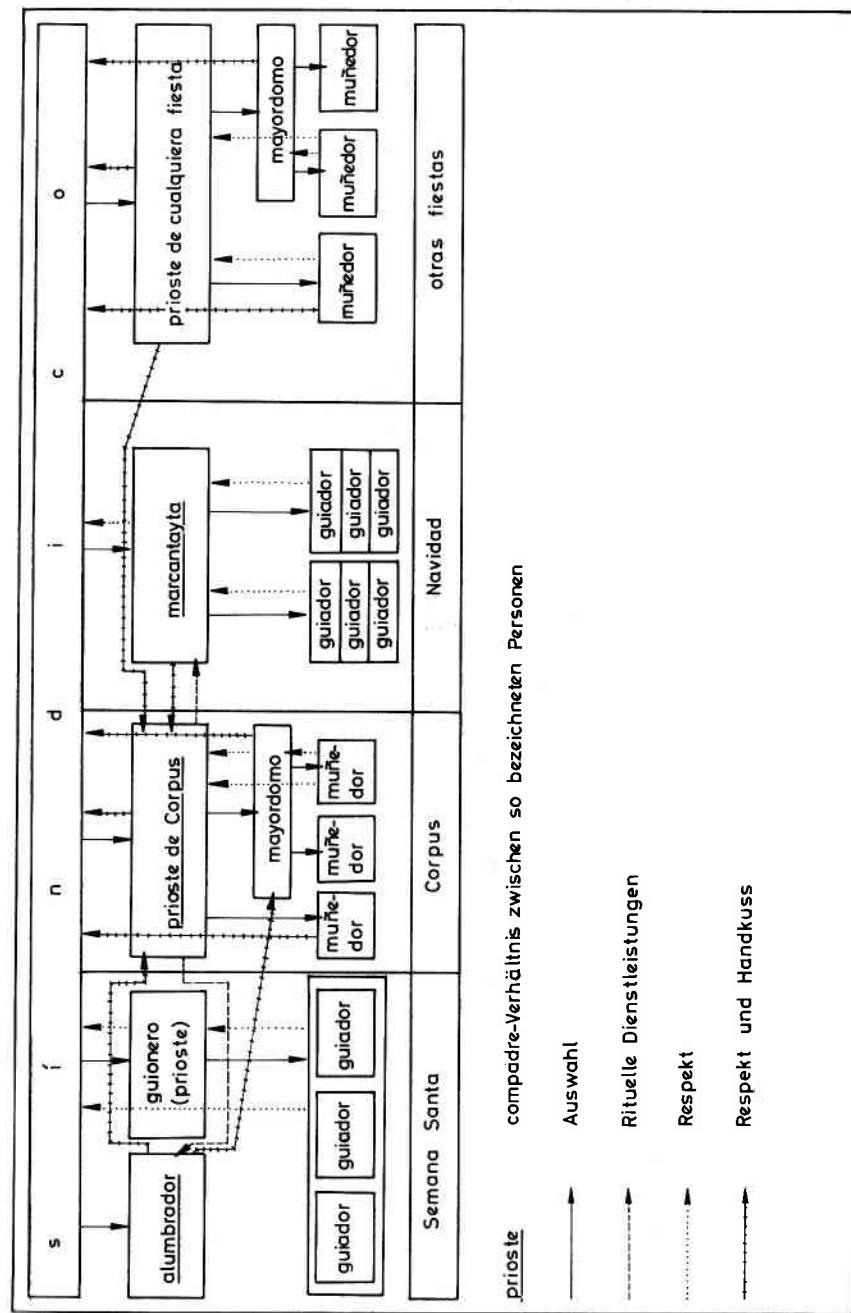


Abbildung 3: Belegte Beziehungen der cargo-Inhaber der verschiedenen fiestas

die Fälle, die nach dem *compadre*-Verhältnis gestaltet werden. Die Übertragung des *compadrinazgo*-Musters auf das *cargo*-System wird an einigen Beispielen deutlich.

Man betrachtet in Saraguro den *prioste* von *Corpus* als "el principal hombre de la iglesia" (den wichtigsten Mann der Kirche). Die Identifikation der *cargo*-Träger mit der Kirche ist sehr stark. Ein *prioste* von *Corpus*, dessen Amtsperiode abgelaufen war, betrachtete sein Gehen als "salir de la iglesia" (die Kirche verlassen). Dieses Amt ist also am höchsten angesehen und von allen wohl auch das teuerste, obwohl in Saraguro das mit einem solchen Amt verbundene Ansehen nicht an den Kosten in Zeit und Geld allein gemessen wird⁷⁶.

Während den Amtsträgern der *Corpus*-fiesta zwar, wie wir sehen werden, besonderes Ansehen zuteil wird, läßt sich die Frage nach dem Unterschied im Prestige der einzelnen *priostes* beispielsweise in Saraguro wohl nur mit größter Vorsicht stellen. Außer den wenigen Fällen sind auch keine weiteren Beobachtungen gemacht worden. Damit steht das *cargo*-System Saragueros in dieser Hinsicht in deutlichem Gegensatz etwa zu dem System in Zinacantan⁷⁷. Diese Frage ist für Saraguro vielleicht auch deshalb von nicht so großer Bedeutung, da sich der jeweilige Statusgewinn in der sehr individualistischen Atmosphäre Saragueros hauptsächlich während der *fiestas* selbst darstellt, hinterher nicht von solcher Bedeutung ist. Auch kann in Saraguro z.B. der *prioste menor* von *Corpus* in der *fiesta* größeres Ansehen gewinnen als der *prioste mayor*, wenn es ihm und seinen Helfern gelingt, mehr Raketen während der *Corpus*-Prozession hochzuschießen als dieser.

Zunächst kann man der Abbildung 3 entnehmen, daß sich die *priostes* von *Corpus* zu *alumbradores* und *marcantaitas* wie *compadres* verhalten. Nehmen wir zum Beispiel das Verhältnis zum *alumbrador*. Es gibt ein besonderes Respektverhältnis der *priostes* und *mayordomos* von *Corpus* mit dem *alumbrador* ihres Jahres. Dieser große Respekt drückt sich auch in der Begrüßung aus. Es konnte beobachtet werden, daß der *alumbrador*, der den *mayordomo* von *Corpus* traf, der ihm bei seiner *fiesta* behilflich war, nach

der Begrüßung durch Handschlag ihm den Handrücken küßte, worauf der *mayordomo* den Handkuß erwiderte.

Wenn der *alumbrador* dem *mayordomo* von *Corpus* oder dem *prioste* die Hand küßt, "behandelt er ihn wie einen *compadre*", zeigt ihm der Respekt, der auch die Beziehung zwischen *compadres* kennzeichnet. Der *alumbrador* führt den Handkuß als erster aus, weil der *Corpus*-*mayordomo*/*prioste* ihm bei seiner *fiesta* geholfen hat, indem er an den rituellen Waschungen des *alumbradors* teilgenommen und bei dessen Prozession bis zu 30 Kerzen getragen hat. Außerdem verdienen die *cargo*-Träger von *Corpus* auch deshalb besonderen Respekt, weil sie das ganze Jahr der Gemeinde gegenüber Pflichten haben und nicht nur während der (meist kurzen) Festtage selbst, wie es bei den anderen *cargo*-Trägern, z.B. auch den *marcantaitas* der Fall ist.

Auch in der Gehordnung dokumentieren sich wieder die Regeln für Respektsverhältnisse in Saraguro. Personen, denen jemand Respekt entgegenbringen muß, gehen immer vor, da die *indígenas* ja nicht nebeneinander gehen, sondern hintereinander. Bei dieser Marschordnung wird der Ehrenplatz, der sonst immer rechts ist, auf die neue Richtung übertragen, d.h. daß die zu respektierende Person vorgeht. Man läßt den Vater, den Großvater, den Schwiegervater und alte Männer vorgehen, bei Frauen gilt das-selbe für Mütter, Großmütter und Schwiegermütter, die sonst hinter den Männern hergehen.

Dieselbe Reihenfolge gilt auch für die *cargo*-Träger. Vorn geht der *prioste*, gefolgt vom *mayordomo*, und zum Schluß kommt der *muñedor*. Es ist zu beachten, daß der Ehrenplatz immer vom in der Situation wichtigsten Ort aus bestimmt wird, also in der Kirche vom Altar aus, bei Festen im Haus des *cargo*-Trägers vom Hausaltar aus, der am Tischkopf steht. Für das Verhältnis zwischen den *priostes* gilt folgendes.

Während der Osterfiesta reitet der *prioste* von *Corpus* in der Prozession direkt hinter dem *alumbrador*, der die Hauptperson in dieser Feier ist. Diese Ordnung drückt wiederum die herausgeho-

bene Stellung des *prioste* aus, der dem *alumbrador* bei seinen Vorbereitungen zur Seite gestanden hat. Die Reihenfolge im Prestige drückt aber auch die normale Prozessionsordnung aus⁷⁸, die früher üblich war. Diese Reihenfolge war folgendermaßen.

Tabelle 23: Alte Prozessionsordnung in Saraguro

- 1 *síndico*
- 2 *prioste de Corpus (mayor)*
- 3 *prioste de Corpus (menor)*
- 4 *prioste de San Pedro (mayor)*
- 5 *prioste de San Pedro (menor)*
- 6 *prioste del Sagrado Corazón de Jesús (mayor)*
- 7 *prioste del Sagrado Corazón de Jesús (menor)*
- 8 *prioste de la Virgen Dolorosa (de la Semana Santa) (mayor)*
- 9 *prioste de la Virgen Dolorosa (de la Semana Santa) (menor)*
- 10 *prioste de 15 de Agosto (mayor)*
- 11 *prioste de 15 de Agosto (menor)*
- 12 *mayordomos* in gleicher Reihenfolge
- 13 *muñedores* in gleicher Reihenfolge

Diese Angaben, die von verschiedenen Informanten gesammelt wurden, widersprechen also der Ansicht BELOTES, daß *marcantaita* und auch *alumbradores* in Saraguro das höchste Ansehen genießen.⁷⁹.

Festzuhalten bleibt, daß auch im Fall der *cargo*-Inhaber untereinander im alltäglichen Verhalten und besonders auch im Grußverhalten dieselben Regeln benutzt werden, wie im Familien- und *compadrinazgo*-System. Die Muster werden übertragen, die jeweiligen Einzelbeziehungen werden entweder als vom Typ "compadre - compadre" oder vom Typ "hijo - padre" bezeichnet.

3 Respekt und Vertrauen

Die erste Folgerung, die sich aus den Daten ergibt, ist die, daß die Beziehungen zwischen bestimmten Personengruppen durch

kulturspezifische Anrederegeln gekennzeichnet sind.⁸⁰

"Language calls attention to the fine social gradation within a social system, because language is social interaction, not a set of abstract rules. Language codifies and perpetuates social relations - or, it can be used to change them. This is particularly true in those interface areas of social relations between ethnic groups, where inequalities, power relationships, and value clashes emerge most clearly." (FISKE 1978: 88)

Im ersten Teil der Untersuchung hat sich gezeigt, daß es einen Verhaltenskomplex gibt, den die *indigenas* mit *rezar* bezeichnen, bestehend aus dem Element *rezar*-Formel, *sacar el sombrero*, *saludar* i° und den Anredeformen "taita"/"mama" bzw. "padre"/"madre", der in erster Linie ein Respektsverhältnis kennzeichnet. Wir haben gesehen, daß dieses Verhältnis, das in seiner ursprünglichen Form die Beziehung zwischen Kindern und Eltern betrifft, paradigmatisch auf eine Reihe von anderen Verhältnissen angewendet wird, die für die Informanten in ihrem wohl wesentlichen Aspekt, der Respektsbezeugung, diesem Verhältnis nachgeformt werden. Dies ist das von den Informanten angegebene Merkmal, in dem sich die hier behandelten Grußformen von den sonst im Alltag mit anderen Partnern üblichen unterscheiden. Personen, die nicht dem aufgeführten Kreis der Familie, dem *compadrinazgo*-System, der *cargo*-Hierarchie angehören oder aus anderen Gründen (Alter, kirchliche Funktion etc.) besonders respektvoll behandelt werden müssen, werden normalerweise mit "hermano" (Bruder), "primo" (Vetter), "cuñado" (Schwager) oder auch dem Namen angesprochen. Auch hier zeigt sich wieder eine paradigmatische Verwendung einer aus einem speziellen Sektor (Familie) entlehnten Terminologie, die wesentlich auf die Gleichberechtigung und Solidarität der Sprechenden abzielt. Der Unterschied zu der elaborierten Form, die den Respektspersonen gegenüber üblich ist, liegt aber vor allem darin, daß hier die zum Komplex *rezar* gehörigen Elemente nicht verwendet werden. Es bleibt bei einem einfachen "buenos días" oder "buenos días, primito".

Es ist weder üblich, den Hut zu lüften, noch ihn abzunehmen, und auch bei der Grußreihenfolge drückt sich nur allgemeiner Re-

spekt vor dem Alter aus; wenn sich Gleichaltrige treffen, grüßt der, der den anderen zuerst wahrnimmt. Die Untersuchung bestätigt also in dieser Hinsicht die Ansicht von DELL HYMES, daß "... we must understand speech habits as functionally varying in their adaptation to particular social and natural environments ..." (HYMES 1961: 55). Daß wir es bei den untersuchten Formen nicht einfach mit einer allgemein kulturell angelegten Verhaltensweise zu tun haben, die für bestimmte Klassen von Personen einschließlich der Eltern gilt, zeigen die zitierten Informantenaussagen, die sich immer wieder auf das Kinder-Eltern-Verhältnis ausdrücklich beziehen. Aber auch wenn diese Annahme so nicht richtig wäre, wäre es immer noch legitim, in der Analyse denselben Weg zu verfolgen, den die Ethnotheorie der *indígenas* von Saraguro vorschlägt.

Die Daten aus beiden Teilen weisen darauf hin, welche besondere Bedeutung der Anrede "taita" bzw. "marcantaita" zukommt. Eine einseitige Anrede mit "taita" kennzeichnet das Verhältnis des Grüßenden zum Gegrüßten sofort in der sozialen Hierarchie, der Grüßende bezeugt dem Gegrüßten denselben Respekt wie ein Kind seinem Vater, er ordnet sich unter. Es handelt sich hier offensichtlich um einen ausgeprägten, weit verbreiteten Mechanismus bei den *indígenas* von Saraguro. Die untersuchten verwandtschaftlichen Verhältnisse sind alle so geprägt. Dasselbe gilt auch für das *compadrinazgo*-System sowie für die Gruppe von kirchlichen Würdenträgern und auch ältere Leute allgemein. Dieser Mechanismus findet sich aber auch im *cargo*-System wieder. Die Tabellen weisen ein deutliches Gefälle auf. Die Träger von untergeordneten *cargos* reden die übergeordneten mit "taita" an, während der paradigmatische Charakter auch in den umgekehrten Formen deutlich wird, vor allem, wenn die höheren *cargo*-Träger die untergeordneten mit "huahua" anreden, der Quichua-Entsprechung für "hijo"/"hija" (Sohn/Tochter). Grundsätzlich gilt in Saraguro, daß alle älteren Personen und solche, die schon einmal ein höheres *cargo* innegehabt haben, also wenigstens *mayordomo* oder *prioste* gewesen sind, mit "taitito"/"mamita" anzureden sind. Für den Fall, daß zwei Personen sowohl *cargo*-

Träger, also etwa der eine *prioste*, der andere sein *mayordomo*, gleichzeitig aber auch *compadres* sind, kann die Anredeform sowohl aus dem *compadrinazgo*-System wie auch aus dem *cargo*-System gewählt werden.

Bei der Übertragung von "taita"/"mama" auf eine größere Personengruppe, die nicht genealogisch verwandt ist oder eine entsprechende Fiktion aufrechterhält, erhebt sich die schon von MALINOWSKI angesprochene Frage, ob es sich hier um eine Extension des Verwandtschaftsbegriffes handelt, um die Erweiterung einer Kategorie. MALINOWSKI argumentierte in diesem Zusammenhang, daß die Kategorie sich in erster Linie auf die nahen Verwandten, hier also *pater(-cum-)genitor* und *mater(-cum-)genetrix* beziehe, die andere Verwendung eine "übertragene" sei.

Diese Position ist verschiedentlich kritisiert worden, z.B. von FORTES (1957) und vor allem auch von LEACH (1958), der die Ansicht vertritt, daß solche Worte Kategorien bezeichneten und eine Argumentation wie die von MALINOWSKI eine unbeweisbare, psychologisierende sei. Als Beispiel führt LEACH an, es sei ebenso unsinnig zu behaupten, daß das Wort "Tisch" zunächst einmal "mein Tisch" bedeutet und alle anderen Tische nur in der Erweiterung bezeichnet.

Mit demselben Problem sieht sich auch BLOCH (1971) konfrontiert in seiner Analyse des malegassischen Verwandtschaftssystems, in dem eine Reihe von sehr diffusen Begriffen vorkommt, die in der Praxis zum Teil mit genau entgegengesetzten Bedeutungen verwendet werden. Dies nimmt BLOCH als einen Hinweis darauf, daß solche Kategorien situativ zu füllen sind. Dabei kommt er zu der auch für uns sehr interessanten Feststellung:

"The nature of the tactic (...) is entirely dependent upon context but what is constant is the concept itself. The word is a judgement on people rather than a label - it is a moral concept..... We do not normally try to discover the meaning of such a word as *wickeyed* by attempting to list all people who can be so described. Rather we fit words into the linguistic and moral scheme of a particular language and, having thus defined them, view their use as strategies. I suggest that this is the

way we should consider such a word ..." (BLOCH 1971: 82 f)

Eine solche Argumentation gilt auch für die Verwendung der Worte "taita"/"mama" und "marcantaita"/"marcanmama" in dem uns interessierenden Zusammenhang. Der Gebrauch dieser Worte zielt weniger auf eine Klassifizierung ab, vielmehr auf die Aktualisierung, das ins-Spiel-bringen eines Verhältnisses der Art Sohn - Vater. Es handelt sich eindeutig um eine kulturelle Strategie, die auf das Wertesystem abzielt, aber auch den emotionellen Bereich berührt.

Einen weiteren Hinweis darauf, daß alle Arten von Respektsbeziehungen dem Kinder-Eltern Paradigma folgen, bildet die Beschreibung des Verhältnisses zwischen Pfarrer und *síndico* und des natürlich nicht nur für Saraguro so strukturierten Verhältnisses von Christen zu Gott und Maria. Der *síndico* ist nach den Aussagen der Informanten "como hijo de la iglesia" (wie ein Sohn der Kirche) und betrachtet sich als Sohn des Pfarrers. Andererseits bezeichnen die Priester in Saraguro Gott als "taita Dios" und Maria als "mama Virgen". Solche Formen sind natürlich in der christlichen Welt allgemein geläufig, es ist aber doch bezeichnend und kann unsere These bestätigen, daß hier bewußt die Quichuaformen verwendet werden, *taita* und *mama*, obwohl sich gerade in der Zusammensetzung mit spanischen Wörtern die Formen *padre* und *madre* anbieten würden. Es handelt sich um einen wohlbedachten Versuch der Kirche, das paradigmatische Respektsverhältnis hier anzusprechen und zu nützen.

Es läßt sich für Saraguro zusammenfassend also eine gewisse Variationsbreite in den Anredeformen feststellen. Die hier untersuchten Formen drücken den besonderen Respekt aus, der den Personen aufgrund ihrer Position in den verschiedenen sozialen Beziehungsnetzen gezollt wird, in denen das Individuum seine Umwelt ordnet. Auch als ein Ausblick auf noch laufende Untersuchungen sei das folgende Modell zur Sozialstruktur skizziert. Ausgehend von der - nunmehr auf dem allgemeinen Forschungsstand nicht falsifizierbaren - Hypothese, daß sich sozialstrukturelle Merkmale durch die Situation, in der die Interaktion zwischen

Personen stattfindet, in den gewählten sprachlichen und nonverbalen Verhaltensweisen niederschlagen, stellt sich der hierarchische Aspekt der Sozialstruktur der *indígena*-Bevölkerung von Saraguro in den von den Informanten benutzten Kategorien folgendermaßen dar.

Tabelle 24: Kategorisierung der Sozialstruktur in Saraguro

Ritualisierungsgrad der Grußformen	<i>respeto</i>	Eltern, Alte, Paten, hohe <i>cargos</i> , Kirche, etc.
	<i>confianza</i>	Gleichaltrige, Vettern, Schwager, andere <i>indígenas</i> , fremde <i>indígenas</i>
	<i>no respeto</i>	unerzogene Personen, Kinder von Weißen, einzelne Weiße, etc.

Eine Sonderposition nimmt in diesem ersten Schema noch die Kommunikation im interethnischen Bereich ein. Es ergeben sich besonders dadurch Probleme, daß das Grußverhalten unter den *indígenas* verhältnismäßig genau strukturiert ist und die reziproke Beziehung, die gegenseitige aktuelle Statusaskription und -akzeptierung ausdrückt. Das heißt praktisch, daß ein Gruß, der den Gegrüßten wie einen Vater erscheinen läßt und behandelt, von diesem so erwidert wird, wie es dem Verhältnis zu einem Sohn entspricht.

Die konsistente und detaillierte Struktur der Grußregeln, die aus der konsequenten Ausarbeitung des kulturspezifischen Modells der sozialen Beziehungen resultiert, ist im interkulturellen Bereich nicht so anzutreffen, was auf einem Auseinanderklaffen der ethnischen Erfahrungsräume beruht, das Grußverhalten ist also (vielleicht nicht nur) in diesem Fall ein recht zuverlässiger Index für die Zahl und Art der ethnischen Gruppen in einem gegebenen interethnischen Milieu.

Eine der Grundlagen für die Gestaltung des Grußverhaltens sowohl im engeren Bereich von Familie und Verwandtschaft wie auch im alltäglichen Netz der sozialen Beziehungen ist bisher noch nicht genannt worden. Hierbei handelt es sich um das Vertrauensverhältnis der *indigenas* zu den unterschiedlichen Personen. Dieses Vertrauensverhältnis ist ein wichtiger Faktor bei der Wahl des an den Tag gelegten Sozialverhaltens einschließlich des Grußverhaltens. Es darf das Vertrauen, dessen Gegenteil das Mißtrauen ist, aber nicht verwechselt werden mit der Vertraulichkeit im Verhalten, deren Gegenstück der Respekt ist. Resultat von Vertrauen kann sowohl vertrauliches wie auch respektvolles Verhalten sein, Mißtrauen jedoch führt nicht zu respektvollem Grußverhalten.

Betrachten wir den Komplex "Vertrauen" genauer. Nur ein (männlicher) Informant, C 1, gab an, daß er allen Mitgliedern seiner Familie Vertrauen entgegenbrachte. Die übrigen Informanten nannten unterschiedliche Kategorien von Personen, denen sie Vertrauen entgegenbringen, bzw. denen sie mißtrauen. Die Ergebnisse dieser Befragung sind in der folgenden Tabelle festgehalten.

Tabelle 25: Vertrauen und Mißtrauen

		C1	C2	C13	C3	C7	C17
Eltern	+	*	*	*	*	*	
	-						
	+/-				*		

		C1	C2	C13	C3	C7	C17
Geschwister	+	*			*	*	
	-						
	+/-		*				

		C1	C2	C13	C3	C7	C17
Kinder	+	*	*	*		*	
	-						
	+/-						

		C1	C2	C13	C3	C7	C17
kleine Kinder	+					*	*
	-						
	+/-						
Ehepartner	+	*	*	*			*
	-						
	+/-						
Schwiegereltern	+	*	*	*			
	-						
	+/-						*
Schwiegereltern der Geschwister	+					*	
	-						
	+/-						
Großeltern	+	*		*	*	*	
	-						
	+/-						
Onkel, Tanten	+	*	*	*	*	*	
	-						
	+/-					*	
Schwäger, Schwägerinnen	+	*		*	*	*	
	-						
	+/-					*	
Vettern, Kusinen	+	*			*	*	
	-						
	+/-						*

Zu der Tabelle ist zu sagen, daß C3 eine ledige Informantin ist, bei der folglich einige Kategorien von Verwandten nicht besetzt sind. Insgesamt hängen die Ergebnisse stark von der Geschichte der persönlichen Beziehungen zwischen den Informanten und den genannten Personen ab. Es ist bei den *indigenas*

von Saraguro nicht ungewöhnlich, daß es in der Familie, sogar innerhalb der Nuklearfamilie zwischen Vätern und Söhnen zu gerichtlichen Auseinandersetzungen z.B. um Grundbesitz kommt. Solche Vorkommnisse können sich in der obigen Tabelle ebenfalls niederschlagen.

Immerhin ist das Vertrauensverhältnis der Informanten besonders zu ihrer engeren Familie insgesamt positiv. Wenn man die nur von einem Informanten genannte Kategorie der Schwiegereltern der Geschwister vernachlässigt, ebenso auch die kleinen Kinder und noch den Familienstand von C3 berücksichtigt, ergeben sich 31 positive Nennungen von 44 möglichen. Von den sechs negativen Beurteilungen betreffen dann zwei die Schwäger und eine die Vettern, d.h. also nicht den engsten Familienkreis. Das Mißtrauen von C 2 seinem Vater gegenüber läßt sich erklären durch biographische Besonderheiten. Auch die sechs Fälle von unentschiedener Einstellung den einzelnen Personen gegenüber lassen sich durch ähnliche Einflüsse erklären. In jedem einzelnen Fall ist es jedoch so, daß das Verhältnis in der Familie (teilweise deutlich) mehr durch Vertrauen als durch Mißtrauen gekennzeichnet ist.

Bei den Personen außerhalb des Familienkreises ist eine Aufteilung nach zwei verschiedenen Gesichtspunkten zu beobachten. Ein Kriterium für Vertrauen in eine Person beruht auf dem Amt, das diese Person bekleidet, das andere Kriterium ist das des persönlichen Bekanntheitsgrades, das sich in etwas anderer Form auch als Kriterium der Charaktereigenschaft bemerkbar macht. Dieses letztere Kriterium überlagert im Zweifelsfall das erstgenannte.

Von Amtes wegen Vertrauen bringen alle befragten Informanten dem Priester der Gemeinde entgegen. Dieses Vertrauen der Person gegenüber wird auch mit dem Amt begründet: "porque es párroco" (weil er der Pfarrer ist). Zum kirchlichen Bereich gehören außerdem *síndico* und *prioste*. Bei den *síndicos* und *priostes* aber spielt die Tatsache, daß beide kirchliche Amtsträger sind, keine Rolle mehr. Beide sind zu sehr Person und damit ist

die Frage nach dem Maß an Vertrauen ihnen gegenüber gleichzeitig die Frage nach der Art der individuellen Beziehungen zwischen ihnen und den einzelnen Informanten. Typische Reaktionen, die diese Darstellung erhärten, sind die Aussagen aller Informanten, daß man einigen *priostes* und *síndicos* vertraue, mit denen man besser bekannt sei, daß es aber unter ihnen auch eine Reihe von nicht vertrauenswürdigen Individuen gebe. Vertrauen beruht hier nicht auf dem Amt, sondern auf dem individuellen Bekanntheitsgrad.

Mißtrauen von Amtes wegen bringt man den Vertretern der staatlichen Gewalt entgegen. Alle Informanten sind sich einig im Mißtrauen der Polizei und den Alkoholfahndern des Zolls gegenüber, wobei auch das Verhalten dieser Personen bemängelt wird, die ihre Machtposition auszunützen wissen.

Ambivalent ist die Einstellung gegenüber der *Misión Andina*, einer staatlichen landwirtschaftlichen Entwicklungsorganisation. Jeweils die Hälfte der Informanten bringt der *Misión Andina* Vertrauen bzw. Mißtrauen entgegen, ohne jedoch Gründe für dieses Verhalten zu nennen.

Von den Fällen, in denen Vertrauen von Amtes wegen noch in Frage kommen könnte, bleibt noch der Stadtrat (*Consejo Municipal*) und der Ratspräsident (*Presidente del Cabildo*) zu nennen. Aber auch in diesen Fällen erweist sich, daß das Vertrauen einzlig und allein vom Stand der individuellen Erfahrungen mit diesen Personen abhängt. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß nur einzelnen Personen, nämlich dem Pfarrer, Vertrauen, bzw. im Falle der Polizei und der Alkoholfahnder, Mißtrauen aufgrund ihres Amtes entgegengebracht wird, so daß dieser Faktor insgesamt gegenüber dem des Bekanntheitsgrades klar in den Hintergrund tritt, zumal selbst in den genannten Fällen individuelle Kritik an den Amtsinhabern laut wird.

Damit kommen wir auf den weiteren Bereich des täglichen Lebens außerhalb von Familie, Kirche und Behörden zu sprechen. Das Gesundheitswesen ist durch zwei Arten von Personen bestimmt,

den in der westlichen Medizin ausgebildeten Arzt und den sogenannten *curandero*, eine Art von Volksheilkünstler. Diese Personen markieren den Übergangsbereich zwischen Amts- und Geschäftswelt. Fünf der sechs Informanten bringen dem Arzt Vertrauen entgegen, die Ausnahme bildet C7, die aber auch die einzige ist, die dem *curandero* vertraut. Dies geht sicher entweder auf persönliche Gründe zurück oder aber auf allgemeines Mißtrauen den Methoden der westlichen Medizin gegenüber. Das Vertrauen in den Arzt gründet sich bei den anderen Informanten einmal auf dessen Gerechtigkeit bei der Berechnung von Leistungen, zum anderen auch auf ein gutes persönliches Verhältnis zu den Patienten. Beide diese Eigenschaften werden dem *curandero* abgesprochen.

Auch bei den Inhabern von Läden und den fahrenden Händlern richtet sich das ihnen entgegengebrachte Vertrauen nach dem Grad der Bekanntheit und der Erfahrung der Informanten mit der individuellen Geschäftspraxis. Allgemein kann man sagen, daß diesen Personen solange Mißtrauen entgegengebracht wird, bis sie sich das Vertrauen ihrer Kunden verdient haben.

Von Mißtrauen gekennzeichnet ist schließlich das Verhältnis aller befragten Informanten zu den Inhabern der Kneipen, in denen *chicha* (ein in Heimarbeit hergestelltes, nicht gebranntes alkoholisches Getränk) und geschmuggelter und gepantschter Schnaps (teilweise mit Nikotin oder Kalk etc. angereichert, um ihn wieder auf Stärke zu bringen) verkauft wird. Hier ist es vor allem die Geschäftspraxis, die zu dem sicherlich berechtigten Mißtrauen den *chicheros*, den Wirten, gegenüber führt.

Insgesamt läßt sich aber auch hier festhalten, daß das Vertrauensverhältnis in jedem Fall ein individuelles sein muß, daß den genannten Personenkreisen nur dann Vertrauen entgegengebracht wird, wenn dies die Geschichte der persönlichen Beziehungen anzeigt.

Kommen wir damit zum undifferenzierten allgemeinen Bekanntenkreis der *indígenas*, der aus den Angehörigen der drei ethnischen Gruppen besteht. Die Daten sind hier nicht sehr umfang-

reich, jedoch zeigt sich eine Tendenz, den anderen *indígenas* mehr Vertrauen entgegenzubringen als den Angehörigen der beiden weißen Bevölkerungsgruppen. Aber auch hier ist letztlich ausschlaggebend der Charakter der einzelnen Personen. Diese Haltung beschreibt C2 mit den folgenden Worten: "tenemos conocer bien para tener confianza si no cómo" (Wir müssen eine Person gut kennen, um Vertrauen zu ihr zu haben).

Ohne Zweifel ein wichtiges Zeichen für gegenseitiges Vertrauen ist in Saraguro der Kuß. Es geht hierbei nicht um den Handkuß, von dem ja schon die Rede war, sondern um den Kuß auf den Mund bzw. die Wange oder auch andere Teile des Gesichtes wie etwa die Stirn. Nach Angaben der Informanten küssen sich vor allem Verliebte und Verheiratete, und zwar auf den Mund oder auf andere Teile des Gesichtes, Eltern und kleine Kinder, etwa im Alter bis zu 5-6 Jahren, ebenfalls auf Mund und Gesicht. Kleine Kinder küssen sich auch untereinander. Jeweils einmal genannt wurden Küsse zwischen Paten und Patenkindern, Geschwistern und Onkel/Tanten und Neffen/Nichten. Schließlich wurden auch Küsse zwischen betrunkenen Erwachsenen in *chicherías* angegeben, dieses Verhalten jedoch gleichzeitig bemängelt.

Ähnlich sind die Ergebnisse für die Umarmung, den *abrazo*, der ebenfalls Vertrauen zwischen den beteiligten Personen ausdrückt. Umarmungen gibt es zwischen Eheleuten, teilweise auch mit beiden Händen ausgeführt, teilweise nur mit einer Hand auf die Schulter. Üblich ist diese Umarmung jedenfalls bei Verabschiedungen, aber auch bei Begrüßungen. Eltern umarmen ihre Kinder, vor allem die kleinen bis zu 5-6 Jahren, teilweise ein-, aber auch beidhändig. Die Kinder umarmen ihrerseits auch die Eltern. Freunde können ebenfalls umarmt werden, teilweise gibt man ihnen aber auch nur die Hand. Vettern gibt man eher die Hand. Kleine Kinder, zum Teil auch Jugendliche und Verliebte umarmen sich ebenfalls. Schließlich wurden noch Umarmungen zwischen Paten und Patenkind genannt sowie zwischen Nachbarn und kleinen Kindern. Für Eltern und kleine Kinder, Verliebte, kleine Kinder und Nachbarn und kleine Kinder unter sich nennt ein Informant auch das Koseverhalten, wobei wohl vor allem der Kopf

getätschelt wird.

Insgesamt kann man sagen, daß die nonverbalen Ausdrucksformen von Vertrauen in eine Person sich auf einen recht kleinen und gleichmäßigen Kreis erstrecken, der aus Familienmitgliedern und solchen anderen Personen besteht, mit denen die Informanten im Alltag regelmäßigen Kontakt haben, also gute Freunde und Nachbarn. Ausgeschlossen bleiben in der Regel die beiden Gruppen der *blancos*.

Probleme im Umgang mit den Angehörigen der beiden weißen ethnischen Gruppen ergeben sich auch auf der Ebene des Ethos. Die Untersuchungen zum Grußverhalten zeigen unserer Ansicht nach nämlich auch, daß bestimmte Kommunikationsstrategien von einzelnen Angehörigen vor allem der Gruppe der *blancos del centro* bewußt oder intuitiv eingesetzt werden, um die aktuell stratifizierende Funktion der Grußformen zum eigenen Vorteil zu manipulieren. Wir denken dabei etwa an die geschickte Übertragung der Respektsbeziehung Kinder - Eltern auf das Verhältnis der *indígenas* mit der Kirche und ihren Würdenträgern; weitere Beispiele dieser Art werden auch die Untersuchungen des Materials zu Konflikten in interethnischer Kommunikation erbringen. Dies gilt vor allem für den Bereich der kommunikativen Rituale, nur in zweiter Linie für den der Routinen, die offener angelegt sind, umfassender orientiert in ihrer Intention und dadurch auch für den Kommunikationspartner aus einer anderen Ethnie besser erkennbar. Angesichts der ohnehin schon zahlreichen Klippen im Prozeß der interkulturellen Verständigung kommt der Untersuchung solcher Formen der ritualisierten Kommunikation besondere Bedeutung zu; eine Analyse der Grußformen, die ja immer personenbezogen sein müssen, könnte gerade in der Ethnologie zu einer wichtigen Untersuchungsroutine entwickelt werden, die für die Methodologie der ethnologischen Datenerhebung eine ebensolche Bedeutung erlangen könnte, wie die Entwicklung der genealogischen Methode durch RIVERS.

4 Anmerkungen

- 1) Vgl. dazu SCHEGLOFF (1972).
- 2) Vgl. auch FERGUSON (1976: 145).
- 3) Vgl. YOUSSEOUF/GRIMSHAW/BIRD (1976: 799).
- 4) Siehe zu diesem Problemkreis etwa WINCH (1973).
- 5) San Lucas wird auch in der existierenden Literatur zum Gebiet von Saraguro gerechnet. Vgl. etwa LANDIVAR (1969).
- 6) Es scheint unhaltbar, allein die *Parroquia Saraguro* als "the traditional highland home" (BELOTE 1972: 1 f.) der *indígenas* von Saraguro zu bezeichnen. Zumindest gibt es dafür keine ethnohistorischen Belege.
- 7) In der *Parroquia Jimbilla* und in der Gegend von El Valle.
- 8) Im Gegensatz zu unserem Untersuchungsergebnis steht die Auffassung von LINDA BELOTE (1978) und BELOTE/BELOTE (1979). Sie behaupten, allerdings bezogen auf eine kleinere empirische Basis (nahezu ausschließlich Informanten aus der Bevölkerung der *parroquia Saraguro*), es handele sich bei den beiden Gruppen der *blancos* um eine einzige Ethnie. L. BELOTE (1978: 24) fügt sogar hinzu:

"... there is no strong attempt on the part of members of either group to disassociate one from the other. They are all blancos, and feel a common bond and identity."

Dies entspricht jedoch weder unseren Beobachtungen noch den Aussagen zahlreicher Informanten. Andererseits scheint auch L. BELOTE (1978) die Notwendigkeit gesehen zu haben, von zwei *blanco*-Gruppen zu sprechen, eine Trennung vorzunehmen, die ihre ganze Arbeit durchzieht; die notwendige Konsequenz hat sie daraus jedoch nicht gezogen.

- 9) Nach üblicher Diktion unterscheidet man zwischen "Quechua" als Bezeichnung für die Sprache und "Quichua" als Bezeichnung für die ecuadorianischen dialektischen Formen. Zur linguistischen Charakterisierung der Untersuchungsregion siehe MASSON (1975). Zum Stand der Quechuaforchung vgl. HARTMANN (1972; 1978; 1979). Zur Aussprache des Quichua siehe Teil 3, Anmerkung 2.
- 10) Siehe BELOTE (1972)
- 11) In einer Kommunikationsdimension bedeutet "exposed marginal" für SCHERMERHORN: "Recipients of communication noticeably affected by it" (1970: 130). In einer institutionellen Dimension bedeutet "exposed marginal": "Market exchanges, payment of taxes, some group labor for dominants. Sporadic or intermittent schooling for a few children in educational system of dominants." (1970: 131) Die *indígenas* von Saraguro besuchen aber die Schule ziemlich regelmäßig, jedoch mit nur wenig Erfolg.

- 12) "..., dominant group signifies that collectivity within a society which has preeminent authority to function both as guardians and sustainers of the controlling value system, and as prime allocators of rewards in the society" (SCHERMERHORN 1970: 12 f.). Bezuglich des Viehhandels sind dieser Gruppe die weißen Händler aus Loja, Cuenca und Guayaquil zuzurechnen.
- 13) In der Kommunikationsdimension tendiert diese Gruppe in der Tat mehr zur Stufe "integrated (centripetal)": "Exchanges of communication in many spheres of life facilitating shared understandings." (SCHERMERHORN 1970: 130)
- 14) Der Begriff "Situationstheorie" ist keinesfalls identisch mit K. POPPERS Erklärungsschema "logic of the situation".
- 15) Hinsichtlich dieses Punktes bilden auch hohe staatliche Funktionäre keine Ausnahme. So wurde einem der Autoren auf die Frage, warum im Zensus von 1974 die ethnische Zugehörigkeit nicht mit berücksichtigt werde, in der *Oficina de los Censos Nacionales* in Quito geantwortet: "Wir machen keine Unterschiede zwischen den Rassen unseres Landes".
- 16) Zu den vielfältigen Problemen empirischer Sozialforschung im interkulturellen Kontext siehe SCHMITZ (1975).
- 17) An dieser Stelle sei dem Subdirektor de la Oficina de los Censos Nacionales und der Economista Sta. MAGDALENA TORRES gedankt für ihre Hilfe dabei, uns die unpublizierten Zensusdaten von jedem einzelnen *barrio* oder *anejo* des Untersuchungsgebietes zugänglich zu machen.
- 18) Dies war notwendig, da der *Segundo Censo de Población* 1962 keine Differenzierungen mehr nach ethnischer Zugehörigkeit vorgenommen hatte.
- 19) Siehe dazu auch WAGNER (1972), besonders pp. 3-13.
- 20) Vgl. etwa MYRDAL (1971) und SCHMITZ (1976).
- 21) Für eine detaillierte Deskription einer solchen Begrüßung siehe Teil 4 und den Anhang.
- 22) Vgl. damit das von DUNCAN (1962: 266 f.) zitierte Beispiel:
- "Even an absolute monarch must return greetings properly and in good style. Like all of us he strives to make his greeting a communication of what he thinks our place to be, and in turn, of how he wants us to regard him. Thus Saint-Simon tells us of Louis XIV:
- 'Never was man so naturally polite or of a politeness so measured, so graduated, so adapted to person, time, and place. Toward women his politeness was without parallel. Never did he pass the humblest petticoat without raising his hat; even to chambermaids, that he knew to be such, as often happened at Marly. For ladies he took his hat off completely, but to a greater or lesser extent; for titled people, half off, holding it in his hand or against his ear some instants, more or less marked. For the nobility he contented himself by putting his hand to his hat. He took it off for the Princes of blood. as for

the ladies ... His reverences, more or less marked, but always light, were incomparable for their grace and manner, even his mode of half raising himself at supper for each lady who arrived at the table.'"

- 23) Diese Form ist auch von anderen Ethnographen beobachtet worden. Vgl. z.B. PUNÍN DE JIMÉNEZ (1975).
- 24) Siehe dazu etwa GRABURN (1971: 375 f.).
- 25) Diese Bemerkung geht natürlich über die Feststellung hinaus, daß die Familie in einfach strukturierten Gesellschaften praktisch das Netz der sozialen Beziehungen selbst abdecke. Vielmehr wird die Familie als eine Art Grundstruktur angenommen, die dann in den Schritten der Diversifizierung ein Paradigma vorgibt. Zu einem solchen Prozeß schreibt TURNER:
- "A kinship system provides one basis upon which an individual may build up his social network. In small scale societies with comparatively simple material cultures, kinship can easily supply the dominant organizing principle for social life. Allocation of social positions can be made on the basis of an individual's position in the kinship system. But the likelihood of a reasonable 'fit' between the patterning of kinship, and economic, political, religious, or leisure activities decreases with the development of a more complex society. The major spheres of social life tend to become more insulated from each other, and specialisation of activities leads to proliferation and differentiation of social positions, and hence to an increasingly complex structure of social relationships within society."
- (TURNER 1969: 85 f.)
- Vergleiche auch PARSONS, der in einer Erörterung über "die Familie und die umfassendere Sozialstruktur" schreibt:
- "Es gibt in der Tat einige Gesellschaften, in denen man kaum von irgendeinem 'Status' oder einer Gruppe sprechen kann, ohne damit zur gleichen Zeit einen Verwandtschafts-Status oder eine Verwandtschaftsgruppe zu berühren."
- (PARSONS 1968: 117)
- 26) Dabei kann das Paradigma auch die ethnischen Grenzen überschreiten, da die Familien sich gelegentlich auch aus verschiedenen Ethnien rekrutieren. BELOTE/BELOTE (1977: 48) bemerken etwa, daß
- "el parentesco por sí solo no ha separado a los indígenas del resto de la población, matrimonios interétnicos y transculturales son comunes."
- 27) In dieser und den folgenden Tabellen werden einige Verhaltensweisen von den Informanten als gleiche für eine Reihe von Kategorien von Personen bezeichnet. Diese Gleichset-

zungen sind als Ergänzungen in die Tabellen eingefügt und kenntlich gemacht.

- 28) Zur Verwendung von *taita/mama* im weiteren andinen Raum siehe FLOREZ (1954).
 - 29) Hier handelt es sich natürlich um einen oft anzutreffenden Vorgang. Vergleiche zum Beispiel FISKE (1978), die die kommunikative Kompetenz von Navajo-Frauen untersucht.
 - 30) "Elsewhere we recognize only partially, through the use of derivative terms with the prefix 'step-' or the suffix '-in-law', in which respect we differ from most societies, who ordinarily apply elementary terms to affinal relatives." (MURDOCK 1967: 103)
- "An elementary term is an irreducible word ... which cannot be analyzed into component lexical items with kinship meanings."
(MURDOCK 1967: 98)

31) Vergleiche auch RUBIO ORBE:

"Los padrinos adquieren un valor de segundos padres. Con frecuencia, al encontrar un ahijado (de bautismo) a su padrino o madrina en la calle, se arrodilla, pide la bendición y besa la mano."
(RUBIO ORBE 1956: 352)

- 32) In Anlehnung an RAVICZ (1967) verwenden wir den Begriff *compadrinazgo*, um auf die Verknüpfung zwischen *padrinazgo*, dem Verhältnis zwischen Pateneltern und Patenkindern, und *compadrazgo*, dem Verhältnis zwischen den Pateneltern und den Eltern des Kindes, hinzuweisen.
- 33) Zur Entwicklung dieses Komplexes in der Kirchengeschichte siehe MINTZ und WOLF (1950) und GUDEMAN (1972; 1975).
- 34) *Compadrinazgo*-Systeme sind außer für Südamerika auch für den weiteren Mittelmeerraum gut dokumentiert sowie neuerdings ebenfalls für die katholische Enklave in Sri Lanka. Siehe zu den Besonderheiten des dortigen Systems STIRRAT (1975).
- 35) Siehe dazu MINTZ und WOLF (1950), besonders Seite 353 f.
- 36) Siehe etwa GUDEMAN (1972: 56).
- 37) Zu diesen Fragen werden wir noch eine besondere Untersuchung vorlegen.
- 38) Zum Handkuß vergleiche die detaillierte Deskription in Teil 4 und Anhang.
- 39) Vergleiche Seite 185.
- 40) Vergleiche auch die Begrüßung des Vaters, Seite 165. GUDEMAN berichtet:

"It is also frequently reported that godchildren pay respect to their godparents by kneeling and kissing their hands, in return for which a benediction is said;

this custom itself may be a replication of the practice of kissing the ring of a bishop or pope."
GUDEMAN 1972: 66)

- 41) Vgl. hierzu auch Kapitel 3.
- 42) Vgl. GUDEMAN (1975: 234).
- 43) Zur Reihenfolge, in der Ämter in Zinacantan durchlaufen werden müssen, das wohl das am besten studierte cargo-System aufweist, siehe CANCIAN (1974).
- 44) Es gibt allerdings auch innerhalb des *fiesta*- und *cargo*-Systems Austauschformen, die *potlach*-Charakter haben, ohne wie *potlach* zu wirken.
- 45) Vgl. dagegen etwa die Situation in Chamula; siehe VOGT (1973).
- 46) Hierbei handelt es sich um eine überarbeitete Fassung von BELOTE (1972).
- 47) *Envarado*: von "vara", dem Stab, der dem *cargo*-Inhaber als Zeichen seines Amtes übergeben wurde ("envarar"). Unsere historischen Daten zum *envarado*-System, dessen Quellen noch nicht gut erforscht sind, werden wir an anderer Stelle veröffentlichen.
- 48) Vergleiche BELOTE (1972: 12 f.).
- 49) Vergleiche BELOTE/BELOTE (1977). Diese Arbeit enthält auch einen Vergleich des *fiesta*-Zyklus mit den durch den Jahresablauf bedingten landwirtschaftlichen Tätigkeiten der Bevölkerung von Saraguro. Siehe dazu auch TEMME (1972: 286 f.) und PUNÍN DE JIMÉNEZ (1974: 226 f.). Zum *fiesta*-System allgemein siehe auch die vorurteilsvollen Bemerkungen in DAVIS (1946: 71 f.).
- 50) Während diese Ämter normalerweise auf Lebenszeit gelten, gibt es doch gelegentlich Fälle, in denen der *síndico* auf den anhaltenden Druck der anderen *indígenas* hin vom Pfarrer aus seinem Amt entfernt werden kann, wenn er sich großen Mißbrauch seiner Befugnisse hat zuschulden kommen lassen.
- 51) "The community, through elected officials and traditional leaders (m a y o r a l e s), also provides a weak framework for management and apportionement of common and reserve land, and administration of local matters of minor importance."
(STEWART/BELOTE 1976: 382)
- 52) "In the realm of governmental institutions, contact and relations with the *teniente político*, or with the functionaries of political authority in general, are almost as attenuated as in the case of the priest. The *teniente político* is in charge of the parish (now understood as a secular administrative unit, and the smallest such unit in Ecuador) ... Only exceptionally is an Indian, so recognized, appointed to that office."
(SALZ 1955: 132)

- 53) Zum Einfluß der *mayorales* vergleiche BELOTE/BELOTE (1977a).
- 54) Siehe dazu auch MASSON (1974).
- 55) Siehe MASSON (1974a: 3).
- 56) Siehe MASSON (1974a).
- 57) Die Informationen zu diesem Punkt sind nicht eindeutig. BELOTE (1972: 13) berichtet von drei *síndicos*, MASSON (1974a) ebenfalls.
- 58) Siehe auch BURGOS (1970: 196).
- 59) Diese Hierarchie gilt für die *fiesta de la Virgen del Tránsito*, aber ebenfalls entsprechend auch für *San Pedro*, *Sagrado Corazón de Jesús*, *Santísimo (=Corpus)* und *Virgen de los Dolores*.
- 60) Vgl. BELOTE/BELOTE (1977: 53).
- 61) RIVET (1903) erwähnt *priostes* der Region Riobamba. Die Angaben stimmen in vielen Zügen mit Saraguro überein (siehe vor allem pp. 75-76).

"Les Indiens ont un désir ardent de faire des fêtes qui éclipsent toutes les fêtes antérieur. Cette folie pousse certains malheureux à travailler une année entière, en se refusant tout l'indispensable avec acharnement, même le dimanche (étrange contradiction)! Alors vient la fête, les *viola priostes*, et, en huit jours d'orgie, le fruit d'une année de travail est englouti!" (RIVET 1903: 76)

- 62) Zu *alumbradores* siehe auch die Beobachtungen von TEMME (1972: 304-309).
- 63) Es ist üblich, daß sich für die *fiesta Semana Santa* Kandidaten um das Amt des *alumbrador* bewerben, nur gelegentlich tritt der *síndico* an eine Person heran. Der Kandidat zahlt 1000 Sucres an die Kirche und ist damit gewählt. Wenn sich kein *alumbrador* bewirbt, bleibt dieses Amt in dem betreffenden Jahr unbesetzt. Dasselbe gilt auch für *guioneros*.
- 64) Vergleiche BELOTE/BELOTE (1977: 63).
- 65) Reste einer alten dualistischen Organisationsform finden sich im Gebiet von Saraguro vor allem noch in Oñacapa.
- 66) Siehe dazu MASSON (1974a: 2).
- 67) "So muß z.B. der 'marcagtayta' für die Messe am Weihnachtsmorgen und das Entleihen der Jesuskindfigur an den Pfarrer 300 Sucres entrichten. Landwirtschaftliche Arbeiter in dieser Region erhalten einen Tageslohn von 10 Sucres. ... Der 'marcagtayta', der seine Gäste etwa während 14 Tagen bis drei Wochen freihalten muß, schlachtet dazu allein drei bis vier Rinder. Das gesamte Fest kostet ihn 10.000 bis 12.000 Sucres (1969 = etwa 2000 DM). Dies ist ungefähr der gesetzliche Jahresverdienst, den man dem Leiter einer Grundschule in der Provinz Loja zukommen läßt." (TEMME 1972: 313f.)

- 68) Siehe MASSON (1974a: 2).
- 69) Siehe MASSON (1974a: 1).
- 70) Siehe auch TEMME (1972: 310).
- 71) Vergleiche auch BELOTE (1972: 19), der fälschlicherweise der Ansicht ist, daß nur Frauen *fundadores* sein könnten.
- 72) Zur Frage der Bezahlung der *maestros* siehe LANDÍVAR (1969: 165).
- 73) Vergleiche auch MASSON (1974a).
- 74) Siehe auch MASSON (1974a: 1).
- 75) Vergleiche MASSON (1974a).
- 76) Siehe dazu CANCIAN (1963).
- 77) Vgl. CANCIAN (1965; 1974).
- 78) Siehe MASSON (1974a).
- 79) Siehe etwa BELOTE (1972: 17).
- 80) Vgl. auch BENEDICT (1967: 47ff.) für ein Beispiel aus einer streng hierarchisch organisierten Gesellschaft (Japan).

Teil 3

PETER MASSON

GRUSS- UND WOHLBEFINDENSFORMELN IM QUICHUA VON SARAGURO
(ECUADOR)

Die in den vorangehenden und nachfolgenden Teilen dieses Bandes angeführten sprachlichen Daten, die nicht im regionalen, ländlichen Spanischen (*Castellano, C*), sondern im *Quichua (Q)* dieses Gebietes gegeben sind, sollen hier zunächst mit analytisch-interlinearen Übersetzungen versehen, somit verständlich und den spanisch lautenden Daten vergleichbar gemacht, anschließend um einige vom Verfasser dieses Beitrags erhobene Daten erweitert werden¹. Soweit für diese Daten erforderlich, folgen dann Angaben zum sprachsoziologischen Hintergrund des Verhältnisses von Quichua und regionalem Spanischem (Zweisprachigkeit, Kontaktphänomene), sowie zur linguistischen Charakterisierung des Quichua-Dialekts unserer Untersuchungsregion, ist doch einigen strukturellen Merkmalen dieser nicht-westlichen Sprache wie einigen Aspekten ihres sozialen Umfeldes Rechnung zu tragen, um Transkriptionen und Übersetzungen unter Vermeidung grundlegender Mißverständnisse adäquat einordnen zu können. Die für die Begrüßungen hier im Quichua vorgelegten Daten nehmen im Rahmen der Datengrundlage des gesamten Bandes zwar nur einen relativ geringen Platz ein, sind jedoch für die Thematik des Bandes von derselben Relevanz wie die im C dokumentierten.

1 Filmton-Texte: Drei Gespräche unter *indígenas* im Quichua von Saraguro

Die folgenden drei Szenen im Q beinhalten die verbale Komponente von Begrüßungen, Kurzdialogen und Verabschiedungen. Sie bilden einen Teil der von H.W. SCHMITZ aufgenommenen gestellten Begegnungen. Nach den jeweiligen Angaben über die in diesen freien Rollenspielen dargestellten Gesprächspartner wird eine Synchrotranskription der Äußerungen beider im Q, verbunden mit einer approximativen Umsetzung in deutsche Alltagsrede, gegeben. Die analytisch-interlineare Übersetzung der drei Gespräche folgt in 1.3.

1.1 Transkription der Gesprächsszenen im Quichua von Saraguro
(mit einer annähernden Umsetzung in deutsche Alltagsrede)

Gespräch Nr. 5	H: hijado (=ahijado)	(Patensohn)	beide aus Streusiedlungen (barrios) in Nähe des Cantonshauptortes Saraguro
M: madrina (de bautismo)	(Taufpatin)		
H: Bendito	Dios alabado	sea el Señor	Santísimo
M:			Buen-
1. H: GESEGNET, GOTT,	GEPRIESEN SEI DER HERR VOM	ALLERHEILIGSTEN ALTARSSAKRAMENT,	
M:			GUT-
H: disali pundya, mamita.	zimashina pásashca?,	mámita.	
M: disal' pundya,	hijadity.		á mi hijaditu,
2. H: GUTEN TAG,	mamita, WIE IST ES IHNEN ERGANGEN, mamita?		
M: GUT'N TAG,	hijaditu.	o MEIN hijaditu,	
H: kuc' allilla puricuni, mámit'.			
M: can zimashinalla?, zima?		nii-áhi, hijaditu,	
3. H: MIR GEHT ES GUT,	mamita.		
M: WIE GEHT ES DENN DIR, WIE?		HMM, DANN, hijaditu, AUF DASS	
H: zno nuj' tait't' allillachu?, mamita.			
M: tupanacungáp', mi hijaditu.		állillam', mi hijaditu.	
4. H: UND MEINEM taititu GEHT ES GUT, mamita?			
M: WIR UNS WIEDER TREFFEN, MEIN hijaditu!		JA, GUT, MEIN hijaditu.	

- H: *ña mánita es' tupanacungáp'*, mánita, ratucám', mamít', sí.
 M: tupanacushun, mi hijadit' chú.
5. H: NUN, mamita, SOWEIT, AUF DASS WIR UNS WIEDER TREFFEN!, mamita, BIS BALD!, mamita. JA!
 M: WIR WERDEN UNS WIEDER TREFFEN, METIN hijaditu, SICHER, NICHT WAHR?
-
- M: ratucám', hijadity.
 6. M: BIS BALD, hijaditu.

Gespräch Nr. 10

- H: hombre = Mann beide aus barrios in Nähe des Cantonshauptortes Saraguro
 M: mujer = Frau

- H: *Disal' tard'*, hermana (uv, vermutlich Vorname), *zimashin'* hermanu? muy bueno.
 M: Disal' tarde.
 1. H: GUT'N NACHMITTAG, hermana . . . , WIE GEHT'S DEM hermanu? SEHR GUT.
 M:
-
- H: taita Juan, éste, *zimashinalla?* allillashinami.
 M: (uv) allilla. a- ári, taita, allilla,
 2. H: Taita Juan, WIE GEHT ES DEM DENN?
 M: GUT. GUT ALSO! J- JA, taita, GUT,
 H: allilla puricun, énu mändy?', púrish' tam' puri ricurin.
 M: en cambio allilla esécarri.
 3. H: GUT GEHT ES IHM, NICHT WAHR? WENN ER GEHT, SCHEINT'S IHM AUCH GUT ZU GEHEN.
 M: DOCH, GUT GEHT ES IHM.
-

- H: vái, mánita, fu-, rátuacam', mamita.
 M: man' ri-((Lachen)) disal' pundýa, (uv) ((entfernt sich lachend))
 4. H: JA DENN, mamita, ICH-, BIS BALD, mamita!
 M: ER GEHT NICHT- (Lachen)) GUT'N TAG,

- Gespräch Nr. 11 H₁ / H₂ : dos hombres = zwei Männer
 Thema: Einladung zu einer fiesta (Corpus Christi)

- H₁: Disal' tarde, taititu.
 H₂: Disal' tarde, *zimashinalla?*
 1. H₁: GUT'N NACHMITTAG, taititu.
 H₂: GUT'N NACHMITTAG, WIE GEHT ES DENN?
 H₁: *zimashinalla?*, puricunch' allilla.
 H₂: WIE GEHT ES DENN?, UNS GEHT'S GUT.
 2. H₁: GUT GEHT ES SOWEIT, taititu.
 H₂: allilla *zimámit'* allillachu?
 H₁: es' puricun.
 H₂: allilla, taititu.

3. H₁: DER mamita GEHT'S GUT?
 H₂: GUT, taititu.
 H₁: mánita, flucalla tam', taititu, taititu, flucánchezipaj cunan cír (u) pus chai
 4. H₁: UND DIE mamita, UND AUCH ICH, taititu, taititu, UNSERE DIESJÄHRIGE FRONLEICHNAMS-FIESTA DORT
-

- H₁: junto, nuj' taita. shamusha, ha d' d'cir.
H₂: . Diussulupaque, taitiy.
5. H₁: LASS' UNS ZUSAMMEN VERBRINGEN!, MEIN taita. SIE MÜSSEN ZUSAGEN ZU KOMMEN!
H₂: VIELMAIS DANK, taititu
-
- H₁: Diussulupaque. ¿jaica shamusha? (uv)
H₂: VIELMAIS DANK! WANN SOLL ICH KOMMEN?
-
6. H₁: Piesta pündyami. bailangapa. viejo túcush'.
7. H₁: AM TAG DER FIESTA, JA. ZUM SICHVERKLEIDEN ((als "ayanfailes")).
H₂: AM TAG DER FIESTA. ZUM TANZEN.
-
- H₁: Diussulupaque. vai, taita,
8. H₂: Diussulupaque. todít'scar', nini ha shamushun báilangap'.
- WOHL DENN, taita,
9. H₁: VIELMAIS DANK! ALLE ZUSAMMEN, SO SAGE ICH SCHON JETZT, WERDEN WIR ZUM TANZEN KOMMEN!
-
- H₁: Diussulupaque, tait', cayacám', os sigo, taita, (uv)
H₂: áhi entonces, Diussulupaque. Diussulupague. (uv) (uv)
9. H₁: VIELMAIS DANK!, taita, BIS MORGEN!, NACH IHENEN, taita,
H₂: DANN: VIELMAIS DANK!. VIELMAIS DANK!

- H₁: más cayacám', tait't'.
- H₂: cayacám'.
10. H₁: BIS MORGEN SPÄTESTENS, taititu.
H₂: BIS MORGEN!
-
11. H₁: son viejos son.
H₂: SIND ALT SIND DIE.

1.2 Zur Transkriptionsweise des Quichua von Saraguro und zum Aufbau der analytisch-interlinearen Übersetzungen

Die Transkription des Quichua von Saraguro (QS) im vorliegenden Band folgt, wie bei der Verschriftung von Q-Dialektien Ecuadors weitgehend üblich, der Orthographie des Spanischen (C)². Ausnahmen stellen die zusätzlich notwendigen und teilweise auch abweichenden Zeichen dar:

sh : Frikativ - alveopalatal - stimmlos

zh : Frikativ - alveopalatal - stimmhaft

dý : Affrikata - alveopalatal - stimmhaft (zumeist etwas weiter vorn artikuliert als "zh")

þ : Frikativ - bilabial - stimmlos und sehr häufig vorvelarisiert (hauptsächlich bei aus dem C stammenden Wörtern vorkommend)

z : Frikativ - alveodental - stimmhaft.

In Wortendposition und vor velaren Verschlußlauten wird "n" velar gesprochen ([g]); in anderen Positionen wird die velare Artikulation durch Trema angezeigt: "ñ".

Abweichend von den übrigen Teilen dieses Bandes werden im Q das "-o" als Wortendung und meistens auch interkonsonantisches "-o-" als "-u" wiedergegeben³. Als fallende Diphthonge sind "ai" und "ui" zu sprechen.

Untergeschriebenes "•" bei Vokalen und stimmhaften Konsonanten markiert Stimmlosigkeit. Verdopplung von Vokalen zeigt deren Längung an.

Das Zeichen "'' am Wortende zeigt getilgte Endsilben oder

Endvokale, desgleichen getilgte interkonsonantische Vokale an, trägt somit dem Umstand Rechnung, daß im QS bei vielen Wörtern in alltagsrhetorischer Perspektive ein markantes paradigmatisches Nebeneinander von ("vollständigen") *Totalformen* (T) und *reduzierten Kolloquialformen* (R) zu verzeichnen ist (siehe hierzu die Ausführungen in 3.2).

Der emphatische Wortakzent wird nur dort als "́" (primärer Druckakzent) angezeigt, wo ein Abweichen vom "Normalfall" der Betonung auf der vorletzten Silbe oder ein möglicher Zweifelsfall (wie immer bei R) vorliegt.

Aus dem Vorangehenden wird bereits deutlich, daß die hier gewählte Transkription von Texten und lexikalischen Items im QS einem praktischen Alphabet folgt, welches das phonemische Prinzip an verschiedenen Punkten durchbricht, um auch markante Allophone repräsentierbar zu machen. Es soll zudem Übergangsphänomene, wechselseitigen Interferenzen und Alternationen zwischen Q und C ohne Bruch in der Graphie Rechnung tragen können⁴. Im vorliegenden Band sollen, wie aus dem Vorangehenden ersichtlich, auch einige phonetische Merkmale verzeichnet werden, soweit diese thematisch relevant und zugleich belegbar sind⁵.

Die Transkription der Filmontexte in 1.1 war bereits eine interpretative, weshalb zur Markierung von Sinngrenzen und Abschlüssen von Redestücken Interpunktionszeichen eingesetzt wurden. Dies geschieht ebenfalls, wenn auch begrenzt, bei den folgenden Interlinearübersetzungen, wie überhaupt die gleicher Darstellungs- und Transkriptionsverfahren auch in den anschließenden weiteren Kapiteln Anwendung finden.

Kursive Schrift in einzelnen Formeln oder Redesegmenten bedeutet, daß es sich um neuere Q und C amalgamierende Interferenzen (ausdrucksseitige Entlehnungen von Redesegmenten aus dem C ins Q), ferner um in Gesamtheit aus dem C übernommene Formeln oder auch um einzelne, bisher in der Lexik des QS nicht fest verankerte Wörter aus dem C handelt. Über den

ersten Fall, verfestigte Übergangsphänomene zwischen Q und C, die sich im Q als Inkorporation assimilerter Elemente des C realisieren ("media lengua", "ML"), wird in 3.2 ausführlichere Information gegeben.

Die analytisch-interlinearen Übersetzungen im folgenden Abschnitt werden in der Reihenfolge der Äußerungen in den drei Gesprächen gegeben; bei effektiv simultaner Artikulation folgt die "untere" der "oberen". Sich gänzlich wiederholende Ausdrücke und Formeln werden großenteils nur einmal analysiert; bei Teilwiederholungen wird dann das bereits Bekannte ausgelassen und nur im Deutschen entsprechend wiedergegeben. Zunächst werden die zu übersetzenden Redestücke, ohne den Sprecher anzugeben, als zusammenhängende Sätze, Teilsätze oder elliptische Äußerungen aufgeführt. Ihre Interlinear-Analyse in den folgenden Schritten bewegt sich auf morphosyntaktischer Ebene muß sich jedoch im Rahmen des vorliegenden Bandes auf eine Segmentierung nach morphemischen Einheiten beschränken. Ist die betreffende Äußerung in der Form einer R gegeben (durch "́" am Wortende kenntlich), so erfolgt die Segmentierung nach der ihr entsprechenden T. Varianten als R, die in Kap. 2.2 angegeben werden, sind dort nach oder unter der zuerst bzw. zuoberst aufgeführten R oder T und durch "/" von dieser getrennt, vor der Segmentierung (als T) aufgeführt.

Die sich an die Segmentierung anschließende interlineare Analyse folgt im Rahmen der Ziele dieses Werkes praktischen Gesichtspunkten im Sinne einer möglichst eindeutigen und dennoch einfachen Deskription, die manche rigide Systematisierungen außer acht lassen kann. Sie wird daher teilweise in deutschen Entsprechungen der Kerninhalte einzelner Wörter und Wortteile, teilweise in grammatischen Konzepten gegeben. Eine (numerische und) alphabetische Liste der Abkürzungen für diese hier verwendeten grammatischen Begriffe besteht in der folgenden Legende.

Legende

1 : Erste Person
 2 : Zweite Person } (Singular/Plural)
 3 : Dritte Person
 A : Affirmativsuffix (-mi/-m')
 Auh : höfliche Aufforderung
 Ct : Kontinuierlichkeit/Verlauf einer Handlung bzw. eines Geschehens ausdrückend (-cu-)
 DAf : Affektives Diminutiv (-itu/-ita)
 EK : konnektives bzw. kontrastives emphatisches Suffix (-taj/-tag/-ta'/-t')
 f : weiblich (natürliches Geschlecht)
 F : Fokus-Suffix (-ca/-c'/-qui)
 FE : Emphatisches Fokus-Suffix (-cari/-car')
 FK : kontrastives Fokus-Suffix (-cá)
 Ft : futurisch; bevorstehende oder zukünftige Handlung
 Ij : Interjektion, Ausruf, exklamatorisch
 Im : Imperativ (als Suffix in der Verbalflexion)
 ImN : verneinter Imperativ (Partikel) (ama...)
 In : Interrogativsuffix (-chu/-ch'/-dy')
 InN : Negierte Frage (Partikel) (manachu/mandy'...)
 InRt : Emphatisches Suffix rhetorischer Frage
 Lm : Limitativ (-lla)
 m: : männlich (natürliches Geschlecht)
 N : komplementäres Negationssuffix (-chu/-ch'/-dy')
 Ng : Negation (Partikel) (mana/man'...)
 Pl : Plural (pronominal und Verbalflexion)
 Pln : Plural als Nominalsuffix (-cuna/-cun')
 PPe : Personalpronomen
 PPo : Possessivpronomen
 Po : Possessivbezug markierendes Suffix (-paj/-baj/-bag)
 Ps : Präsens/Gegenwart
 Pt : Präteritum/Vergangenheit
 Ptn : Nominalisierendes Vergangenheitssuffix (einem Partizip des Perfekts vergleichbar) (-shca/-shc')
 Rf : reflexiv (-ri-)
 Sg : Singular
 Vn : Verbalstämme nominalisierendes Suffix (teilweise als Infinitiv, teilweise als Orts- oder Mittel-Relation zu

übersetzen) (-na)

Vs : Verbalsubordinator (teilweise einem spanischen "Gerundium" vergleichbar) (-shpa/-sh')
 (uv) : im Transkript : unverständliche Textstelle, z.B. durch Nebengeräusche
 X : Füllwort, diffus (Frage einleitend).

Im folgenden Schritt werden die grammatischen Kennzeichnungen in Elemente einer daruntergeschriebenen interlineardeutschen Version überführt. Im Falle eines zu hohen Abstraktionsgrades wird die erste deutsche Interlinearversion noch durch eine zweite (ggf. auch dritte) konkretere Formulierung ergänzt. Nur wenn es notwendig erscheint, erfolgt darüber dann noch eine tentative Umsetzung in deutsche Alltagsrede.

Bendito Dios alabado sea el Señor, Santísimo Sacramento del altar.⁶

Bendito Dios alabado sea el Señor Santísimo Sacramento del altar
Gesegnet Gott gepiresen sei der Herr, Allerheiligstes Sakramento des Altares

buen- bueno

buen- bueno

gut gut

dísal' pundiá⁷, hijaditu.

dísali pundiá hijad- it -u
"gut" Tag Patenkind-liebes-m
guten Vormittag, lieber Patensohn (=hijaditu)

dísali pundiá, mamita. ¿imashina pásashca?, mámita.

dísali pundiá, mamita. ¿ima -shina pasa -shca?, mámita
"gut" Tag mamita. wie?-so verbringen-PtN mámita
guten Vormittag, mamita. wie verbracht? mámita
wie (ist's dir) gegangen? mámita

á mi hijaditu, can ¿imashinalla?, ¿ima?

á mi hijaditu can ¿ima-shina-lla?, ¿ima?
Ij mein Patensohn-lieber, PPe2Sg wie?-so -Lm wie?
o mein lieber-Patensohn, du wie? -nur, wie?
o mein lieber Patensohn, du, wie (geht's dir)denn, wie?

Kuc' allilla puricuni, mámít'.

fluca alli-lla puri -cu -ni , mámita
PPe1Sg gut -Lm gehen-Ct -Ps1Sg mámita
ich gut -(nun ja) gehe-(gerade)-ich mámita
ich, gut geht (es) mir , mámita

ñi-ñi⁸, hijaditu, tupanacungáp', mi hijaditu.

ñi - áhi hijaditu, tupa -nacu -ngapa , mi hijaditu
hum- daher, hijaditu, treffen-einander- -um zu
hum, dann , hijaditu, Treffen-einander-(wieder)-auf's , mein hijaditu

éno nuj' tait'⁹ allillachu?, mámita.

éno fluca (-paj) taititu alli-lla-chu?, mámita
X ppo1Sg (-Po) taititu gut -Lm -In
(nd) mein taititu gut -(bloß)? -In
(nd) meinem taititu gut (-geht-es)?, mámita

állillam', mi hijaditu.

alli-lla -mi , mi hijaditu
gut -Lm -A mein hijaditu
gut -(bloß)-(doch) , mein hijaditu
gut , ja , mein hijaditu

ña mámita es' tupanacungáp', mámita.

ña mámita ese tupa -nacu -ngapa , mámita
schon mámita soweit treffen-einander -um zu
nun , mámita, soweit, Treffen-einander-(wieder)-auf's , mámita

tupanacushun, mi hijadit' chú¹⁰.

tupa -nacu - shun , mi hijaditu chú
treffen-einander- Ft1Pl mein hijaditu, InRt
treffen-einander- werden wir, mein hijaditu, doch sicher?

ratucám', mamit', sí. ratucám', hijaditu.

ratu -cama, mámita, sí; ratu -cama, hijaditu
Weile-bis ja; Weile-bis
bald -bis , mámita, ja; bald -bis , hijaditu
bis bald , mámita, ja; bis bald , hijaditu

Disal' tard', hermana, zimashin' hermanu¹¹?
 /disal' tarde.

disali tarde hermana, zima-shina
 "gut" Nachmittag, "Schwester", wie? -so
 guten Nachmittag, hermana, wie (geht's dem) hermanu?
 hermanu?
 "Bruder"
 jenem hermanu?

allillam' ese uno

alli-lla -mi
 gut -Lm -A
 gut -(bloß) - (doch)
 gut (geht's)

muy bueno. taita Juan, éste, zimashinalla?

muy bueno; taita Juan, éste, zima-shina-lla
 sehr gut ; taita Juan, dieser, wie? - so -Lm
 diesem wie (geht es denn)?

allillam. allillashinami.

alli-lla alli-lla - shina - mi
 gut -Lm gut - so wie - A
 gut -(nun ja) -(so wie) -(ja)
 gut also

a-ári, taita¹², allilla, en cambio allilla esecari.

a-ári, taita, allilla, en cambio allilla
 .áa "hingegen"
 j-ja , taita, gut , doch , gut (geht's) jenem

allilla puricun, znu mandy?', púrish' tam' puri ricurin.¹³

alli-lla	puri-cu -n	znu	manachu?,
gehen-Ct	-Ps3SG	(nicht)	InN
gehen-(gerade)-er		(nicht)	nicht?
gut	geht (es)	ihm ,	nicht wahr?
,			
puri -shpa tam(-bién)	puri	ricu -ri	-n
gehen-Sv auch	gehen(d)	sehen-RF	-Ps3SG
Gehen-beim auch	gehen(als ob)	scheint -er	scheint (es) ihm
gehen-wenn auch	(gut zu) gehen		

mana, man' ri-...., disal' pundya.

mana, mana ri-, disali pundya
 Ng Ng gehen- "gut" Tag
 nein, nicht geh-(er) guten Vormittag

vai, mámita, nu-, rátucam', manita.

vai , mamita, nu- , ratu -cama, mamita
 ("geh!") PPe1SG Weile-bis
 ja denn!, mamita, ich- , bald -bis , mamita

Disal' tarde, taititu. Disal' tarde, zimashinalla?

disali tarde zima-shina-lla?
 "gut" Nachmittag wie? -so -Lm
 guten Nachmittag wie (geht's)?

puricunch' allilla.

puri -cu -nchi alli-lla
 gehen-Ct -Ps1Pl gut -Lm
 gehen-(gerade)-wir gut
 geht-es-(derzeit)-uns gut
 es geht uns

zimashinalla?

alli-lla, taititu
 gut -Lm , taititu

allilla ūucanchi puricunchi es', taitit'. allilla, taititu.
alli-lla ūuc-a-nchi puri -cu -nchi ese', taititu;
gut -Lm PPe1-1Pl gehen-Ct -Ps1Pl soweit',
gut -(nur/halt/bloß) wir soweit
gut uns soweit (es) soweit, taititu

ɛmámit' allillachu? es' puricun. maican jaicalla?
ɛmamita alli-lla-chu? ese puri -cu -n -n
gut -Lm -In sowei gehen -Ct -Ps3SG -maican jaica-lla?
mamita gut ? sowei geht -(gerade)-sie
(der) mamita (geht es) gut? sowei läuft (herum) -sie
soweit (einigermaßen gut) geht es ihr

ñui' taititu ¹⁴ māmita, ūucalla tam', taititu, taititu, ūucánchippaj cunan cūr (u) pus chai junto,
ñui', taita.

ūucá (-paj) taititu, mamita, ūucá -lla tam(biēn), taititu, ūucá-nchi-paj
PPe1SG (-Po) taititu, mamita, ūucá auch , taititu, taititu, unser
mein

cunan cūr (u) pus chai junto , ūucá (-paj) taita

heutig/jetzig/diesjährig Corpus (Christi) dort zusammen PPO1SG (-Po)

diesjährig Fronleichnamsfest dort gemeinsam, mein taita

Diussulupague, taititu. shamusha, ha d' d'cir. Diussulupague. ɛjaiaca shamusha?

Dius-su-lu-pague (von C: Diós se lo pague)' taititu

Vielmals Dank!

shamu -sha , ha de decir; ɛjaiaca shamu -sha?
kommen -Ft1SG wann? kommen-Ft1SG
"kommen werde ich", müssen-Sie sagen; wann? kommen werde ich?
kommen soll ich?

mas mal, Miércoles ama shamurca. 15

mas mal Miércoles ama shamu -rca -i
aber schlecht, Mittwoch ImN kommen-Auh -Im2SG
Mittwoch nicht kommen-bitte-Sie!

Piesta pündyami.

piesta Pundiä -mi viéjo túcush' 16 . bailangapa.

toditos -cari, ni -ni na -shpa
alle(-insgesamt)-FE sagen-Ps1SG schon werden -ngapa
alle-zusammen sage -ich bereits -V_S
(am) fiesta-Tag, ja als-"Alter" verkleiden-sich

todit'scar', nini na shamushun báilangap'.

vai , taita, Diussulupague, tait', cayacám'; os sigo, taita.
(s.o.) (s.o.) , taita, Diussulupague , taita, caya -cama; os sigo , taita
nun denn, taita, vielmais Dank!, taita, bis morgen ; Ihnen folge-ich, taita

cayacám'. más cayacám', tait't'.

caya -cama más caya -cama, taititu
morgen-bis mehr morgen-bis
bis morgen spätestens bis morgen , taititu

son viejos son.

son viejos son
sind-sie alte (Leute) sind-sie

2 Weitere Daten zur Begrüßung im Quichua von Saraguro

In den folgenden beiden Abschnitten dieses Kapitels werden weitere Gruß- und Wohlbefindensformeln im QS aufgeführt und analytisch-interlinear übersetzt; hierfür kommen nur Daten in Betracht, die nicht bereits in den Begrüßungen der drei Szenen (Filmtex-Texte) vorgekommen sind. Sämtliche dieser Daten entstammen – in unterschiedlicher Häufigkeit – eigenen Sprachaufnahmen, Informantenbefragungen und Beobachtungen, sind in den meisten Fällen mehrfach oder vielfach belegt¹⁸. Aus Raumgründen kann die Darstellung hier nur eine vereinfachende und summarische sein, strikt beschränkt auf Gruß- und Wohlbefindensformeln. Nicht berücksichtigen können wir demnach hier Erkundungen nach Wegziel oder Herkunft, Bitten und Verabschiedungen¹⁹ im Q (unter Einschluß von Übergangs- und Interferenzerscheinungen zwischen Q und C); diese, in sich stärker differenziert als die Begrüßungen, sollen in späteren Arbeiten eingehenderer Betrachtung unterzogen werden.

2.1 Einleitung zu Begrüßungen vor dem Hause anderer im Quichua

Den in Teil 1 beschriebenen Einleitungen zu Begrüßungen unter *indígenas*, von denen sich einer dem Hause eines anderen nähert, um diesen dort aufzusuchen (verbal im C - Besucher: "¿vendré?" (als einzelner), "¿vendremos?" (als einer von mehreren Besuchern), oder "¿se puede?" - darf ich kommen?/dürfen wir kommen?/ darf man ...? entspricht - verbal - im Q als häufigste Form:

¿alavimu? / ¿alavemo? (Vermutlich entstanden aus einem Spruch
¡alabemos al Señor! oder ¡alabemos a Jesucristo! = Lasset uns loben den Herrn / Jesus Christus! - im C)

Der Hausherr (oder dessen Frau, vielleicht auch eine andere im Hause sich aufhaltende Person) wird antworten:

¡shamui!, ¡yaicuilla!
¡shamu- i! ¡yaicu - i -lla!
kommen-Im2Sg eintreten-Im2Sg -Lm
Komm, tritt ein! / Kommen Sie doch nur herein!

Oder:

¡shamuichilla!
¡shamu- ichi -lla!
kommen-Im2Pl -Lm
Kommt nur!

¡shamunguilla!
¡shamu- ngui -lla!
kommen-ImFt2Sg -Lm
Kommt nur! / Du kannst ruhig kommen! / Kommen Sie nur! / Sie können ruhig kommen!

¡shamunguichilla!
¡shamu- nguichi -lla!
kommen-ImFt2Pl -Lm
Kommt nur! / Ihr könnt ruhig kommen!

Oder:

¡yaicuilla!
(siehe oben)
Tritt nur ein! / Komm nur herein!

Manche *indígenas* (Hausherren) pflegen eine eher gemeinschaftsstiftende Form, vielfach wohl, nachdem sie zuvor aus der Tür getreten sind:

¡yaicushun!
¡yaicu - shun!
eintreten-ImFt1Pl
Treten wir ein! / Laß' uns eintreten!

Der Besucher mag nun (in der Regel vor dem oder beim Eintreten) sagen:

ñami chayaricuni, Diussulupaque.
ñá-mi chaya -ri -cu- ni , Dius-su-lu-pague
schon-A ankommen-Rf -Ct-Ps 1Sg (von C: Dios-se-lo-pague
= Gott-Ihnen-es-vergelte!)
Ich komme schon an / ich bin schon da, vielen Dank!
oder auch nur
"Diussulupaque", verbunden mit einer Anrede.

2.2 Zu Gruß- und Wohlbefindensformeln im Quichua von Saraguro

Die im weiteren aufgeführten Grußformeln, Anreden und Wohlbefindensformeln folgen (im Q wie im C) derselben elaborierten Etikette unter *indígenas*, die - für die flüchtige Begegnung unterwegs oder im zentralen Marktort oder kirchlichen Zentrum - im Kapitel 1.3 des Teils 2 skizziert worden ist. Das "bendito" - von dem es eine Q-Version nicht (oder nicht mehr) gibt - wird dabei grundsätzlich als komplette Formel im C in eine sonst gänzlich im Q gehaltene Begrüßung inkorporiert, doch wird diese rituelle Gebetsformel als Einleitung einer Begrüßung im Q nur im Falle ganz bestimmter statusmäßiger Beziehungen zwischen den Beteiligten von einem derselben geübt (siehe Teil 2, 1.3), zudem variieren Vorkommen und Elaboriertheit (vollständige oder abgekürzte Version) auch nach "konservativeren" und "modernen" Streusiedlungen wie Individuen.

Die typische Begrüßung im QS baut sich, der C-Version entsprechend, in Gruß und Gegengruß zunächst auf aus (1) der Grußformel, (2) (fast immer) einer Anrede und (3) manchmal (seltener, fakultativ) dem Eigennamen (Vornamen) des Begrüßten nicht selten in einer Koseform, die hauptsächlich durch das affektive Diminutiv gebildet wird). Der Gegengruß entspricht in Grußformel und Anrede meist weitestgehend dem Gruß (soweit nicht einander komplementäre Anredebezeichnungen ins Spiel kommen). Dem Gruß oder Gegengruß folgen meistens noch Wohlbefindensformeln, durch die die Begrüßung ihre Abrundung erhält. Sie werden zunächst als Frage gestellt, dann im allgemeinen affirmativ oder positiv bis neutral beantwortet, worauf sich meistens dasselbe oder Ähnliches in umgekehrter Richtung wiederholt. Es gibt jedoch auch gelegentlich Abweichungen von diesem Grundmuster (siehe hierzu die Sequenz-Analysen im Teil 4, Kap. 5).

Die durch den stark ritualisierten Charakter der Begrüßung gegebene Erwartbarkeit mag begünstigen, daß nach anfänglichem Alternieren der Rede nicht selten eine bereits teilweise simultane Artikulation von Elementen der Begrüßung (oder ihr fol-

gender Manifestationsbereiche ritualisierter Kommunikation) eintritt, gelegentlich sogar in der Weise, daß die sequentielle Ordnung der Abfolge der Kommunikationshandlung durchbrochen wird (man vergleiche das Gespräch Nr. 11 im Kapitel 1 dieses Beitrages; eine ausführlichere Diskussion dieser Fragen findet sich in Teil 4, Kapitel 5).

Die Grußformel (die nur wörtlich genommen einem Wunsch entspricht) besteht fast immer aus einem speziellen ritualisierten Wort für "gut" und einer von drei Tageszeitbezeichnungen, die den C-Bezeichnungen "día", "tarde" und "noche" entsprechen, so daß diese Formeln ein Abbild der C-Formeln "buenos días", "buenas tardes", "buenas noches" sind; die antiquierte ländliche Variante "buen día" zeigt eine noch engere Entsprechung. Im QS:

pundaya	=	Tag (hier: Morgen und Vormittag bis zum Mittag)
tarde	=	Nachmittag (ab Mittag bis zur Abenddämmerung)
tuta	=	Nacht (ab Dunkelwerden)

Das Q-Wort "chishi"/"chizhi" (Nachmittag) hat dem aus dem C stammenden "tarde" bereits in der allgemeinen Alltagsrede weit hin weichen müssen. Aus ritualisierter Kommunikation ist es völlig verbannt.

"Dísali" bzw. "dísal'" ist ein Wort rein ritualisierter Funktion, das nur im Kontext der Grußformeln auftaucht. Seine Herkunft ist nicht belegbar (bisher), doch scheint eine Entstehung aus einer finiten Form von C: "decir" und Q: "alli" ("gut") (also: "sage gute/n ...") in bereits länger zurückliegender Zeit möglich und denkbar. Mit verschiedenen Abschleifungen und Varianten (von denen einige den Bewohnern bestimmter barrios oder Teile der Region zugeschrieben werden), ergeben sich nach paradigmatischen Klassen folgende Möglichkeiten:

dísali	pundýa	tarde	/	tard'	tuta
dísal'	"	"	"	"	"
'sal'	"	"	"	"	"
'sali	"	"	"	"	"
'li ²¹	"	"	"	"	"
	púndýa ²²				

guten/ gute (Vormit-) Tag / Nachmittag/ Nacht

In Übereinstimmung mit dem jeweiligen Verwandtschaftsverhältnis oder in Analogie sonstiger Sozialbeziehungen unter *indígenas* zu diesem (vgl. Teil 2 dieses Bandes) wird die Anrede aus Begriffen der Verwandtschaft und des *compadrinazgo* gebildet. Dabei ergeben sich erstaunliche Wahlmöglichkeiten zwischen alternativen Bezeichnungen und deren Nuancierungen, so daß in dieses verfestigte, normative Muster ritualisierter Kommunikation ein intentionales Element einfließen kann, in welchem Stimmung und vor allem jeweilige persönliche Beziehungen ihren Ausdruck finden können. Neben einigen (angeblich) subregionalen Präferenzen sind hier also situative Momente als mitkonstitutive zu unterstellen, exakte Daten über situationsspezifische Verteilungen alternativer Bezeichnungen in der Anrede aber kaum auf dem Wege über Befragungen zu erhalten. In der Mehrzahl der Fälle erfolgt - wie auch beobachtet werden kann - die Anrede in der Begrüßung in Verbindung mit dem affektiven Diminutiv (der in der in Saraguro geläufigen Form ursprünglich aus dem C stammt): -*itu* für männliche Personen, -*ita* für weibliche, oder der reduzierten Kolloquialform (R) -*it'*, in jedem Falle an die Wort-Wurzel der Anredebezeichnung angefügt, unter Tilgung des letzten Vokals derselben (soweit diese, wie fast immer, vokalisch auslautet). Als Beispiel mag dienen:

taita + -itu taititu / táitit' (R) = "Väterchen",
"lieber Vater".

Hiermit ist eine der respektvollsten und zugleich mit am weitesten reichenden Anredebezeichnungen unter *indígenas* genannt - die andere ist ihr weibliches Pendant: *mamita* / *mámit'* (R) = "Mütterchen", "liebe Mutter". Beide sind in gleicher Wei-

se im Q wie im C der Region verankert. Immerhin ist "taita" seiner Herkunft nach ein altes hispanisches Wort für "Vater"²³, das sich aber im Laufe der Zeit überall im Andenraum fest ins Q eingefügt hat, "mama" hingegen ist auch ein altes Q-Wort.

Seltener, aber durchaus nicht unüblich, ist die Anrede in Form einer Anredebezeichnung nach dargelegtem Muster, aber ohne DAF, dafür unter Hinzufügung des Vornamens der angeredeten Person (dieser allein kann dann gegebenenfalls das DAF tragen). Als Beispiele können dienen:

Dísal' tarde, mama Ashuquita = Guten Nachmittag, mama
Asuncioncita/
liebe mama Asunciona.

Dísal' pundýa, hermana Angela = Guten Tag, "Schwester" Angela²⁴.

Vor einer Anredebezeichnung mit DAf tritt nicht ganz selten das Possessivpronomen der ersten Person (Singular) im Q: "ñuca", auch "ñuc'"/"ñuj'" "ñug'"/"ñu'" (alles R). Hierdurch wird ein höherer Grad der Verbundenheit bzw. Intimität zum Ausdruck gebracht (zumindest vorgegeben). Anstelle dieses Possessivpronomens im Q tritt mitunter das entsprechende aus dem C: "mi". "ñuca"/"ñuc'" ist allerdings zugleich Personalpronomen der ersten Person (im Singular).

Im folgenden werden einige Anredebezeichnungen aufgeführt und nach Klassen von Personen, die auf diese Weise begrüßt werden können (zum Teil auch nach den möglichen Sprechern) spezifiziert, soweit diese Anreden nicht bereits im Teil 2 genannt worden sind. Leider bleibt hier kein Raum, alle der wichtigsten Anredebezeichnungen im Q einmal zusammenzustellen, die in einer Begrüßung vorkommen können. Der Verfasser wird daher an anderer Stelle diese Anredeformen im Rahmen von Verwandtschafts-, *compadrinazgo*- und anderen sozialen Referenz- und Anredebezeichnungen beschreiben und analysieren. Indessen soll hier noch einmal auf ein entscheidendes Strukturmoment der hier einschlägigen Anredeformen hingewiesen werden, das im Teil 2

dieses Bandes überzeugend herausgearbeitet und dokumentiert worden ist: Anredebegriffe der Verwandtschaft²⁵ und - von ihr abgeleitet - des *compadrinazo* stellen das Grundmuster für den analogen Aufbau fast aller übrigen Anredebezeichnungen dar - im Q wie im C.

Im QS und im C der Region identisch oder einander weitestgehend entsprechend sind Regeln für die Wahl der häufigsten Anreden, wie "taititu" / "mamita" (und die von diesen abgeleiteten oder ihnen analogen²⁶ Anredeformen), "hermanitu" / "hermanita"²⁷, die Anreden im Patenschaft-Gevatternschaft-Verhältnis und die der Statusbeziehungen im cargo-System. Zur detaillierten Beschreibung typischer Situationen des Auftretens in Grüßungen bezüglich dieser Anredebezeichnungen (und spezifischer, sie begleitender kommunikativer Handlungen) wird auf Teil 2 dieses Bandes verwiesen. Auf die dort gegebene Deskription ist die folgende des Verfassers als Ergänzung zu beziehen.

Die folgenden Anredebezeichnungen sind sämtlich im weiteren Bereich der Verwandtschaft anzusiedeln:

ñanitu / ñanít' (R), turizitu²⁸, huauquizitu
Bruder (Anrede vor allem eines noch unverheirateten Bruders durch seine Geschwister); Vetter ersten Grades (beifreundschaftlichem Verhältnis mögliche Anrede); Schwager (gelegentlich übliche Anrede bei freundschaftlich-brüderlichem Verhältnis) letztere zwei Fälle nur für "ñanitu" belegt)

ñanita, panizita²⁹
Schwester (Anrede vor allem einer noch unverheirateten Schwester durch ihre Geschwister); Cousine ersten Grades und Schwägerin (Bedingung wie bei "ñanitu", nur für "ñanita" belegt)

ñuj' cholitu (m); ñuj' chinita (f) -
(etwa: "mein (lieber) kleiner Bursche"; "mein (liebes) kleines Mädchen"); liebevolle Anrede von Kindern durch ihre Eltern oder Großeltern (im C: "mi cholito"; "mi chinita"), auch scherhaft³⁰

taititu gandi / taita gandi; mamita gandi / mama gandi³¹
Großvater; Großmutter

tiitu / tiít' (R) / tiuzitu³² (m);
tiita / tiít' (R) / tiuzita (f)

Onkel/Tante (Geschwister des Vaters wie der Mutter); sehr häufige Anrede zwischen verheirateten Geschistern sowie verheirateten Vettern und Cousins ersten Grades; Anrede auch der Ehepartner von Onkeln, Tanten sowie verheirateten Geschwistern, Vettern und Cousins

sobrinitu (m); sobrinita (f)

Neffe; Nichte (mögliche Anrede anstelle von "hijitu/a")

mashita (m); cuñadita (f) 33

Schwager; Schwägerin (mögliche Anrede anstelle von "ñañitu/a" oder auch "tiitu/a") (DAF der definitorischen Verwandtschaftsbezeichnung)

cusita / cusít' (R) (m); huarmizita (f)

Ehemann; Ehefrau (mögliche Anrede unter Eheleuten, etwa: "lieber Mann!", "liebe Frau!")

In "informellerer" Anrede werden der Ehepartner oder die eigenen Kinder häufig auch nur mit dem Vornamen oder dem Vornamen im DAF angeredet (begrüßt). Dasselbe ist auch zwischen vielen befreundeten oder gut miteinander bekannten Männern Brauch. Hieran und an den aufgeführten Anredeformen zeigt sich, daß der eher normative Charakter von Begrüßungsregeln, der sich in Angaben von Informanten niederschlägt, durch die mögliche Wahl zwischen alternativen Anredebezeichnungen (die in ihrer womöglich situativen Bezogenheit eher als Abbild der alltagskommunikativen Realität dienen können) eine gewisse Relativierung erfährt.

Die *Wohlbefindensformeln* sind, obwohl wesentlicher ritualisierter Bestandteil der Begrüßung, weniger stark standardisiert als Gruß und Gegengruß. Deshalb und aus Raumgründen kann hier nicht auf sämtliche der uns bekannt gewordenen Formeln und ihrer Varianten eingegangen werden. Ein Teil der gängigsten, geläufigsten und häufigsten Formeln findet sich bereits in den drei gestellten Szenen (Gesprächen); einige weitere, die Aufnahmen, Befragungen und Beobachtungen des Verfassers dieses Teils entstammen, werden im folgenden aufgeführt.

Der fragenden Wohlbefindensformel geht mitunter, seltener beim zuerst Fragenden, häufiger beim anschließend Fragenden (nach dessen Antwort auf des ersteren Frage), das Personalpronomen der zweiten Person - "can" im Singular, "cancuna" bzw. "cánunc'" (R) im Plural - voraus. Da die Differenzierung des C in "vos"/"tú" ("Du") und "usted" ("Sie") im Q keine Entsprechung findet ("can" muß für beide Fälle stehen), werden Höflichkeit, Respekt oder Zuneigung in aller Regel nicht in Verbindung mit dem Personalpronomen ausgedrückt³⁴, sondern meist mit einer Anredebezeichnung (wie oben dargestellt), die vor oder nach Frage oder Antwort der Wohlbefindensformel eingeschoben werden kann. Das Limitativsuffix ("-lla") in Frage oder Antwort ("nur", "bloß", oft auch unübersetbar) kann ebenfalls Höflichkeit konnotativ zum Ausdruck bringen. Das Personalpronomen³⁵ kann etwa in folgenden Formeln auftreten:

i can, ɿimashin' carcangui?

i can, ɿima-shina	ca -rca-ngui?
und du , wie?-so	sein-Pt -2Sg
und du , wie?	warst -du
und du , wie	(ist es) dir gegangen?

ɿanc' /canca allillachu?

ɿan-ca	alli-lla-chu?
du -F	gut -Lm -In
du	gut ?
dir (geht's)	gut?

cancunaca, ɿallillách' canguichi?

/cancúnac'
/cancúná'
/cancunaqui

can-cuna-ca,	ɿalli-lla-chu	ca -nguichi?
2 -Pln -F	(s.o.)	sein-Ps2Pl
ihr	gut	?
euch	gut	geht es?

Bei der ritualisierten Frage nach dem Befinden tritt insgesamt als häufigere Formelklasse eine Wie-Frage auf:

ɿimashinalla cangui?

ɿima-shina-lla	ca	-ngui?
wie?-so	-Lm	sein -Ps2Sg
wie?	bist	-du
wie	geht (es)	-dir?

ɿimashinallataj?
/ɿimashinallata'?
/ɿimashinállat'?

ɿima	-shina-lla	-taj?
wie?	-so	-Lm -EK
wie?		-(nur)-(dann)
wie (geht es)		denn nun?

ɿimashinállat' carcanguichi?

ɿima-shina-lla-taj	ca	-rca-nguichi? ³⁶
(s.o.)	sein-Pt	-2Pl
	wart	-ihr
	gegangen-euch	(ist-es)
wie	(ist es)	euch gegangen?

Häufige typische Antworten hierauf sind (neben den in den drei Gesprächen - Rollenspielszenen - vorkommenden):

allillami canchi /carcanchi.

/allillam'
/állillam'

alli-lla	-mi	ca	-nchi /ca -rca-nchi
gut -Lm	-A	sein	-Ps1Pl /sein-Pt -1Pl
gut -(bloß)-(ja)		sind	-wir /waren -wir
gut		geht (es) uns	/(ist es) uns gegangen

ñucanchi allillam' canacunchi.

ñuca-nchi	alli-lla-mi	ca -nacu	-nchi
PPe1-1Pl	(s.o.)	sein-untereinander-Ps1Pl	
uns	allen	geht's gut	

Wenn - nach einem Rollenwechsel in der Begrüßung - die vorhergehende Wohlbefindensformel als Antwort mit einer solchen als Frage gekoppelt war, kann diese zweite Antwort lauten:

ñucapish allilla cani.

ñuca -pish	alli-lla	ca -ni
PPe1Sg-auch	(s.o.)	sein-Ps1Sg
ich	-auch gut	bin -ich
mir	ausch gut	geht es

ñucanchipish allillam' canchi.

ñuca-nchi-pish	alli-lla-mi	ca -nchi
PPe1-1Pl -auch	(s.o.)	sein-Ps1Pl
uns	ausch gut	geht es

Wenn die fragende Wohlbefindensformel auf eine Ja-Nein-Antwort ausgerichtet ist, kann sie lauten:

¿allillachu cangui?

¿alli-lla-chu ca-ngui?
(s.o.) (s.o.)
gut ? bist-du
gut (geht es) dir?

¿allillachu pasarcangui?

¿alli-lla-chu pasa -rca -ngui?
(s.o.) verbringen-Pt -Ps2Sg
gut ? gegangen (ist es)-dir

¿allillachu puricungui?

¿alli-lla-chu puri -cu-ngui?
(s.o.) gehen -Ct-Ps2Sg
gut ? geht (es) -dir

Mögliche Antworten hierauf sind:

ari, allimi cani.

ari, alli-mi ca-ni
ja , gut -A (s.o.)
ja , gut (geht es) mir

ari, allillam' ñucanchi

ari, alli-lla-mi ñuca-nchi
ja , (s.o.) (s.o.)
ja , gut (geht es) uns

(etc.)

Neben dem Austausch gesprächspartnerbezogener Wohlbefindensformeln in Frage und Antwort gilt es als besonders höflich oder freundschaftlich, nach dem Befinden naher Angehöriger (Eltern, Ehepartner, Geschwister) sowie der Patenkinder, des *compadre* oder der *comadre* (mit denen man über den Begrüßten verbunden ist) zu fragen:

taita Miguel, cáicar', ¿imashinalla?

taita Miguel, cai -cari, ¿ima-shina-lla?
dieser-FE (s.o.)
diesem wie -(denn)?
taita Miguel, wie geht es dem denn?

¿ñug' hijadit' allillachu?

¿ñuca (-paj) hijaditu alli-lla-chu?
PPo1Sg(-Po) Patenkind-m (s.o.)
meinem Patensohn gut ? (geht es)
geht es meinem Patensohn gut?

ñuj' taitituca, ¿imashinallataj?³⁷

ñuca(-paj) taititu-ca, ¿ima-shina-lla-taj?
(s.o.) F (s.o.)
"mein" taititu , wie -denn?
"meinem" taititu wie (geht es) denn?

¿cáncun' mámit' allillachu?

¿can-cuna-paj mamita alli-lla-chu?
2 -Pln -Po (s.o.)
euere mamita, gut?
euerer mamita (geht es) gut?

i can taititucá, ¿allillách' can?

i can taititu-cá, ¿alli-lla-chu ca -n
und PPo2Sg FK (s.o.) sein-Ps3Sg
und dein taititu-aber, gut ? ist -er
deinem taititu aber, gut geht es ihm?

Als mögliche Antworten sind dann zu erwarten:

paipish allillami.

pai -pish alli-lla-mi
PPe3Sg-auch gut -Lm -A
er/sie-auch gut -ja
ihm/ihr auch gut , ja (geht es)
ihm/ihr geht es auch gut, ja

ari, paipish allillam' puricun.

ari, pai -pish alli-lla-mi puri -cu-n
ja , (s.o.) (s.o.) gehen-Ct-Ps3Sg
ja , er/sie -auch gut -ja (s.o.)
ja , ihm/ihr-auch gut -ja geht es
ja , ihm/ihr geht es auch gut

3 Aspekte des sprachlich-sozialen Hintergrundes ritualisierter Kommunikation im Quichua von Saraguro

Als entscheidende Faktoren für das Auftreten von Formeln im Q - als verbaler Komponente ritualisierter Kommunikation - sind unter anderem anzusehen:

- (1) die räumliche, ethnische-soziale und altersmäßige daneben auch geschlechtsbezogene Verteilung von Q und C,
- (2) die zu (1) führende historische Entwicklung,
- (3) Übergangerscheinungen und Interferenzen zwischen Q und C,
- (4) situationsbezogener Sprachenwechsel ("code switching"),
- (5) makro-soziale, regionalgesellschaftliche und familienbezogen-ökonomische Faktoren im Gefüge der interethnischen Beziehungen (die im *indígena*-Milieu wirksam sind),
- (6) sprachenbezogene Werte, Normen und Einstellungen im Rahmen einer partiellen Diglossie (in Verbindung mit einem teilweise - und insgesamt gesehen - instabilen Bilingualismus),
- (7) dynamische externe Faktoren (z.B. Massenmedien, Markt, kirchliche Institutionen, Rechtsprechung, Primar- und Sekundarschulerziehung, etc.), die beitragend zum Aufgeben (oder festhaltenden "Bewahren") des Q motivieren.

In den nachfolgenden drei Abschnitten dieses Kapitels können nur einige grundlegende Gesichtspunkte bezüglich dieser komplexen Prozesse angedeutet werden.

3.1 Zur Verbreitung, sozialen Verteilung und sprachgeschichtlichen Herausbildung des Quichua von Saraguro

Der Dialekt des Q, von dem im folgenden die Rede ist, wird innerhalb unserer Untersuchungsregion (im Norden der Provinz Loja) hauptsächlich im zentralen Osten, im Zentrum und im Süden derselben gesprochen, wobei er im westlichen Teil ihres Zentrums bereits schwächer verankert ist. 1973/74 sprachen von den als *indígenas* geltenden, zugleich sich selbst als *indígenas* betrachtenden Menschen in unserer Untersuchungsregion (einschließlich der *Parroquia Jimbilla* im *Cantón Loja*) der weitaus größte Teil das regionale Spanische - bis auf etwa fünf Prozent, die fast nur Q, jedoch kaum oder nur sehr begrenzt und "fehlerhaft" C sprachen. Etwas weniger als zwei Drittel der *indígenas* sind zweisprachig, d.h. sie sprechen das regionale Spanische und zusätzlich - in unterschiedlichem Grade und unterschiedlicher Häufigkeit - Q. Vom restlichen Drittel, das nur

noch das regionale Spanische spricht, versteht die Mehrheit zumindest ein wenig Q. Da es keine brauchbaren statistischen Daten über Sprachenverteilung oder ethnische Zugehörigkeit in neuerer Zeit gab bzw. gibt, können auch keine zuverlässigen Schätzungen über Zahlen bilinguer und mehr oder weniger monolinguer Q-Sprecher vorgenommen werden. In der Mehrzahl der Wohnorte (Streusiedlungen) dominiert das ländliche, regionale Spanische (*Castellano*, C). Dies schließt nicht aus, daß in einzelnen Familien bzw. Haushaltungen auch das Q vorherrschen kann. Da wir keinen entsprechenden Zensus durchführen, in einer so ausgedehnten Region nicht jedes Haus (= Grundgesamtheit) auf die Sprachenverteilung hin untersuchen konnten, beziehen sich unsere Erhebungsdaten nur auf die Ebene des Ortes, der Streusiedlung (*barrio rural*) als unterster Einheit. Die vorläufigen Befunde erlaubten dem Verfasser des vorliegenden Beitrags, den von *indígenas* bewohnten Teil der Region in folgende erste, grobe sprachsoziologische Merkmalsklassen einzuteilen:

- (1) Orte, in denen unter den Ansässigen hauptsächlich noch Q und nur wenig C gesprochen wird, C nur von einer begrenzten Zahl jüngerer Leute und nur sehr wenigen älteren Leuten gut beherrscht wird; es handelt sich hierbei um die soziokulturell "konservativeren" *barrios* *Öñacapa* und *Jera* (*parroquia Saraguro*);
- (2) Orte, in denen sowohl Q als auch C gesprochen wird, im Alltagsleben in der Mehrzahl der Häuser das Q noch leicht überwiegt, von der Mehrzahl der jüngeren Leute aber untereinander meistens C gesprochen wird; bisher belegt: die *barrios* *Tambopamba* und *Tuncarta* (*parroquia Saraguro*);
- (3) Orte, in denen "durcheinander" ("entreverado") C und Q gesprochen wird, es also C-sprachige und eher Q-sprachige Haushalte gibt, wobei die Mehrheitsverhältnisse nicht eindeutig zu klären sind, man jedoch in den meisten Fällen von einem Überwiegen C-sprachiger Haushalte ausgehen kann; hier sind eine Reihe von Streusiedlungen in der *parroquia San Lucas* sowie das *barrio Gañil* in der *parroquia Celén* zu nennen;

- (4) Orte (a), in denen nur C gesprochen, Q kaum noch (oder nur sehr eingeschränkt) verstanden wird, und Orte (b), in denen das C durchweg vorherrscht, aber daneben in zweiter Linie auch noch Q gesprochen wird (in unterschiedlichem Grade und verschiedener Ausprägung) - eine deutliche, sichere Grenze zwischen "(a)" und "(b)" läßt sich aufgrund der verfügbaren Daten über die Vielzahl von Streusiedlungen und Ortschaften nicht ziehen: in die Klassen (4) (a) und (b) fällt die große Zahl aller übrigen Streusiedlungen und Ortschaften, in denen *indígenas* leben.

In einigen Streusiedlungen wurden jeweils einige der letzten Sprecher des Q angetroffen bzw. alte Personen, die noch ein wenig Q beherrschen, es aber seit vielen Jahren praktisch nicht mehr gebrauchen. In verschiedenen Teilen der Region verstehen viele jüngere und junge Leute noch einigermaßen bis ein wenig Q (oder zumindest noch eine größere Anzahl von Wörtern, können es aber nicht mehr sprechen (zum Teil aufgrund von Hemmungen - wohl auch verinnerlichtem Gefühl der "Minderwertigkeit" des Q). In den äußereren westlichen Teilen des Wohngebietes der *indígenas* (in den *parroquias* Celén und Selva Alegre) ist dieser Prozeß des Aufgebens und Verlustes des Q am weitesten fortgeschritten. Überhaupt ist das Q von Westen, Norden und Süden her progressiv im Abnehmen begriffen, während es zu den südwestlichen, nordwestlichen und nordöstlichen Außenrändern der gesamten Untersuchungsregion hin in der Vergangenheit bereits von außen her fortschreitend erloschen ist. Von diesem hier zu skizzierenden Q läßt sich demnach folgendes sagen: Der Q-Dialekt des Nordens der Provinz Loja, also im wesentlichen im Bereich unseres Untersuchungsgebietes, in der Region Saraguro - San Lucas, ist von seinem "ursprünglichen" Verbreitungsgebiet, das womöglich den nahezu gesamten Norden der heutigen Provinz Loja, das Gebiet um Zaruma und Portovelo in der heutigen Provinz El Oro und vielleicht auch Teile des Südrandes der heutigen Provinz Azuay umfaßte, bis heute zusammengeschrumpft auf den südöstlichen Teil des Cantón Saraguro und einen begrenzten Sektor des nordöstlichen Saums des Cantón Loja. Seit vermutlich über siebzig Jahren dehnt sich sein Verbreitungsgebiet indessen punktuell

nach Osten aus, bedingt durch die agrarische undviehzüchterische Kolonisation von *indígenas* bestimmter Streusiedlungen in angrenzenden tiefergelegenen und wärmeren Gebieten der Provinz Zamora-Chinchipe. Andere punktuelle Expansionsinseln in jüngerer, aber bereits zurückliegender Zeit durch parzellenüberlassende, zur Abwanderung veranlassende abhängige Landarbeit und Arbeitsmigration (z.B. Goldminen) in den Provinzen Loja und El Oro sind inzwischen verschwunden - endgültig durch den Wechsel von der Zugehörigkeit zur ethnisch-sozialen Kategorie des *indígena* zu der des ländlichen "Weißen" (*mestizo*, *chazo*, *blanco del campo*). Innerhalb unseres Untersuchungsgebietes hat in jüngerer Zeit das zunehmende bis vollständige Aufgeben des Q lange vor diesem (von Westen nach Osten sowie vom Südwesten und Nordwesten her graduell fortgeschrittenen) Abschluß ethnisch-sozialen Wandels eingesetzt. Somit ist ethnisch-soziale Identität als *indígena* nicht länger mit dem Festhalten an der angestammten, überkommenen nichthispanischen Sprache verbunden; letzteres zeichnet allenfalls die "konservativeren" Bewohner bestimmter Streusiedlungen aus.

Intradialektale Varianten, die in erster Linie paralinguistische Phänomene und morphologische wie syntaktische Interferenzen mit dem regionalen Spanischen, in geringerem Maße Lexik und einige phonologisch-phonetische Merkmale betreffen, stellen keinen Hinderungsgrund dafür dar, den Dialekt der Region Saraguro - San Lucas im Vergleich mit anderen Dialekten des Q als einen weitestgehend einheitlichen Regionaldialekt zu behandeln. Die Eigenbezeichnung dieser Sprachvarietät durch ihre Sprecher lautet zumeist "*inga*", was sie als eine in zurückliegender Zeit übernommene kennzeichnet, mag doch auch ihr heutiges Erscheinungsbild sprachgeschichtlich (1) (möglicherweise) durch eine vorinkaische Varietät des Quichua als Verkehrssprache, (2) durch die Sprachenpolitik der Inka im Gefolge ihrer politischen Expansion, (3) durch die koloniale Verbreitung des Q als Missionssprache ("*lengua general o del inga*") (allgemeine Sprache oder die des Inka) durch die Funktionäre spanisch-katholischer Glaubensverbreitung und (4) durch die Zuwanderung kleinerer indianischer Bevölkerungsgruppen während der Kolonial-

zeit³⁸ bestimmt worden sein.³⁹ Eine aus enger verwandten Varietäten in zeitlicher Staffelung zusammengewachsene Verkehrssprache hätte sich demnach zu einer Muttersprache von regionaler Verbreitung entwickelt, die in bestimmten Manifestationsbereichen vielleicht sogar noch marginale, wohl nur hypothetisch aufweisbare Spuren vorinkaischer autochthoner Substratsprachen (*Cañari* oder *Palta*) und fremder Adstrata (z.B. von "mitimaes", also von durch die Inka zwangswise in diese Region umgesiedelten kleineren Bevölkerungen weit entfernter Herkunft) beinhalten könnte.

3.2 Zur generellen Charakterisierung des Quichua von Saraguro

Vom *Quichua* (oder *Quechua*)⁴⁰ als der wohl bedeutendsten, die höchste Zahl von Sprechern (vielleicht über sieben Millionen) aufweisenden 'indianischen' Sprache Südamerikas zu reden, bringt bereits die Gefahr grundlegender Mißverständnisse mit sich. Über einen weiten Raum vom Süden der Nordanden über die mittleren Anden bis in den Norden der Südanden hinein - also vom südlichen Kolumbien bis zum nördlichen Argentinien - werden (bzw. wurden) im Andenhochland und in Teilen des östlichen 'Tieflandes' eine Vielzahl von Dialektien gesprochen, die zu *keinem* gemeinsamen 'Standard' in Bezug gesetzt werden können. Trotz der *Nichtexistenz* einer gemeinsamen 'Hochsprache' zeigen sich Bezüge engerer wie abnehmender Verwandschaft zwischen regionalen und lokalen Dialektien, andererseits aber auch markante, weitreichende Unterschiede in Lexik, Morphologie, Syntax und Phonologie, die wechselseitige Verständlichkeit entscheidend behindern oder sogar praktisch unmöglich machen. Unterschiedliche Grade der Interferenzen aus dem Spanischen, der diglossischen alltagskommunikativen Verteilung von Quichua (Quechua) und Spanisch bei Zweisprachigen, die jeweilige soziale und räumliche Verteilung bilinguer Personen und die geographische Verteilung (zuweilen auch inselhafte Isolierung) der einzelnen dialektalen Varietäten verkomplizieren dieses sprachliche Bild noch erheblich.

Der Dialekt der Region Saraguro - San Lucas fügt sich morphologisch und phonologisch in das Bild der Q-Dialekte ein, die noch heute im Andenhochland und im tropisch-amazonischen "Oriente" Ecuadors, daneben im nördlichsten wie im südlichen Hochland Perus, im "Oriente" Perus, Nordargentinien sowie in einer Region im Süden Kolumbiens gesprochen werden (demnach zur Dialektgruppe "Quechua II" nach TORERO), zeigt jedoch nur recht begrenzte Affinitäten zu den heutigen Dialekten des zentralen Hochlands von Peru ("Quechua I" nach TORERO). Die am nächsten verwandten Dialekte Ecuadors sind wohl diejenigen von Cañar und Azuay, sodann von Teilen von Chimborazo; in abnehmender Nähe befinden sich dann Dialekte von Imbabura und Nord-Pichincha, während Dialekte der zentralen Sierra Ecuadors nach STARK (1973) bereits um einiges ferner stehen, weshalb diese Autorin das Quichua von Saraguro-San Lucas nach den ihr vorliegenden Daten zu ihrer Gruppe "B" der Hochlanddialekte Ecuadors (und somit nicht zur Gruppe "A", der der zentralen Dialekte) rechnet. Im nächstgelegenen Norden Perus zeigt der Dialektbereich 'Cajamarca-Cañaris' stärkere Affinitäten in der Lexik und teilweise auch der Phonologie⁴¹.

Zur generellen Charakterisierung des Q ist zu sagen, daß man es gemeinhin zum Typ der "agglutinierenden" Sprachen rechnet, wobei zu präzisieren ist, daß syntaktische, wortsemantische und sogar pragmatische Bezüge durch ein komplex aufgebautes System von Suffixen hergestellt werden; nur sehr wenigen Präfixen in verschiedenen Dialektien, die manchmal sogar als Interferenzen des Spanischen entstanden sein mögen, steht eine beeindruckende Fülle hochdifferenzierter postfigierender Sprachmittel gegenüber, in den Dialektien Süd-Perus und Boliviens freilich noch stärker ausgeprägt als in den ecuadorianischen, welche sich gegenüber den meisten übrigen Dialektien auch durch das Fehlen eines "polysynthetischen" Zuges auszeichnen: das defacto-Fehlen einer komplexen Inkorporation des pronominalen Objekts. Ebenso fehlt in Ecuador der postfigierte possessiv-pronominale Bezug; die Mehrzahl der verbalen Flexionselemente ist in den meisten übrigen Dialektien als Kombination von Suffixmorphemen erklärbar, was für die ecuadorianischen Dialekte

nun aber nur noch in einer diachronen, nicht aber einer systemdeskriptiven Perspektive zutrifft. Die nicht veränderten Wortwurzeln treten im Prinzip meistens als zweisilbige auf; Ein-silbler sind selten, Dreisilbler ebenso. Besonderheiten des Dialekts unserer Untersuchungsregion relativieren dieses Bild jedoch: eine ist die leicht erhöhte Zahl von Dreisilblern (zu einem Teil bedingt durch die Einfügung silbenbildender Vokale zwischen aufeinandertreffende Affrikaten und Okklusiven); auf die andere, weil für unsere Textdokumente relevant, wird noch kurz einzugehen sein. Die generell für Q-Dialekte angegebene (hier in Anlehnung an eine tagmemische Notation geführte) Formel der Verteilung von Konsonanten (K) und Vokalen (V) in Silben- und Wortwurzelstruktur⁴² (vorgeschriebenes + = obligatorisch, vorgeschriebenes ± = potentiell/optional) - bei Zweisilben-Wortwurzeln ("Rd" = Wortwurzel; "S1" = Silbe) - gilt auch für das QS:

$$Rd = + S1 : \{ \pm K + V \pm K \} \pm S1 : \{ + K + V \pm K \},$$

desgleichen die Formel für Suffixe ("Sf") (einsilbige; zweisilbige wie Wortwurzel):

$$Sf = + S1/\emptyset S1 : \{ + K \pm V \pm K \}.$$

Das vokalische Phonemsystem des QS (zur Andeutung: /i/≡/e/; /u/≡/o/; /a/) entspricht dem anderer ecuadorianischer Q-Dialekte; als Interferenzerscheinung tritt es bei Zweisprachigen auch im regionalen C auf (deutlich an den Schwierigkeiten der Unterscheidung von /e/ und /i/ sowie /o/ und /u/). Für das konsonantische System⁴³ gilt weitgehend dasselbe. Eine stimmlose alveopalatale Affrikata (vor Vokal, in Silbenanfangsposition) und eine stimmhafte (nach Vokal und Liquid, in Silbenendposition) sind Allophone eines Phonems - diese und andere Besonderheiten sind morphophonemischer Art. Der phonemische Kontrast zwischen aspirierten und nicht-aspirierten Okklusiven in Wortanfangsposition (glottalisierte Verschlußlaute wie in bestimmten südperuanischen und bolivianischen Dialekten fehlen in Ecuador und Nord- und Zentral-Peru) ist ein (in regionaler und

sozialer Verteilung) teils noch vorhandenes, teils in Auflösung begriffenes Phänomen.

Ein wichtiger Zug im QS ist das markante (paradigmatische) Nebeneinander von "normalen" Langformen und reduzierten Kurzformen bei vielen Wörtern. Die "reduzierte Kolloquialform" ('R') entsteht durch Tilgung des letzten Vokals oder der letzten Silbe der langen "Totalform" ('T'), (da "normal" wohl immer zum Situationsrahmen, pragmatischen und verbalen Kontext relativiert werden muß). Hierdurch entsteht im Satz gelegentlich eine besondere Rhythmusstruktur, bedingt durch die nun gegebenen endbetonten Wörter. Doch wandert der Wortakzent bei R-Wörtern häufig auch zurück, auf die vorletzte Silbe (die bei praktisch allen übrigen Q-Dialekten durchgängige Betonung von Wörtern aus Wurzel ± Suffixen), oder sogar auf die vorvorletzte oder erste Silbe. Die R treten bevorzugt in "informeller" Alltagskommunikation auf, häufiger jedenfalls als in längeren Äußerungen oder Texten "formeller" Rede. Die sich auch in der emphatischen Struktur des Satzes manifestierende Aussageintention des Sprechers spielt offenbar für die Wahl der R ebenso eine Rolle wie für das auch unabhängig davon zu beobachtende Phänomen eines frei wandernden, manchmal nahezu dezentralisierenden Wort- wie Satz-Druckakzents. Ein - geringerer - Einfluß regional, alters- und geschlechts-spezifischer Präferenzen und ein solcher idiosynkratischer Ausdrucksstile in Alltagsrede lassen sich ebenso vermuten - als für die Variation in der emphatischen Akzentuierung im Satzrhythmus und für die mögliche, vielfach häufigere Wahl der R mitverantwortliche Faktoren. In R werden (gegenüber T) Endvokale bzw. Endsilben von Suffixen häufiger getilgt als Endvokale oder (sehr selten!) Endsilben von Wortwurzeln. Die T wurde von Informanten in der Regel als "korrekter" (oder sogar als die "korrekte" Form) angegeben (wenn sie auf Beispiele beider hin befragt wurden). Die R scheinen jedoch, was die sozialen Beziehungen zwischen den beteiligten Kommunikationspartnern betrifft, herzustellende oder bereits beiderseitig unterstellte persönliche Nähe zwischen beiden, die T unterstellte oder intendierte größere Distanz auszudrücken⁴⁴, die R daneben einfach einen "lockereren" Redestil des Alltags zu repräsentieren.

Auch emphatische Suffixe haben nicht selten pragmatische, situative Bezüge, doch kann laute Hervorhebung eines Wortes oder starke Betonung eines Wortakzents im QS mitunter ein "formelleres" Postfigieren dieser Suffixe vertreten. "Formellere" Rede ist hier im Sinne geringerer Variabilität und deutlicherer Vorgeformtheit im Ausdruck, in pragmatischer Hinsicht größerer sozialer Distanz und/oder höheren Respekts (stärker ausgeprägter "Etikette" in Bezug auf "Höflichkeit") zu verstehen, "informelle" Rede dagegen im Sinne höherer Spontaneität und stärkerer Gelöstheit in "persönlicherer" oder "salopperer", weniger "stress-geprägter" oder einfach "natürlicherer" Haltung, wenngleich die Polarität "formell" - "informell" auch hier immer als eine relative, pragmatisch-situativ relationierte und multi-dimensional geprägte zu sehen ist.⁴⁵

3.3 "Media lengua": Zu Übergangs- und Interferenzerscheinungen zwischen Quichua und Spanisch

"Formellere" vs. "informellere" Rede mag auch eine Dimension desjenigen sprachlich-sozialen Phänomens sein, das (1) situationsbezogenen Sprachenwechsel ("code switching") dahingehend neutralisiert, daß es C und Q als diglossische Varietäten auf syntaktischer wie morphologischer Ebene in "amalgamierten" Ausdrucksformen fusioniert, oder (2) vor dem Hintergrund bilingualer Kommunikationspartner Interferenzen des C ins Q (und umgekehrt, wenn auch in geringerem Maße, Interferenzen des Q ins C) verstärkt integriert und auf verschiedenen Stilebenen sogar in verfestigten Mustern "zementiert". Hier ist die Rede von dem auch andernorts, aber besonders in Ecuador, unter Q-sprachigen Bevölkerungsgruppen anzutreffenden Phänomen der "media lengua" (MUYSKEN)⁴⁶ (sprachlich prägnanter manifestiert in der äquivalenten Bezeichnung im Q (anderer Dialekte): "chaupi lengua"⁴⁷, der "halben", "halbierten" oder "mittleren Sprache"⁴⁸. Auf Wort-Ebene und in syntaktischer Hinsicht sind es in der Regel lexikalische Elemente (Wurzeln) und verschiedene Konjunktionen aus dem C, die mit grammatischen Bildungsmorphemen (Suffixen) aus dem Q zu einer Einheit im Wort oder im Satzbau verschmelzen. Im Bereich des Q läßt sich die "media lengua"

(im folgenden als "ML" abgekürzt) mit MUYSKEN als eine Übergangsphase ("etapa de transición") des Wandlungsprozesses von einer Q-sprachigen Gemeinschaft zu einer C-sprachigen (aber bei weitem nicht als eine Phase des einzigen möglichen Verlaufs dieses Wechsels) beschreiben. Nach unserer Ansicht darf jedoch nicht außer acht gelassen werden, daß das Phänomen der ML auch für das C in den betreffenden Milieus der Zweisprachigkeit und des graduell fortschreitenden Sprachwechsels mitkonstitutiv ist (etwa in emphatischen Suffixen in Rede im C, syntaktischen Interferenzen des Q im C, aber auch im festen Verankertsein lexikalischer Elemente aus dem Q im C - letzteres bleibt dann als dauerhaftes Merkmal hispano-andiner Alltagsrede aller ethnisch-sozialen Bevölkerungsgruppen erhalten). Suffixe aus dem C, die Eingang ins Q gefunden haben, sind nicht notwendig als ML zu begreifen, können vielmehr häufig durch sprachhistorische Prozesse der Einwirkung und Überlagerung erklärt werden, zumal sie in die typischen Strukturen des Q völlig integriert sind. Zumindest für die Region Saraguro-San Lucas läßt sich die ML jedoch nicht einfach als eine regionale "dritte Varietät" (in einem dann triglossischen Milieu) zwischen Q und C erkennen, sondern eher als ein Transitionsphänomen unterschiedlicher gradueller Ausprägung im Q und daneben, in geringerem Maße, im C. Die Merkmale einer Pidginisierung und Kreolisierung treffen daher nicht in dem Maße zu, wie sie vielleicht in anderen Regionen zu beobachten sind.⁴⁹ Merkmale einer entstehenden, wenn auch diffusen "dritten Varietät" dürften sich allenfalls in verschiedenen Streusiedlungen der *parroquia* San Lucas zeigen, deren Bewohner (bei den *indígenas* in anderen *parroquias*) den Ruf haben (und auch teilweise selbst zugeben), vermehrt Elemente aus dem C in ihr Q zu mischen (besonders Wortwurzeln aus dem C). Auch Bewohner bestimmter Streusiedlungen anderer *parroquias*, in denen das Q noch von Bedeutung im Alltagsleben ist, sollen ihre Rede im Q durch häufigeres Einfügen lexikalischer Elemente aus dem C anreichern. Elemente der ML lassen sich freilich nicht nur bei diesen, sondern - in geringerem Ausmaße - in allen Teilen der Region, in denen noch Q-Sprecher leben, finden. Die mehrheitlich negative Einschätzung einer solchen "Mischung" (C: "mezcla"), die in ablehnender Haltung

gelegentlich mit einem "Mus" oder "Brei" ("mazamorra", "masmorra") verglichen wird, dürfte die Stabilisierung einer "dritten Varietät" sicher nicht begünstigen, vielmehr eher auf einem direkten Wege zum Aufgeben des Q führen, in manchen Fällen dagegen womöglich auch zum begrenzten Festhalten an einem "revalorisierten" Q (verbunden mit puristischen Tendenzen).⁵⁰ In den Formen der ML im Q ist jedenfalls eine starke Variation zu unterstellen, nicht nur in regionaler Verteilung, sondern auch nach Altersstufen und idiosynkratischen Redegewohnheiten, daneben sicher auch noch nach situativen Bedingungen. Ein höheres Prestige des C mag bereits in der Vergangenheit bei der Herausbildung derartiger Formen eine gewisse Rolle gespielt haben.

Ein weiteres Transitionsphänomen zeigt sich bei manchen Zweisprachigen, die C und Q annähernd gleich beherrschen: im Aufbau ihrer Rede eine ähnliche Strukturierung in Q und C, die auf einer Angleichung beider beruht. In dieser Phase eines "Bilingualismus mit Diglossie" zeigt sich das C indessen als das dominante System, gerade auch in Prozessen wechselseitiger struktureller Angleichung. Das Q verkörpert im Rahmen der Diglossie das nicht mehr ethnos-, wohl aber familien- und teilweise auch ortsspezifische unterlegene System. Die Zweisprachigkeit ist zur Zeit jedoch in weiten Teilen der Region eine recht instabile, die man mit KLOSS⁵¹ als "replacive" oder "recessive bilingualism" bezeichnen darf.

Nicht in Formen der ML oder sonstigen dynamischen Transitionsphänomenen zu verwechseln ist die Einfügung von kompletten Rede-Formeln habitualisierten Charakters, die aus dem C übernommen sind, in alltagskommunikative Äußerungen im Q. Hier handelt es sich um konstituierende Teilsequenzen ritualisierter verbaler Kommunikation, sehr deutlich etwa am Beispiel der Gebetsformel des "bendito..." (bzw. "alabado...") bei den Begrüßungsformeln. Dennoch kommt auch in den Begrüßungs- und Segensformeln ML⁵² vor, durch den jeweiligen verbalen Kontext im Q als solche ausgewiesen. Hierbei darf jedoch nicht der Umstand verges-

sen werden, daß - aufgrund langdauernder sprachhistorischer Überlagerung - viele Elemente hispanischer Lexik (und einige Affixmorpheme des C) im Laufe der Zeit Eingang ins Q gefunden und dort einen derart festen Platz eingenommen haben, daß äquivalente Lexeme und Suffixmorpheme des Q entweder gänzlich verschwunden oder aber (als "antiquiert" geltend) sehr "ungebräuchlich" sind (allenfalls noch älteren Bewohnern bestimmter Orte geläufig sein können). Gängige, aus dem C⁵³ stammende Sprachmittel im Q, die dem kohärenten System des Q widersprechen oder aber strukturelle Innovationen darstellen (wie z.B. Konjunktionen oder grammatisches Geschlecht), sollten allerdings prinzipiell als "Interferenzen aus dem C", sofern aber nicht deutlich allgemein etabliert, als ML beschrieben werden.

4 Anmerkungen

- 1) Die Daten des vorliegenden Beitrags entstammen teilweise Erhebungen und gefilmten Rollenspielen (Begrüßungs-, Kurzgesprächs- und Verabschiedungsszenen) aus der kommunikationsanthropologischen Feldarbeit von H.W. SCHMITZ, wurden jedoch ergänzt durch Daten, die vom Verfasser (P. MASSON) im Rahmen seiner quechuaistischen und sprachsoziologisch-ethnographischen Feldforschung (August 1973 bis Oktober 1974) in derselben Region aufgenommen wurden. Allen am Zustandekommen und Gelingen dieses Projektes Beteiligten (wie der Projektleiterin, der DFG etc.; siehe das Vorwort des Bandes) sei hier gedankt, nicht zuletzt J.M.C., M.A.M. und allen unseren einheimischen Freunden in Ecuador, ebenso beiden Verfassern aller übrigen Beiträge dieses Bandes (für gute Zusammenarbeit und nützliche Hinweise). Filmtontexte (Rollenspiele) im C: siehe Anhang! "Quichua" spricht sich "Kitschua" ([*'kičwa*]).
- 2) Demnach steht "-lla" für [la], "-ña-" für [*n^ya/ña*], "-chi" für [či], "-qui" bzw. "-que" für [ki] bzw. [ke], "ngui" für [ŋgi], "-ja" für [xa], "-cu-" für [ku]; "-ce-" und "-ci-" (für [se] und [si]) kommen, wie "-ge-" (für [xe]) oder wie das stumm bleibende "h-", nur bei entsprechenden aus dem Spanischen (C) hineingenommenen Wörtern vor; "hu-" ist ein stimmhafter bilabialer konsonantischer Halbvokal ([w]) - (phonetische Transkription in den eckigen Klammern).
- 3) Dies geschieht zur Vereinheitlichung eines Kontinuums variierender allophonischer Realisationen, die sich eher [u] annähern. Manche Anredebezeichnungen sind im Q und C de facto identisch, andere weitgehend einander entsprechend (in analoger Bildung). Auf "-o" endende Anredebezeichnungen im C müssen daher in den übrigen Teilen dieses Bandes auch für gleichlautende im Q (auch analoge im Q) stehen, auch

wenn ihre Endung im Q sinnvollerweise als "-u" zu schreiben wäre.

- 4) Eine im Gegensatz hierzu strikt phonemische Graphie wird von YÁNEZ COSSIO 1974 dargestellt. Wir schließen uns indessen an die verbreitete Verschriftung - wie etwa auch ROSS (1963 & o.J.), STARK/CARPENTER et al. (1973), STARK & MUYSKEN (1977) (mit einigen Ausnahmen) - an, unter Hinzufügung der angeführten weiteren Zeichen ñ und ðy.
- 5) Eine zusätzliche phonetische Transkription erschien im Rahmen des vorliegenden Bandes in derartigen Fällen als zu aufwendig.
- 6) Es handelt sich hier um eine seltene Variante der rituellen Formel des "bendito".
- 7) "Dísali"/"dísal'" ist ein Wort, das nur in ritualisierter Kommunikation vorkommen kann. Siehe hierzu 2.2.
- 8) "áhi" kommt vom C: "ahí".
- 9) Gemeint ist hier der Pate, im allgemeinen der Ehemann der Patin.
- 10) Das "chú" ist im Filmton durch besondere Emphase und Lautstärke hervorgehoben.
- 11) Hier wird nach dem Gatten oder Bruder der begrüßten Frau gefragt.
- 12) Vermutlich liegt hier eine Verschiebung im Eigenverständnis der dargestellten Rollen und Situation (von "hermanu" zu "taita" sowie vom Nachmittag zum Vormittag) seitens der begrüßten Frau vor.
- 13) Die interlineare äquivalente C-Version würde lauten: "¿No cierto?, andando también anda-(ndo) parece." Es handelt sich hier wahrscheinlich um ein Wortspiel, eine scherhaft Anspielung, die aktuell in die Interaktion eingebracht wird, aus Filmbild und Ton jedoch nicht eindeutig erschlossen werden kann.
- 14) Dies ist eine formelle Einladung zum profanen Teil (Trinken, Essen, Tanz beim Hause eines *prioste*) des Fronleichnamsfestes (vgl. Teil 2, Kap. 2). H_1 lädt H_2 und dessen Frau hierzu ein.
- 15) Der Vorabend/Vortag des Fronleichnamsfestes ist immer ein Mittwoch. Zu den dann schon stattfindenden festlichen Aktivitäten wird hier nicht eingeladen, stattdessen zum großen, "eigentlichen" Feiern am Kalendertag der fiesta.
- 16) Gemeint ist hier das Sichverkleiden als "ayanfailes" - ein Typus maskierter Tänzer bei der Mehrzahl der von *indígenas* durchgeführten fiestas.

- 17) Dies wird zur Erläuterung bezüglich der nun beendeten Szene gesagt: es wurden ältere Männer dargestellt.
- 18) Die weitaus meisten der Gruß- und Wohlbefindensformeln im Q in den von H.W. SCHMITZ in Film und Ton aufgezeichneten Szenen finden in Erhebungen des Verfassers zusätzliche Belege. Wo Daten im folgenden nur auf Befragungen beruhen, wird dies in Anmerkungen deutlich.
- 19) Einige typische Verabschiedungen im QS finden sich bereits in den drei Szenen (Gesprächen).
- 20) Diese Variante soll in Jera (*parroquia Saraguro*) häufiger auftreten.
- 21) Diese mögliche Form ist bisher nur durch Informantenangaben dokumentiert.
- 22) Diese Variante soll man in Tenta häufiger hören.
- 23) Belege finden sich bei TOSCANO MATEUS (1953: 211) und GUEVARA (1972: 196). In unserer Untersuchungsregion wird im Q wie im C ein Pfarrer von *indígenas* und ländlichen *blancos* häufig als "taita curita" ("Vater lieber Pfarrer") bezeichnet und angeredet (Beobachtung des Verfassers; vgl. auch Teil 2).
- 24) Beide Beispiele wurden vom Verfasser aufgenommen.
- 25) Eine Deskription des Systems der Verwandtschaftsbezeichnungen unter *indígenas* von Saraguro in Referenz und Anrede - in Q und C - wird vom Verfasser an jener anderen Stelle zu geben sein.
- 26) Eine "taititu" analoge Anredeform ist z.B. "yayitu" bzw. "yayita" - von "yaya", einer alten Bezeichnung des Q für "Vater", die aber in der Region Saraguro - San Lucas weitgehend von "taita" verdrängt worden ist. Abgeleitete Formen sind z.B. "marcantaita" und "marcanmama" für die Taufpaten - enthalten ist hier das Verbum "marcana" = "in/auf den Armen tragen" (wie z.B. früher ein Taufpate sein Patenkind während der Taufe) (in das ländliche C übernommen als "marcar"); als Anrede bei Begrüßungen im Q sind beide in Daten des Verfassers nicht belegt, wohl aber durch Befragungsdaten von H.W. SCHMITZ (vgl. Teil 2).
- 27) Auch im Q stellt dieses Wortpaar die häufigste Anrede unter etwa gleichaltrigen jüngeren Leuten, die nicht enger miteinander verwandt sind, dar.
- 28) "turizitu": Diese Form soll noch in Oñacapa (*parroquia Saraguro*) und in manchen *barrios* von San Lucas neben "ñañitu" Verwendung finden. Dennoch ist "ñañitu die häufigste Form, "huauquizitu" eine weniger häufige.

- 29) Die unterschiedlichen Bezeichnungen für Brüder und Schwestern waren in früherer Zeit - wie heute noch in anderen Q-Dialektlen - nach dem Geschlecht des Sprechers differenziert, sind jedoch im heutigen QS referentiell völlig äquivalent.
- 30) "cholo"/"cholito" (m) und "china"/"chinita" (f) sind hauptsächlich jeweils geschlechtsspezifische interethnische Bezeichnung oder Anrede für den oder die *indígena* in Alltagsrede (und aus Perspektive) der *blancos*. Von *indígenas* verinnerlicht, erhalten sie die hier angegebene Funktion. Ausführlichere Information hierüber findet sich in MASSON (1977) und MASSON MS (1977).
- 31) "gandi" ist eine Q-Adaption von C: "grande". Ob hier vielleicht ursprünglich ein Element von Kindersprache (der Erwachsenen) im C von *blancos* gegenüber *indígenas* Anwendung gefunden hat und von diesen als Verwandtschaftsbezeichnung angenommen wurde, wird sich heute kaum mehr feststellen lassen.
- 32) "tiuzitu" und "tiuzita" sollen vor allem in Sauce, Tenta und Cañicapa (*parroquia* Tenta) zu hören sein. "-zitu/a" für das DAF entspricht dem "-cito/a" im C.
- 33) "masha" (Schwager) ist bis heute als Q-Bezeichnung geblieben, während "cufiada" (Schwägerin) eine früher sicher vorhandene einheimische Bezeichnung verdrängt haben muß - bei "tíu/a" und "sobrinu/a" haben sich ebenfalls Anreden und Referenzbezeichnungen aus dem C durchgesetzt (vermutlich seitdem das einheimische alte System der Verwandtschaftsbegriffe dem hispanisch-katholischen angeglichen ist).
- 34) Seltener Ausnahme: "cañizitu" = "can" + DAF = "du liebe(r)"/"Sie-liebe(r)".
- 35) "can" kann allerdings (als R) auch Possessivpronomen sein, anstelle von "cambaj"/"cambag" = "dein(e)"/"Ihr(e)"; entsprechendes gilt auch für "cánjun" (R) anstelle von "cancunapaj" = "euer(e)".
- 36) In der Vergangenheitsform soll in dieser Weise manchmal in verschiedenen *barrios* von San Lucas gefragt werden.
- 37) Auf diese respektvolle und zugleich freundschaftliche Weise etwa kann man sich nach einem älteren Mann erkundigen, z.B. bei der Begrüßung von dessen Frau.
- 38) Im besonderen vielleicht Zuwanderung von 'fremden Indios', die der "mita"-Pflicht (zur zwangsweisen, rotierenden Arbeit in Minen oder Manufakturen der Kolonialzeit), der sie als Autochthone, Ansässige (nicht aber als "forasteros") unterworfen gewesen wären, zu entfliehen suchten.

- 39) Zur Sprachgeschichte des Quichua in Ecuador siehe: HARTMANN (1979), STARK (1973), MUYSKEN (1977).
- 40) In Ecuador wird fast immer (in Argentinien häufig) von "Quichua", in Peru und Bolivien dagegen meistens von "Quechua" (oder "Kechwa" [sprich: K é t s c h u a]) gesprochen. Zur Charakterisierung des Quechua in seinem Verhältnis zu anderen andinen Sprachen, in seinen Hauptdialektgruppen und Grundzügen seiner differentiellen Sprachgeschichte und Erforschung siehe: HARTMANN (1972). PARKER (1972), TORERO (1974). Einen guten Einblick in die Struktur eines der peruanischen Hauptdialekte, des in einem weiten Gebiet zumindest verstandenen Dialekts von Ayacucho, gibt der kompakte, abrissartige Sprachkurs von VALIENTE (o.J.). Zur Charakterisierung von Dialekten Ecuadors mögen in phonologischer und lexikalischer Hinsicht dienen: STARK (1975), ORR (o.O. o.J.) (=1973), BURNS (1973); in syntaktischer Hinsicht: MUYSKEN (1977). Nützliche Einführungen (pädagogische Grammatiken, Sprachkurse) in verschiedene ecuadorianische Quichua-Dialekte sind: ROSS (1963), STARK/CARPENTER et al. (1973), NAULA GUACHO & BURNS (1975); ein wichtiges älteres Werk: GRIMM (1896). Wichtige Wörterbücher einer Mehrzahl oder einiger weniger benachbarter Quichua-Dialekte Ecuadors sind: STARK & MUYSKEN (1977), CORDERO (1967) (urspr. 1892), ROSS (o.J.) (= 1959), ORR & WRISLEY (1965).
- 41) Siehe hierzu QUESADA C. (1976 a & 1976 b).
- 42) Diese Formel geht zurück auf PARKER, zusammengefaßt wird sie referiert bei HARTMANN (1972:99).
- 43) Dies zu analysieren bleibt hier kein Raum.
- 44) Ein hinsichtlich der sozialen Implikationen analoges Phänomen im Quechua von Cuzco (Süd-Peru) wird von LEFEBVRE (1979) beschrieben, dort allerdings grammatisko-pragmatischer Art, welches im Rahmen der Zweisprachigkeit durch den wachsenden Einfluß des C (= Spanischen) seine Funktion zu verlieren im Begriffe ist.
- 45) Vergleiche hierzu die Ausführungen von PRIDE (1971) und IRVINE (1979), in denen verschiedene Dimensionen und Konzeptionen dieses schillernden Begriffspaares analysiert und in ihrem Verhältnis zueinander in Frage gestellt werden.
- 46) Die grundlegenden Analysen zum Phänomen der "media lengua" in Ecuador stammen von diesem Autor. Hier mag der Verweis auf MUYSKEN (1979) genügen.
- 47) *chaupi* (Q) = *medio/a* (C) = halb (-e/er/es).
- 48) In Bolivien und Peru lassen sich mit TRIMBORN (nach dem südperuanischen Quechuisten A. ALENCASTRE) dieselben Phänomene als "Quechuañol" (Kontamination aus "Quechua" und

"Español") bezeichnen (TRIMBORN, HERMANN: Beiträge zum Vorgang der Hispanisierung des Ketschua. In: Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden Bd. 34, Berlin (DDR) 1975: 404).

- 49) Beispiele der "ML" in Salcedo (Ecuador) werden bei MUYSKEN (1979) beschrieben. Einen allgemein-sprachsoziologischen theoretischen Rahmen zur Beschreibung derartiger Prozesse im Bereich "wechselseitiger Verstehbarkeit" und der "Konventionalisierung" von Übergangsphänomenen versucht KARAM (1979) zu skizzieren. Vergleichbare Errscheinungen sind von KACHRU (1978) und von SRIDHAR (1978) am Beispiel indischer Sprachen als "code-mixing" analysiert worden.
- 50) Eine positivere Eigenbewertung des Q ist in jüngerer Zeit zum Teil bedingt durch die Katechetearbeit der kirchlichen "Radioschulen" (Escuelas Radiofónicas Populares" in Riobamba im zentralen Hochland, eines bischöflichen Radiosenders) und einzelner Pfarrer, die "catequistas indígenas" als kirchliche Mitarbeiter und als "promotores sociales" (Vermittler sozialer Werte gemeinschaftlicher Hilfe und Aufbauleistungen wie technischer, hygienischer und sozialer Innovationen) in den Streusiedlungen einsetzt.
- 51) 'Commentary' in: KELLY (ed.) 1971: 303 ff.
- 52) Gruß- und Segensformeln sind anscheinend nicht selten Manifestationsbereich von "code-mixing", worauf etwa auch KACHRU (1978: 30) aufgrund seiner Untersuchungen in Indien ausdrücklich hinweist.
- 53) Zur wechselseitigen lexikalischen Beeinflussung von Q und C in Ecuador siehe GUEVARA(1972). Die grundlegende und umfassendste Studie über die Besonderheiten des C in Ecuador ist TOSCANO MATEUS (1953). Lexikalische Daten über das andine C in Ecuador finden sich auch in TOBAR DONOSO (1961) (Nachschlagewerk).

Teil 4

EXEMPLARISCHE DESKRIPTIONEN UND ANALYSEN VON GEFILMTEN
BEGRÜSSUNGEN

1 Einleitung

Die in Teil 2 dargestellten Daten und die dort auf dieser Grundlage durchgeföhrten Analysen haben die Bedeutsamkeit verschiedener Kategorien verbaler und nonverbaler Verhaltenselemente in Begrüßungen unter den *indígenas* von Saraguro aufzeigt. Die wesentlichen Ergebnisse betreffen die schon in Teil 1 (Kap. 4.2 und 5.2) eingeföhrte Differenzierung zwischen Begrüßungs- und Wohlbefindensformeln, die Zusammengehörigkeit verschiedener nonverbaler Verhaltenselemente untereinander wie auch mit verbalen Elementen als Verhaltenskomplexe, die Bezüge dieser Verhaltenskomplexe zur Sozialstruktur und schließlich die Möglichkeiten und Grenzen der Übertragbarkeit vollständiger Begrüßungsformen oder einzelner Verhaltenskomplexe.

Diese Ergebnisse gehen zwar zum Teil schon erheblich über das hinaus, was in vergleichbaren Untersuchungen von Begrüßungen angestrebt oder erreicht worden ist, doch bleibt auch noch eine Reihe von Fragen offen, die allein auf der Grundlage von Informantenaussagen, sogenannten "fiktiven" Gesprächen, d.h. von Gesprächen, die einzelne Informanten als für den Alltag typische niedergeschrieben haben, Notizen aus (teilnehmenden) Beobachtungen und Beobachtungsfotos nicht bearbeitet werden können. Anhand von Tonfilmen unterschiedlicher Begrüßungen unter *indí-*

genas wollen wir nun in diesem Teil unserer Untersuchung einige der offenen Fragen behandeln.

- 1 Grundlegend für die Bearbeitung aller weiteren Fragestellungen und zugleich ein wesentliches Desiderat in der Untersuchung dieser Formen ritualisierter Kommunikation ist eine detaillierte Deskription des multimodalen Begrüßungsprozesses unter Einbezug der räumlichen und zeitlichen Dimensionen des Geschehens. Solche Deskriptionen sind dann zunächst zur Überprüfung der Beschreibungen der Informanten und zur Erläuterung der von ihnen benutzten Kategorien von Verhaltenselementen oder -komplexen zu verwenden.
- 2 Es wird zu untersuchen sein, in welchem zeitlichen, formalen und bedeutungsmäßigen Verhältnis verbale und nonverbale Verhaltenselemente oder -komplexe der einzelnen Begrüßungen zueinander stehen. In Vergleichen verschiedener Begrüßungen ist sodann festzustellen, ob und wo z.B. Standardisierungen in der Konkordanz äquivalenter Verhaltenselemente oder wechselseitige Ersetzbarkeit von Verhaltenselementen (vgl. RICHTER/WEGNER 1977: 220 ff.) anzunehmen sind.
- 3 Da Begrüßungen neben den vorgeschriebenen Formeln und nonverbalen Elementen auch optionale enthalten können und zudem häufig in eine nichtritualisierte Kommunikationsphase münden, stellt sich den Begrüßungspartnern eine Reihe von Problemen hinsichtlich der Organisation des Kommunikationsprozesses, die zum größten Teil außerhalb des institutionalisierten Handlungsbereichs liegen. Drei Phasen des kommunikativen Geschehens erscheinen für die Untersuchung von "Organisationsaufgaben" (dazu: KALLMEYER/SCHÜTZE 1976: 9 ff.) und -problemen besonders relevant: a) der Übergang von stark ritualisierten Begrüßungsformeln und nonverbalen Begrüßungshandlungen zur Sequenz der Wohlbefindensformeln; b) die Sequenz der Wohlbefindensformeln selbst; c) der Übergang von dieser Sequenz zum nichtritualisierten Gespräch.

- 4 Neben den für Begrüßungen schon nachgewiesenen relevanten Variablen: Art der sozialen Beziehung, Geschlecht, Alter und Herkunft (traditionellere vs. stärker akkulturierte Dörfer) wird der Sprache (Quichua oder Spanisch) besondere Aufmerksamkeit zukommen. Denn es wird zu prüfen sein, inwieweit sich hinsichtlich der schon aufgeführten Untersuchungspunkte relevante Unterschiede ergeben, die mit der jeweiligen Sprache, in der die Begrüßung vollzogen wird, zusammenhängen.

2 Methodologische Vorüberlegungen

Bisher vorliegende Untersuchungen von Begrüßungen weisen ein gemeinsames Merkmal auf: die jeweils zugrundeliegende empirische Basis ist beschränkt auf spezifische Arten oder Aspekte von Begrüßungshandlungen. Diese Beschränkung ist gerechtfertigt, wo sie sich aus der Problemstellung ergibt; sie kommt jedoch einem Mangel gleich, wenn sie allein aus der Konzentration auf bestimmte Erhebungsmethoden resultiert.

Nehmen wir als Beispiel die Frage nach dem Verhältnis zwischen verbalen und nonverbalen Handlungen in Begrüßungen, deren Bedeutung wir schon aufgezeigt haben. Weder Beobachtungsnotizen, -fotos oder -filme (ohne Ton) noch ausführliche Interviews mit Informanten reichen als einzelne oder auch kombinierte Datenbasen aus, um Formen der Simultaneität nonverbaler und verbaler Kommunikationsmittel genau zu beschreiben oder gar zu analysieren. Tonfilme oder Videoaufzeichnungen stellen zwar eine notwendige Grundlage dar für die Bearbeitung der genannten Frage, doch sie reichen meist weder alleine noch in Kombination mit Daten aus teilnehmender Beobachtung aus, um z.B. optionale Handlungen in Begrüßungen von vorgeschriebenen klar zu trennen. Hierzu müssen Daten aus Informantenbefragungen herangezogen werden, insbesondere wenn es nicht gelingt, Fälle von Begrüßungen zu beobachten oder aufzuzeichnen, in denen bestimmte Handlungen als angemessen bezeichnet oder als inadäquat gerügt werden.

Daraus erhellte, daß schon für eine genaue Deskription und Analyse einiger weniger Begrüßungsformen verschiedenste Methoden der Datenerhebung kombiniert werden müssen. Dies gilt erst recht, wenn - wie in unserem Falle - Begrüßungen unter Mitgliedern einer dem Feldforscher fremden Ethnie untersucht werden sollen.

Unsere Daten, die über derart verschiedene kombinierte Erhebungsmethoden gewonnen wurden, gehören zwei unterschiedlichen Klassen an:

- 1 In Interviews gemachte Aussagen - darauf in erster Linie basieren die Analysen in den vorangegangenen Kapiteln -, geben Wissen der Informanten wieder, das diese von gelgenden Normen oder tatsächlichem Verhalten haben. In der Mitteilung dieses Wissens verwenden die Informanten ihre eigenen oder aber gruppenspezifische Kategorien (*salutación, dar la mano, arrodillarse, rezar el bendito etc.*), die ebenfalls in ihren alltagsweltlich-dokumentarischen Gesprächsanalysen (dazu RICHTER/SCHMITZ 1980: 26 f) sowie in ihrer Kritik inadäquaten und der Tradierung adäquaten Begrüßungsverhalens Verwendung finden.
- 2 Beobachtungsnotizen, -fotos und -filme zu natürlichen Situationen enthalten dagegen Daten über tatsächliches Verhalten, die in verschiedenster Weise (durch Auswahl, sprachliche Fixierung, Kontextualisierung etc.) auf vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Kategorien des Feldforschers beruhen. Doch schon in seiner eigenen Gesellschaft kann der Beobachter als Träger einer wissenschaftlichen Subkultur meist nicht qua teilnehmender Beobachtung automatischen Zugang zu den Handlungsorientierungen der Interaktanten erhalten. Vielmehr ist er dafür zusätzlich auf Nachzählungen der Beobachteten oder auf Analysen anderer Informanten angewiesen, um inadäquate Bedeutungszuschreibungen zu vermeiden (vgl. SCHMITZ 1975). Dies gilt erst recht für Feldforschungen im interkulturellen Kontext; hier be-

steht eine noch größere Notwendigkeit, auf alltagsweltlich-dokumentarische Gesprächsanalysen einheimischer Informanten zurückzugreifen, um zumindest die Adäquatheit des beobachteten oder aufgezeichneten Verhaltens beurteilen zu lassen und darüber hinaus eventuell Zugang zu solchen Elementen von Begrüßungen und ihren Aktualisierungsbedingungen zu gewinnen, deren Funktionalität für Begrüßungen in wissenschaftlichen Analysen bisher nur unterstellt, vermutet oder durch Leerformeln abgedeckt, nicht aber aus der Sicht der Gesprächsteilnehmer erfaßt wurde (vgl. dazu RICHTER/SCHMITZ 1980:33).

Solche methodologischen Überlegungen sind mit in Betracht zu ziehen bei 1 der Auswahl von Filmen für exemplarische Deskriptionen und Analysen von Begrüßungen, 2 der Bestimmung der anzuwendenden Transkriptions- und Deskriptionsverfahren und 3 der Planung der Analysen.

1 Ausgewählt wurden Farbtonfilme gestellter Szenen. Darin spielen *indígena*-Männer und -Frauen Begegnungen zwischen *indígenas* auf einem Weg. Vorgegeben oder von ihnen selbst ausgesucht wurden die zu spielenden Rollen (*compadre, ahijado, padrino etc.*) sowie die Sprache (Quichua oder Spanisch) und die Herkunft der darzustellenden Personen. Ob die Begrüßung gleichzeitig als Geschrächseröffnung dienen sollte oder nur als Gruß im Vorbeigehen wurde ebenfalls vorher bestimmt. Auf diese Weise wurde zusammen mit den "Darstellern" die Standardsituation so, wie es auch in den Interviews geschehen ist, durch Einführung vorher bestimmter situativer Elemente variiert. Die eigenen Vorschläge der "Darsteller" für bestimmte Abwandlungen dieser Situation wie ihre jeweiligen Rollenspiele auf Vorschlag des Feldforschers hin verweisen auf die Relevanzen der einzelnen Variablen.

Warum - diese Frage erhebt sich sogleich - wurden nicht Tonfilme natürlicher Alltagsszenen gewählt? Einer solchen Wahl standen zunächst vor allem forschungspraktische Probleme ent-

gegen. Aus großer Entfernung konnten mehrere Begrüßungsszenen gefilmt werden, ohne daß die Handelnden dies bemerkten; es war jedoch nicht möglich, auf diese Weise Tonfilme zu drehen. Da wir uns nicht der Selbsttäuschung hingeben, ein 90°-Winkelobjektiv z.B. erlaube es, ohne Beeinträchtigung einer Alltagszene Tonfilme aus einer Distanz von wenigen Metern zu drehen, blieb der Tonfilm natürlicher Szenen unter den gegebenen technischen und örtlichen Bedingungen der Feldforschung ein unlösbares Problem.

Hinzu kam ein erheblicher Nachteil von filmischen Aufzeichnungen natürlicher Begrüßungsszenen (der allerdings nicht unbedingt im selben Maße für Aufzeichnungen natürlicher Szenen nichtritualisierter Kommunikation gelten mag) gegenüber Filmen von gestellten Begrüßungsszenen: jene bieten einer Analyse weit mehr Schwierigkeiten, insbesondere in einer ersten Studie dieser Art. Denn mehrere tatsächlich vergleichbare Situationen sind nur unter erheblichem Aufwand zu filmen, und die aus der Sicht der Interaktionsteilnehmer relevanten Einheiten des Begrüßungsprogrammes werden in den wenigsten natürlichen Situationen so (gleichmäßig) markant und differenziert realisiert wie in gestellten Situationen. In den gestellten Szenen spielen Personen ihnen aus dem Alltag vertraute Situationen und Rollen und zwar so, wie sie aufgrund ihrer Erfahrung und Vorstellung situations- und partneradäquaten Begrüßungsverhaltens wissen, annehmen oder erwarten, daß Personen in solchen Situationen handeln. D.h. in diesen Filmen repräsentieren sich die "emischen" Elemente des alltäglichen Begrüßungsverhaltens deutlicher, die individuellen, spezifischen oder besonderen Elemente treten hinter den typischen oder normativen zurück. Damit eignen sich derartige Aufzeichnungen besonders gut zur Analyse der normativen Dimension alltäglichen Handelns, weil sie die "distinktiven Merkmale" (aus der Sicht der Interaktanten erarbeitet) deutlicher aufzeigen, als dies in natürlichen Situationen geschieht¹. Gleichzeitig sind die gestellten Begrüßungen jedoch keineswegs künstlich. Dies läßt sich belegen durch die Übereinstimmungen mit den Antworten aus den Befragungen, mit Beobachtungen, mit Filmen und Bandaufzeichnungen natürlicher

Szenen.

2 Transkription und Deskription der Filme determinieren in einem nicht zu unterschätzenden Maße die Möglichkeiten der folgenden Analysen, ja sie sind letztlich nicht von der Analyse zu trennen. Denn es wird schließlich nicht das gesamte filmisch aufgezeichnete Geschehen (selbst nur ein Ausschnitt aus der Wirklichkeit) analysiert, sondern in erster Linie die durch Transkription und Deskription erfaßten Daten. Daß darüber hinaus der Analytiker durch seinen direkten Zugang zu Bild- und Tonaufzeichnungen meist über mehr Informationen über das Interaktionsgeschehen verfügt, als die Transkriptionen und Deskriptionen enthalten und der Leser damit erhält, bleibt ein unlösbares Problem für die Rechtfertigung und den Nachvollzug von Gesprächsanalysen (vgl. (CICOUREL 1975: 48).

Dieses Problem kann jedoch gemildert werden, und zwar nicht nur durch höchst aufwendige und komplexe Transkriptionssysteme, die allzu oft der theoretischen Fundierung ermangeln und deswegen häufig nur ein fragwürdiges Mehr an Daten erbringen, sondern auch durch praktikable technische und deskriptive Darstellungen. In den von uns gewählten umfassenderen Darstellungen wie in deren reduzierten Fassungen wollen wir dabei vor allem drei Grundproblemen jeder Transkription und Deskription von Interaktionsprozessen Beachtung schenken: 1) dem der Selektion von Verhaltensbereichen; 2) dem der Transkriptions- oder Deskriptionsebene; 3) dem der zeitlichen und der räumlichen Dimension des Geschehens.

Dies geschieht, indem wir für die sprachlich-lautlichen wie die nonverbalen Verhaltensweisen (genauer: Bewegungsverhalten) eines jeden Interaktanten zwei Darstellungsebenen angeben, auf denen alle Eintragungen einem Punkt oder einer Strecke auf der Zeitachse zugeordnet sind. Jeweils eine Ebene enthält technische oder deskriptive Darstellungen mit möglichst wenigen Interpretationen durch den Analytiker: für die sprachlich-lautlichen Prozesse ein Oszillogramm, für das Bewegungsverhalten Grobdeskriptionen des Verlaufs und Fotos. Die andere Ebene enthält die

einschlägigen Kategorien der einheimischen Informanten (insbesondere für das Bewegungsverhalten bzw. die Transkription der sprachlichen Äußerungen. Um die Transkriptionen der sprachlichen Äußerungen lesbar zu machen, wurden sie durch die üblichen Satzzeichen und durch kurze Erläuterungen (z.B. "(Lachen)") ergänzt.

Deskribiert oder dargestellt werden dabei vorrangig die Verhaltensbereiche, die die Informanten durch Kategorisierungen und Beschreibungen als relevante Einheiten innerhalb von Begrüßungen angeführt haben, damit der Leser sich ein möglichst genaues Bild von der jeweiligen Realisierung der Verhaltensweisen machen kann, die von den *indígenas* einer Kategorie zugeordnet werden. Gleichzeitig wird damit eine Überprüfung der Verhaltensbeschreibungen der Informanten möglich (so heißt z.B. *dar la mano* nach der Mehrzahl der Informanten: dem anderen die ganze Hand - *la mano entera* - geben). Darüber hinaus werden nur solche Bewegungen deskribiert, transkribiert oder dargestellt, die für die Erfassung des räumlichen Zueinanders der Interaktionspartner wesentlich sind, und solche, die auffällig erscheinen und damit zur Charakterisierung des Geschehens beschrieben werden sollten.

Die daraus resultierenden Folgen für Analysen sind leicht absehbar. Das sprachlich-lautliche Kommunikationsgeschehen kann auf der Basis dieser Darstellungsform unter den unterschiedlichsten Problemstellungen bearbeitet oder auch Nachuntersuchungen unterzogen werden: gemessen an unseren Fragestellungen oder im Vergleich mit den in der Literatur anzutreffenden Transkriptionen ist der Informationsgehalt dieser Darstellungsform weitaus größer, als es für die anstehenden Analysen erforderlich wäre. Die Darstellungsform ist also in diesem Punkte - im Gegensatz zu den meisten Transkriptionssystemen - relativ unabhängig von der Fragestellung, unter der dieser Teil des Kommunikationsgeschehens untersucht werden kann.

Anders verhält es sich mit der Deskription und der Darstellung des Bewegungsverhaltens. Diese sind relativ streng orien-

tiert an der Erfassung solcher Verhaltenselemente, die nach den Bestimmungen der Informanten relevante Einheiten von Begrüßungen sind. Das Verfahren ist damit zwar auf andere Untersuchungen übertragbar, doch die in unseren Fällen resultierenden Daten sind nur für eine sehr begrenzte Zahl von weiteren Fragestellungen relevant.

3 Zur Entstehung, Bearbeitung und Analyse der Tonfilme

Die Aufnahmen der gestellten Begrüßungssituationen wurden an einem Termin nacheinander durchgeführt. Anwesend waren dabei drei *indígenas*, der Ethnograph und seine Frau, die die Tonaufnahme besorgte. Festgelegt waren nur die einzelnen sozialen Kategorien von Personen, zwischen denen die Begrüßungen durchgeführt werden sollten; die Verteilung der Rollen untereinander blieb den Informanten selbst überlassen. Bild und Ton wurden getrennt aufgezeichnet, wodurch sich für die Synchronisierung gewisse Probleme ergaben. Gefilmt wurde wegen mangelnder technischer Ausstattung des Feldforschungsprojektes mit einer Schmalfilmkamera (Format Super 8), der Ton wurde mit einem Kassettenrekorder aufgezeichnet.

Um den Film im Analysestadium vor mechanischer Beschädigung durch wiederholtes Abspielen zu schützen, wurde er auf Videoband (System VCR) umkopiert. Dies bot den weiteren Vorteil der normal hellen Standprojektion sowie Einzelbildschaltung. Auf die Videokassette wurde auch der Ton aufgebracht, wobei die Synchronisation nicht auf objektiven Signalen basierte, sondern auf situationsgebundenen Ton-Bildereignissen wie zum Beispiel Trittgeräuschen, Lippenbewegungen etc. In dieser Phase wurde wegen der möglichen Fehlerquellen besondere Sorgfalt aufgewendet und die Synchronisation wiederholt und von verschiedenen Personen kontrolliert. Die dadurch erreichte Genauigkeit in der Synchronisation liegt bei 1/10 Sekunde.

Die Voraussetzungen für die nachfolgende Analyse waren damit jedoch noch nicht ausreichend, da für die notwendige Zuord-

nung von verbalen und nonverbalen Ereignissen noch der Relationsmaßstab fehlte, mit dessen Hilfe auch kürzeste Filmpassagen und einzelne Bilder identifiziert werden konnten. Daher wurden mangels eleganterer technischer Lösungen die Filme nochmals von einem Monitor abgefilmt, dabei eine mit einer zweiten Kamera aufgenommene Digitaluhr in den untersten Bildrand mit eingemischt. Somit können einzelne Bilder mit 1/10 Sekunde Genauigkeit identifiziert und abgerufen werden. In dieser Fassung der Filme schließlich wurden die nonverbalen Ereignisse analysiert.

Es wurde für die Deskription des nonverbalen Verhaltens jeweils ein Informant beobachtet und in getrennten Durchgängen die Bewegung seiner beiden Hände und Beine, seine Kopf- und Körperhaltung beschrieben. Die Möglichkeit, das Bild bei beliebigen Geschwindigkeiten vorwärts und rückwärts zu projizieren, ermöglichte es fast immer, den Zeitpunkt der Veränderung im Bewegungsverhalten anzugeben sowie auch andere markante Momente. Insofern kann sich die Darstellung, von einem beschriebenen Zustand des Informanten ausgehend, darauf beschränken, die in diesem Zusammenhang relevanten, d.h. besonders die von den Informanten als relevant erkannten Veränderungen zu protokollieren. Für Kopf- und Körperhaltung wurde ein denotatives System in Anlehnung an das von HALL (1963) entwickelt. Dieses System setzt sich aus den folgenden Zeichen zusammen:

- ▷ bezeichnet gleichzeitig die Schulterlinie und die Zuwendung einer Person;
- ein direkt an den "Kopf" angesetzter Strich bezeichnet die Ausrichtung des Kopfes, die oft der Blickrichtung entspricht;
- ein weiterer angesetzter Strich gibt den ungefähren Grad der Kopfniegung an, der auch oft der Blickneigung entspricht. Die Blickrichtung selbst konnte in der Regel aus aufnahmetechnischen Gründen (mangelnde Auflösung des Filmmaterials, Einstellung: Totale) nicht festgestellt werden.
- gibt die Gehrichtung an;

/ bezeichnet eine Verhaltensvariante in zeitlicher Abfolge;
| kennzeichnet eine Zeitgrenze.

Die einzelnen Personen sind als "weiß" (◐) und "schwarz" (◑) gekennzeichnet. Erläuterungen in Klammern () beschreiben nicht sicher beobachtbare Verhaltensweisen.

 Das angegebene Notationsbeispiel ist also wie folgt zu lesen: die beiden Personen stehen einander gegenüber, die Schulterlinien parallel und zur Seite hin versetzt. Die linke Person "blickt geradeaus", ihr Kopf ist etwa 45° geneigt. Die rechte Person hat den Kopf ca. 45° weit nach rechts gedreht, dabei ist der Kopf nicht geneigt.

Mit den schon genannten Daten waren auch noch die in der Feldforschung gewonnenen Eingeborenen-Kategorien (vgl. Teil 2) der *indígenas* von Saraguro zu korrelieren. Dies machte eine Partiturschreibweise zur geeigneten Darstellungsform, da die Angaben so auf einen Blick zu vergleichen waren.

Für die Darstellung des nonverbalen Verhaltens in den Tafeln im Anhang gelten die folgenden Regeln. Für die untersuchten Variablen Hand- bzw. Beinbewegung wurden für rechts und links getrennte Zeilen geschaffen, in denen die Dauer des Verhaltens als Strecke gekennzeichnet ist; die Punkte an bzw. auf der Strecke markieren die äußeren Grenzen des Zeitabschnitts bzw. beziehen sich in einzelnen Fällen auch auf punktuelle Handlungen. Diese je vier Zeilen wurden für jede Person zusammengefaßt, unterbrochen durch die Darstellung der Kopf- und Körperhaltung sowie eine für Abstandmessungen vorgesehene Zeile. Abstandmessungen mußten auf indirektem Wege am Monitor vorgenommen werden, wobei der Abstand der Personen im Verhältnis zu deren im Feld gemessener Körpergröße mit bzw. ohne Hut jeweils berechnet werden mußte. Solche Messungen sind folglich nur dort möglich gewesen, wo mindestens eine Person ganz abgebildet war und beide Personen auch parallel zum Bildschirm standen.

Ebenfalls als Strecken gezeichnet wurde die zeitliche Extension der einzelnen Verhaltenskategorien, die unterhalb der genannten Zeilen angeordnet wurden. Die Reihenfolge der Kategorien geht vom Allgemeinen zum Speziellen, und natürlich sind in jedem Fall nur die auch tatsächlich vorkommenden repräsentiert. Dies sind in dieser Reihenfolge *salutación, sacar el sombrero/tocar el sombrero, dar la mano, arrodillarse, rezar el bendito, besar la mano*. Für den zeitlichen Einsatz einer solchen Verhaltenskategorie wurde jeweils der Zeitpunkt der beginnenden Vorbereitung gewählt, für den Endpunkt der Punkt der beginnenden Auflösung. Charakteristische Verhaltensweisen der *indígenas*, die dem Leser nicht aus seinem eigenen Alltag vertraut sind, werden in den Tafeln durch Einzelbilder veranschaulicht. Bei den Fotos handelt es sich um Standbilder aus den schon genannten Filmen; der Zeitpunkt des abgebildeten Verhaltens ist auf der Fotolinie in den Tafeln je Bild exakt markiert. Die ausgewählten Bilder dienen allein der Darstellung und Veranschaulichung von weniger vertrauten Verhaltensweisen und sind kein engerer Bestandteil unserer Interpretation des Begrüßungsgeschehens.

Die Frage nach den relativen Zeitpunkten von verbalen und nonverbalen Ereinissen bzw. den Kategorisierungen ist für die Form der Darstellung von zentraler Bedeutung, denn ihre Aufgabe liegt ja vor allem in der Korrelationierbarkeit dieser Elemente. Es mußte daher für die Darstellung des Tonmaterials eine Form gefunden werden, die diesen Ansprüchen genügte, dabei zusätzlich möglichst auch noch die innere Organisation der Sprachaufnahmen deutlich mache. Um also zu einer genauen Bestimmung der Zeitpunkte sprachlicher Äußerungen zu gelangen, bedienten wir uns eines Verfahrens aus der Instrumentalphonetik. Von den Tonbandaufnahmen wurde mit Hilfe eines Flüssigkeitssstrahlloszillographen OSZILLOMINK (Siemens) ein aus mehreren Einzelkurven bestehendes Oszillogramm angefertigt. Dabei wurde aus praktischen Gesichtspunkten eine Papiergeschwindigkeit von 5 cm pro Sekunde gewählt, sodaß in dem Oszillogramm im oberen Feld der Tafeln 1 cm 0,2 Sekunden entspricht. Dieser Maßstab wurde dann auch für die Darstellung des nonverbalen

Verhaltens und der Eingeborenen-Kategorien zugrundegelegt. Bevor wir auf die Bedeutung der einzelnen dargestellten Kurven zu sprechen kommen, muß noch auf das Problem ihrer Synchronisation mit den Deskriptionen verwiesen werden. Die Tafeln setzen sich im Original zusammen aus einem breiten Bogen Millimeterpapier und dem Papierstreifen des Oszillogramms, der darauf montiert werden mußte. Dabei erwies es sich als technisch unmöglich, eine genaue Übereinstimmung zu erreichen. Während Millimeterpapier verhältnismäßig geringe Toleranzen hat, sind in der Vortriebsgeschwindigkeit des Faltpacks im Oszillographen Veränderungen bis zu 2 % (im Temperaturbereich von 15 bis 35° C) möglich, und auch die Standardisierung des verwendeten Papiers erwies sich als weitere mögliche Fehlerquelle. Das Problem mußte durch die Aufbringung von zwei Zeitachsen gelöst werden, einer auf dem Oszillogramm und einer weiteren auf dem Millimeterpapier, die nun einen exakten Vergleich ermöglichen. Ein geringer Verlust an Übersichtlichkeit und Einfachheit der Darstellung mußte dabei in Kauf genommen werden.

Im folgenden sollen die drei ausgedruckten Meßkurven kurz erläutert werden².

1 Die obere Meßkurve zeigt den sogenannten Tonhöhenverlauf an. Der Stimmton liegt bei Männerstimmen in der Regel im Bereich von 80 bis etwa 180 Hertz, bei Frauenstimmen ungefähr eine Oktave höher, d.h. er beginnt bei ca. 150 Hz und endet bei 350 Hz. Um die Tonhöhenkurve zu interpretieren, empfiehlt es sich, unterhalb der senkrechten Ausschläge die Einhüllende einzzeichnen, deren Verlauf dann die Stimmtonvariation zeitabhängig widerspiegelt. Diese Kurve ist beeinflußbar durch gleichzeitiges Sprechen von zwei Kommunikationspartnern, vor allem wenn sie unterschiedlichen Geschlechtes sind.

2 Die mittlere Kurve der Registrierung zeigt den Verlauf der Kurzzeitintensität des eingegebenen Signals (der Sprache) und ist naturgemäß ebenfalls durch gleichzeitiges Sprechen beeinflußbar. Die Kurve ist dem Logarithmus des quadratischen Mittelwerts proportional. Die Integrationsdauer beträgt 20 Milli-

sekunden. Wegen der Logarithmierung entstehen in der Kurve verhältnismäßig geringe Differenzen zwischen den Extremwerten. Der Dynamikumfang beträgt etwa 40 Dezibel (entsprechend einem Intensitätsverhältnis von 1:10.000) und bezieht sich auf die volle Bandbreite des Signals. Die Kurve entspricht in etwa der Lautheitsempfindung beim Hörer, die sich etwa alle 10 dB verdoppelt. Die Kurve ist eine der Grundlagen für die Interpretation der paralinguistischen Phänomene.

Bei der unteren Kurve handelt es sich um ein sogenanntes Duplexoszillogramm. Durch Verwendung zweier Filter wird das Eingangssignal in seine tiefer- sowie höherfrequenten Anteile aufgespalten. Signalanteile unter 500 Hz werden anschließend nach oben, Anteile oberhalb 500 Hz nach unten registriert. Diese Kurve ist eine wesentliche Transkriptionshilfe, da nach unten insbesondere stimmlose, nach oben stimmhafte Laute ausgewiesen sind. Es ist damit möglich, einzelne Lautsegmente zeitlich genau zu bestimmen (teilweise auch an den kritischen Stellen der beginnenden Überlappung von Äußerungen zweier Sprecher) und somit mit dem nonverbalen Verhalten zu synchronisieren. Außerdem können auf diese Weise gesicherte Aussagen über Sprechrhythmus, Sprechgeschwindigkeit etc. auch auf der Wortebene gemacht werden.

Unterhalb des Oszillogramms ist ebenfalls der Gesprächstext in getrennten Zeilen für die beiden Sprecher transkribiert. Dabei wurden die folgenden Zeichen verwendet:

- | Äußerungsgrenzen
- : Pausengrenzen innerhalb von Äußerungen
- () unverständliche Teile (uv) oder vermuteter Wortlaut
- (()) Bemerkungen erläuternder Art
- Zeitklammer: die obere Spitze kennzeichnet den genauen Zeitpunkt der unterstehenden Äußerung

Text in der freien Zeile bezieht sich auf beide Sprecher. Interpunktion und Orthographie in der Transkription folgen spanischer Orthographie und Interpunktionsregeln, auch dann, wenn

die Aussprache nicht genau der üblichen spanischen entspricht.

4 Die Elemente der *salutación*

4.1 Informantenaussagen und gefilmte Begrüßungen

Mit der Vorlage der Filmtontranskriptionen und deren Übersetzung sowie den detaillierten Transkriptionen und Deskriptionen von 12 Begrüßungen im Anhang dieses Bandes haben wir die Möglichkeit, die in Teil 2 angeführten und analysierten Informantenaussagen zum Begrüßungsverhalten unter den *indígenas* von Saraguro mit tatsächlichen Vollzügen von Begrüßungsritualen zu vergleichen. Um einen Gesamteindruck von den Gesprächen zu vermitteln, die in der Mehrzahl nur zum Teil, also nicht bis einschließlich Verabschiedung, in Form der detaillierten Deskription wiedergegeben werden, enthalten die diesen Deskriptionen vorangestellten Gesprächstranskriptionen die vollständigen Gesprächstexte, soweit diese nicht schon in Teil 3 enthalten sind.

Die Gespräche sind in Quichua (vgl. Teil 3) oder aber im ländlichen Spanisch der Untersuchungsregion. Da dieses Spanisch zwar in zahlreichen Aspekten vom Schulspanisch Ecuadors abweicht, andererseits aber selbst von Spanischsprachigen außerhalb Lateinamerikas noch verstanden werden kann, haben wir in diesem Rahmen auf eine analytische Interlinearübersetzung verzichtet und statt dessen eine freiere Übersetzung in die Transkriptpartitur übernommen, die jedoch die für unsere Untersuchung wesentlichen Besonderheiten erfaßt.

Bei einem ersten allgemeinen Vergleich zwischen den Informantenaussagen und den Filmmaterialien bzw. deren Repräsentation sind weniger Differenzen zwischen Aussagen und tatsächlichem Verhalten feststellbar als vielmehr erhebliche Unterschiede zwischen dem tatsächlichen Verhalten und den Vorstellungen, die man sich als Mitglied einer westeuropäischen Gesellschaft anhand der Informantenaussagen von diesem Verhalten macht. Gibt

ein Informant an, an einer bestimmten Stelle der Begrüßung werde eine Formel X gesprochen, oder lesen wir am Anfang eines Transkripts eine Grußformel, so verbinden wir damit eine Vorstellung von ihrer tatsächlichen oder möglichen Realisation in dem angegebenen Kontext, die aus unserem Wissen um ähnliche Dinge in unserer eigenen Kultur hergeleitet ist. Aus diesem Grund wird wahrscheinlich die dem Oszillogramm zu entnehmende Sprechweise überraschen, mehr noch vielleicht eine gewisse 'Diskrepanz' zwischen Sprechgeschwindigkeit, Rhythmus und Intensität auf der einen und der geringen Gestik, Mimik, Kopf- oder Beinbewegung auf der anderen Seite. Blickkontakt ergibt sich - nach unseren Maßstäben - äußerst selten und kurz, so daß ihm kaum eine regulative Funktion für den Gesprächsverlauf zukommen kann. Der Handschlag ist unserem Handschlag formal kaum vergleichbar, und die Dauer des Handhaltens käme uns in vergleichbaren Situationen vielleicht unerträglich vor. All dies belegt einmal mehr die Notwendigkeit umfassenderer Datenerhebung und -präsentation.

Vergleichen wir nun die beiden Klassen von Daten etwas detaillierter, so läßt sich feststellen, daß alle folgenden sieben Elemente verschiedener Begrüßungen, die von den Informanten genannt wurden, auch in den 12 gefilmten Begrüßungen enthalten sind:

1. *saludar primero*
2. *sacar (oder: tocar) el sombrero*
3. *arrodi llarse*
4. *dar la mano*
5. *rezar el bendito*
6. *besar la mano*
7. Grußformel/Wohlbefindensformel

Das gleiche gilt für die auftretenden Anredetermini und ihre Verwendung gegenüber den einzelnen sozialen Kategorien von Individuen. In jedem Fall folgen solche Anredeformen den Grußformeln, jedoch nicht immer den Wohlbefindensformeln, die Grußformeln ersetzen.

Von den zehn Grußformeln, die von den Informanten genannt wurden (vgl. Teil 2, Kap. 1.3), treten in den 12 Begrüßungen fünf auf:

1. *buenos días* 13 x
2. *buenas tardes* 2 x
3. *bendito ...* 4 x
4. *dísali pundýa* 2 x
5. *dísali tarde* 4 x

Zwei der zehn Formeln können hier nicht auftreten, da die dafür notwendige Kategorie von Begrüßungspartner (*cura, madre marianita*) in unseren Beispielen nicht vorkommt; eine weitere Formel (*buenas noches*) tritt nicht auf, weil die Filme um die Mittagszeit gedreht wurden; als besonders seltene Formeln, die auch von nur je einem Informanten angegeben wurden, fehlen in den Beispielen zudem: *saludo* und *alavemo* (nur vor Betreten eines Hauses oder Hofes üblich).

Es kann also konstatiert werden, daß von den situativ möglichen Grußformeln alle bis auf eine sehr seltene Formel in den Beispielen Verwendung finden. Dies ist hervorzuheben, weil es einen wichtigen Unterschied zu den Wohlbefindensformeln deutlich macht. Von den 12 von Informanten genannten Wohlbefindensformeln, die alle in unseren Beispielen hätten vorkommen können, finden nur vier mit direktem Bezug auf Begrüßungspartner Verwendung:

1. *¿cómo estás?* 3 x
2. *¿cómo estás?* 1 x
3. *¿cómo has pasado?* 9 x
4. *¿imashinalla?* 4 x

Darüber hinaus findet allerdings noch eine Reihe von anderen Formeln Verwendung, die von den Informanten nicht benannt wurden. Nimmt man nun zu diesen Zahlen die Beobachtung hinzu, daß einer der Darsteller in jeder von ihm gespielten Begrüßung als

erste Wohlbefindensformel *¿cómo has pasado?* benutzt und in einer Quichua-Begrüßung das Pendant dazu: *¿ímashina pásashca?*, so erscheint folgende Schlußfolgerung gerechtfertigt: Aufgrund des hohen Ritualisierungsgrades des Grußaustauschs kommen Variationen in der Verwendung von Grußformeln kaum vor. Dagegen ist die Art der jeweils eingesetzten Wohlbefindensformel sehr variabel, da eine große Zahl solcher Formeln zur Verfügung steht und die Auswahl keinen engen Beschränkungen unterliegt. Allerdings tendiert der einzelne Sprecher dazu, gewohnheitsmäßig nur eine kleine Teilmenge der tatsächlich verfügbaren Wohlbefindensformeln zu verwenden.

4.2 Zur Sequenzierung der Begrüßungselemente

Die oben angeführten sieben Elemente der Begrüßung sind zugleich diejenigen, die die Informanten durch Verwendung der angeführten Kategorien unterschieden. In den Begrüßungsdeskriptionen im Anhang ist die Dauer der von den *indígenas* unterschiedenen Verhaltensweisen - soweit dies möglich war - jeweils angezeigt, so daß Abfolgen sichtbar werden, die jeweils die umfassendere Einheit *salutación* konstituieren. Um die Sequenzierung der Begrüßungselemente genauer untersuchen zu können, wollen wir sie unter Verwendung der folgenden Abkürzungen für jede der 12 Begrüßungen darstellen:

S: *salutación*

Z: *sacar el sombrero*

D: *dar la mano*

A: *arrodiállarse*

R: *rezar el bendito*

B: *besar la mano*

T: *tocar el sombrero*

F: Gruß- oder Wohlbefindensformel

zusätzlich

HK: Handkontakt (Handschlag)

/ : gleichzeitig mit

, : danach

Großbuchstaben angefügte Zahlenindizes geben die Person an, die diese Handlung ausführt. Das erste Auftreten eines Großbuch-

stabens gibt den Beginn der Handlung in Bezug zu den anderen Handlungen an, sein zweites Auftreten das Ende der Handlung.

Gespräch Nr. 1: *hijo* (1) - *padrino de bautismo* (2)

S₁/Z₁, D₁, F₁, S₂/D₂, A₁/HK, F₂, R₁, Z₂, R₁, F₁, F₂/A₁, Z₁, S₁/S₂/D₁, D₂, Z₂

Gespräch Nr. 2: *hijo* (1) - *padrino de bautismo* (2)

S₁/R₁/Z₁, S₂/Z₂, D₂, R₁, F₁, F₂, D₁/HK/B₁, B₁, S₁/S₂/Z₁/Z₂/D₁/D₂/F₁/F₂

Gespräch Nr. 3: *compadre₁* (1) - *compadre₂* (2)

S₁/D₁, S₂/HK/D₂, F₁, F₂, S₁/S₂/D₁/D₂, F₂, F₁

Gespräch Nr. 4: *compadre* (1) - *comadre* (2)

S₁/D₁, S₂/D₂, F₁, F₂/HK, S₂/D₁/D₂, S₁ (Ende von "Umtreten", das schon während S₂/D₁... begann.)

Gespräch Nr. 5: *hijo* (1) - *madrina de bautismo* (2); Quichua

S₁/Z₁, S₂/D₂, R₁, Z₁/D₁, HK, R₁, F₂, F₁, S₁/S₂/D₁/D₂

Gespräch Nr. 6: *hijo* (1) - *madrina de matrinomio* (2)

S₁/R₁, Z₁, S₂/Z₂, R₁, F₂, A₁, F₁, A₁, Z₂/D₂, D₁, HK, S₁/S₂/D₁/D₂, Z₁

Gespräch Nr. 7: *hijo* (1) - *padre* (2)

S₁/F₁, T₁, S₂/F₂, S₁/T₁, T₂/S₂

Gespräch Nr. 8: *sobrino* (1) - *tía* (2)

S₁/F₁, S₂/D₂, F₂, D₁, HK, D₁/D₂, D₁, D₂/D₂, S₁, S₂ (Ende der Bewegungen und Abstandsänderungen)

Gespräch Nr. 9: *sobrino* (1) - *tío* (2)

S₂/D₂/Z₂, S₁/D₁, F₁, F₂/HK, S₁/S₂/D₁/D₂, F₂, F₁

Gespräch Nr. 10: *hombre* (1) - *mujer* (2); Quichua

S₁/F₁, S₂/F₂, D₁/D₂/HK, D₁/D₂, S₂, S₁ (Ende der Bewegungen und Abstandsänderungen), F₁, F₂

Gespräch Nr. 11: *hombre₁* (1) - *hombre₂* (2); Quichua
S₁/F₁, S₂/D₂/F₂, D₁/HK, S₁/S₂/D₁/D₂, F₁/F₂

Gespräch Nr. 12: *hombre₁* (1) - *hombre₂* (2)
S₁/F₁, S₂/F₂, D₂, D₁, HK, S₁/S₂/D₁/D₂

Eine *salutación* besteht also aus wenigstens einer Formel oder nonverbalen Handlung aus der Liste der genannten sieben Elemente. Nach den Informantenaussagen über Grußreihenfolge hat der Statusniedere als erster zu grüßen, und zwar heißt es ausdrücklich "saludar primero", ohne Spezifizierung der Handlung, die als erste in einer *salutación* ausgeführt werden soll. Dies impliziert, daß *salutación* als Kategorie auf das Verhalten jedes einzelnen Partners und nicht auf die Dyade der Begrüßungspartner bezogen ist. Die *salutación* einer Person beginnt mit der Realisierung eines ersten der möglichen Elemente.

Betrachten wir nun die Anfänge der *salutaciones* je Gespräch, so lassen sich drei Typen von Begrüßungen unterscheiden:
a) solche, in denen die *salutaciones* beider Partner mit einer nonverbalen Grußhandlung beginnen; b) solche, die von beiden Partnern verbal begonnen werden; c) solche, in denen einer mit einer verbalen, ein anderer mit einer nonverbalen Handlung zu grüßen beginnt.

Zum ersten Typ gehören die Begrüßungen in den Gesprächen Nr. 1 - 6. Gespräch Nr. 6 beginnt zwar mit *rezar el bendito*, doch es gehört dennoch zu diesem Typ, da zu *rezar* immer *sacar el sombrero* gehört (nicht aber umgekehrt), also eine nonverbale Grußhandlung, und da ein Vergleich mit Gespräch Nr. 1 und 2 zeigt, daß der Beginn des *rezar* sich leicht verschieben kann. Innerhalb dieses Typs von Begrüßungen sind zwei Untergruppen zu unterscheiden, auf der einen Seite Nr. 1, 2, 5, 6 und auf der anderen Nr. 3 und 4. Erstere ist die Gruppe, die mit *sacar* bzw. *rezar* beginnt, also eine Gruppe von Begrüßungsformen, in denen der Statusniedere dem Statushöheren großen Respekt entgegenbringt. Letztere Gruppe beginnt dagegen mit *dar la mano* und enthält weder *sacar* noch ein "bendito"; diese Formen

der Begrüßung zwischen *compadres* sind damit als weniger respektvoll anzusehen als die zwischen *hijo* und *padrino* bzw. *madrina de bautismo/matrimonio*.

Zum dritten Typ von Begrüßungen gehören die in den Gesprächen Nr. 8 und 9. Sie bilden einen Übergangstyp, bei dem der Beginn der *salutaciones* eine verbale oder eine nonverbale Handlung sein kann. Es verwundert dabei nicht, daß es sich hier um Begrüßungen zwischen *sobrino* und *tío* bzw. *tía* handelt. Denn daß die *tíos* hinsichtlich des Respekts, den man ihnen schuldet, in einem Übergangsfeld angesiedelt sind, geht unter anderem auch daraus hervor, daß *cuñados* (Schwager), die als solche zur Gruppe der Statusgleichen (zumindest bei Gleichaltrigkeit) - wie auch Vettern und Geschwister - gehören, auch häufig *tío* genannt werden.

Zum zweiten Typ gehören die Begrüßungen zwischen annähernd statusgleichen Personen in den Gesprächen Nr. 10 - 12. Formal gehört Nr. 7 zwar auch zu diesem Typ, doch da dies die einzige Begrüßung im Vorübergehen ist, der zudem auch kein Gespräch folgt, sind hier die Voraussetzungen für die Vergleichbarkeit nicht gegeben. Es bleibt außerdem zu beachten, daß in Nr. 7 selbst noch im Vorübergehen das *sacar el sombrero* durch *tocar* angedeutet wird, die zugrundliegende spezielle Respektbeziehung zwischen Vater und Sohn also auch in dieser Situation noch erkennbar bleibt.

Überprüfen wir nun, wer jeweils als erster seine *salutación* beginnt, so zeigt sich, daß entsprechend der oben formulierten Regel in 11 der 12 Gespräche der Statusniedere die Begrüßung beginnt. Selbst in Nr. 10 - 12 (*indígenas particulares*), wo allein der Altersunterschied als Basis für Annahme und Wahrnehmung von Statusunterschieden dienen kann, wird dieser Regel gefolgt; stets grüßt der jüngere hier zuerst. Lediglich Nr. 9 scheint dieser Regel zu widersprechen, doch gibt es hier auch verschiedene Beobachtungsprobleme und äußerst geringe zeitliche Differenzen zwischen den ersten Handlungen von A und B (1/10s).

Salutación ist also in zweierlei Hinsicht eine bedeutsame Kategorie für die *indígenas*:

1. Als Kategorie einer Handlungssequenz eines Individuums, das mit einem anderen interagiert, ermöglicht sie:
 - a) festzustellen, wer von den beteiligten Partnern als erster eine solche Handlung beginnt und damit seinen Respekt vor dem anderen beweist;
 - b) einem einzelnen die Inadäquatheit (sozio-kulturell) oder das Mißlingen der durchgeführten Gemeinschaftshandlung "Begrüßung" zuzuschreiben. Also selbst wenn B sich auf einen beleidigenden Gruß von A einläßt und seinerseits korrekt zurückgrüßt, hat er die Möglichkeit zu sagen: Seine *salutación* war beleidigend, und er braucht nicht zu schließen: Unsere Sozialhandlung ist mißlungen.
2. Da *salutación* aus bis zu sieben Elementen besteht, kann sie intern sehr verschieden aufgebaut werden und so auf die jeweilige Situation und die soziale Beziehung zum Partner abgestellt sein. Für die Koordination der Sozialhandlung hat jedoch das erste Element der *salutación* (oder bei Gleichzeitigkeit: die ersten Elemente) eine besondere Bedeutung, da es den ersten Hinweis für B bietet auf A's Definition der Situation, A's weitere Handlungsabsichten, A's Erwartungen B gegenüber (wie B hier und jetzt handeln soll).

Indem für bestimmte soziale Beziehungen spezifische Anfänge für die erste *salutación* vorgesehen und vorgegeben sind, wie die Analyse weiter oben zeigte, wird die jeweilige Situation für A leichter definierbar und für B sicherer identifizierbar oder gar erwartbar: ihre Handlungen können schon sehr frühzeitig aufeinander abgestimmt werden.

Koordinierungsprobleme zwischen den *salutaciones* von A und B sind daher vor allem dort zu erwarten, wo das erste Element der *salutación* von A von der Art ist, daß darauf verschiedene andere Elemente folgen können, daß es also die Folgeelemente, auf die sich B einstellen muß, unzureichend determiniert, weil zahlreiche unterschiedliche *salutaciones* mit diesem Element be-

ginnen. Die von A durch seine Handlung gesetzten Strukturzwänge ("structural provision" (JEFFERSON 1972: 315)), die B zu bestimmten Reaktionen verpflichten und A selbst dazu anhalten, gemäß dem begonnenen vorgegebenen Plan weiterzuagieren, sind also sehr gering und allgemein. Es werden daher von B in solchen Situationen besondere Anstrengungen und Leistungen verlangt ("participants' work" (JEFFERSON 1972: 315)), die darin bestehen, unter den gesetzten Bedingungen eines der möglichen Folgeelemente auszuwählen und durchzuführen.

Die Erwartung, daß unter den beschriebenen Umständen Koordinierungsprobleme solcher Art entstehen können, wird vor allem durch das Geschehen in Begrüßung Nr. 7 bestätigt. Dort beginnt die *salutación* des Sohnes mit "Buenos días, papacito", dem dann der Beginn des *tocar el sombrero* folgt. Die Grußformel ist an dieser Stelle jedoch nicht hinreichend, um den Handlungsplan identifizieren zu können, den A hier zu verwirklichen beginnt. Ein Sohn kann seinen Vater auf unterschiedliche Weise begrüßen - es gibt alternative Teilpläne -, unter anderem in Abhängigkeit davon, ob dem Grußaustausch ein Gespräch folgen soll oder nicht. Selbst die respektvollste Begrüßung des Vaters, die *rezar* und *arrodiarse* enthält, kann mit "Buenos días, papacito" beginnen (vgl. Kap. 5). Zudem kann auf diese Grußformel von A, wie die Gespräche Nr. 8, 10, 11, 12 zeigen, auch *dar la mano* folgen und nicht allein *tocar el sombrero*, wie es in Nr. 7 geschieht. B erwidert nun den Gruß und beginnt sofort, die Hand zum Handschlag auszustrecken. Dabei bemerkt B jedoch, daß A an ihm vorbeizugehen gedenkt und *tocar el sombrero* ausführt. B ändert daraufhin seine Bewegung der rechten Hand und führt sie nun zum Hut; er schließt sein *tocar el sombrero* jedoch erst ab, als er A schon passiert hat. Weniger deutliche Beispiele für derartige Koordinierungsprobleme enthalten die Begrüßungen in Nr. 5 und 6.

Vage oder allgemeine Anfangselemente einer *salutación* erfordern also für eine erfolgreiche Koordination der Sozialhandlung zusätzliche Hinweise von A auf den geplanten weiteren

Handlungsablauf (etwa daß er an B vorbeigehen will) und verlangen von B erhöhte Aufmerksamkeit für diese Hinweise oder aber eine Verzögerung der eigenen Handlung, bis A's Situationsdefinition deutlich erkennbar ist.

Um der Frage nachzugehen, welche Elemente der *salutación* zusammengehören und in welcher Abfolge sie realisiert werden, wollen wir mit den nonverbalen Handlungen beginnen, die in Begrüßungen auftreten, welche *rezar el bendito* enthalten (Nr. 1, 2, 5 und 6). In allen Fällen grüßt der Statusniedere zuerst; überall kommen Z_1 und Z_2 vor bis auf Nr. 5, wo Z_2 fehlt; D_1 und D_2 sind stets vertreten, vermögen als solche jedoch - im Gegensatz zu den anderen Elementen - nichts über Statusunterschiede oder Respekt auszusagen; A_1 ist nur zu beobachten in Nr. 1 und Nr. 6, beides Fälle, in denen der *hijado* aus einem kulturell traditionelleren Ort (Oñacapa) kommt und seinen *padrino* bzw. seine *madrina* begrüßt; B_1 schließlich kommt nur in Nr. 2 vor, wo der *hijado* ebenso wie in Nr. 5 aus einem der Orte in der Nähe von Saraguro stammt. B_1 ist in Nr. 5 nicht anzutreffen, da es nur in Begrüßungen zwischen Männern verwendet wird, nicht aber - so die Informanten - zwischen Frauen oder in Fällen, wo Männer und Frauen sich begrüßen.

Es gehören also auf jeden Fall zusammen R_1 , Z_1 , Z_2 , D_1 und D_2 sowie *saludar primero*; im engeren Sinn gehören als differentielle Merkmale jedoch nur R_1 , Z_1 und Z_2 zusammen (wenn R dann auch Z, nicht aber umgekehrt, wie z.B. Nr. 9 zeigt).

Mit *saludar primero* definiert sich der Sprecher A als Statusniederer gegenüber B; Z oder R oder R/Z als nächster Schritt in der Sequenz bringen eine weitere soziale Differenzierung ein und sind Maßstäbe für geziollten Respekt. Gleiches gilt für B oder A oder A/B, die als alternative Elemente oder zusammen folgen können. Denn daß eines dieser Elemente überhaupt auftritt, zeugt schon von besonderem Respekt des Grüßenden. Andererseits zeigen A und B die Herkunft des Grüßenden an oder doch zumindest seinen Traditionalismus, dessen Stärke von B über A

zu A/B zunimmt.

Zwischen einigen der genannten Elemente sind Konkomitanzen oder doch zumindest zeitliche Überlappungen bei ihrer Realisierung festzustellen; inwieweit es sich dabei allerdings um fest geformte standardisierte Verhaltenskomplexe handelt, kann auf der Grundlage unserer Daten nicht mit Bestimmtheit gesagt werden:

1. Der Grüßende betet das "bendito", während er den Hut zieht oder nachdem er ihn gezogen hat, und der Gegrüßte beginnt nach ersterem, den Hut zu ziehen, aber noch während des "bendito".
2. Der Grüßende und der Gegrüßte gehen aufeinander zu, und der Grüßende kommt zum Stehen vor oder während des "bendito", der Gegrüßte kurz nach dem Grüßenden.
3. Zum *rezar* kann gehören (vgl. Nr. 1 und 2), daß der Kopf des Betenden geneigt ist.
4. In der Regel beginnt das *arrodiarse* so früh, daß man zum *rezar* kniet (vgl. Nr. 1). Das späte Auftreten des *arrodiarse* in Nr. 5 ist als ein Nachholen dieser zuvor unterlassenen Handlung zu verstehen, unter Umständen nachdem der *hijado* hier von der *madrina* dazu ermahnt oder aufgefordert worden ist (der Redetext ist nicht verständlich).
5. *Arrodiarse* muß nach Beendigung des "bendito" beendet werden.
6. *Sacar* ist obligatorisch bis zum Ende des "bendito", danach optional.
7. Der Handschlag (-kontakt) erfolgt in unmittelbarer zeitlicher Nähe zu den Grußformeln oder deren Ersatz (vgl. Nr. 1), tendenziell, nachdem die erste Formel geäußert worden ist. Falls die Situation *sacar* verlangt, kommt es zum Handschlag noch während der Hut gezogen ist. Nr. 5 und 6 stellen Ausnahmen dar, weil dort der Hut mit der rechten Hand gezogen wird und deswegen wieder aufgesetzt werden muß, ehe die Partner einander die Hand reichen können.
8. Die Hand des Partners kann über längere Zeit gehalten werden, unter Umständen auch bis zur Verabschiedung (vgl. Nr. 3);

der Handschlag kann während oder nach der Begrüßung wiederholt werden, wie Nr. 8 und Feldbeobachtungen belegen. Für den Abbruch des Handkontaktees gibt es in den Gesprächen offensichtlich mehrere unterschiedliche Stellen. Unter Umständen ermöglicht es der länger anhaltende Handkontakt, durch leichte Handbewegungen oder Veränderung des Handdrucks den Gesprächsverlauf mitzusteuern. Denn sonstiges Bewegungsverhalten oder Blickkontakt, denen eine solche Funktion zu kommen könnte, fehlen weitgehend.

9. *tocar el sombrero* folgt wahrscheinlich dem eigenen Gruß, auf jeden Fall aber der ersten Grußformel.

5 Die Organisation des sprachlichen Begrüßungsgeschehens

Ehe nach weiteren sinnvollen Zusammenhängen zwischen non-verbalen und verbalen Verhaltenselementen in den 12 Begrüßungen gesucht werden kann, erscheint es notwendig, zunächst Phasierung und Organisation des sprachlichen Begrüßungsgeschehens genauer zu untersuchen.

Zu diesem Zweck wollen wir auf den folgenden Seiten die 12 Gespräche in einer übersichtlichen Form präsentieren, aus der Dauer, Abfolge und Art der Äußerungen der einzelnen Sprecher ebenso hervorgehen, wie die von uns vorgenommenen Einteilungen in Phasen. In der sich daran anschließenden Analyse der sprachlichen Begrüßungselemente werden wir die vorgelegte Formalisierung und ihre Aussagen begründen und zum Ausgangspunkt weiterer Untersuchungsschritte machen.

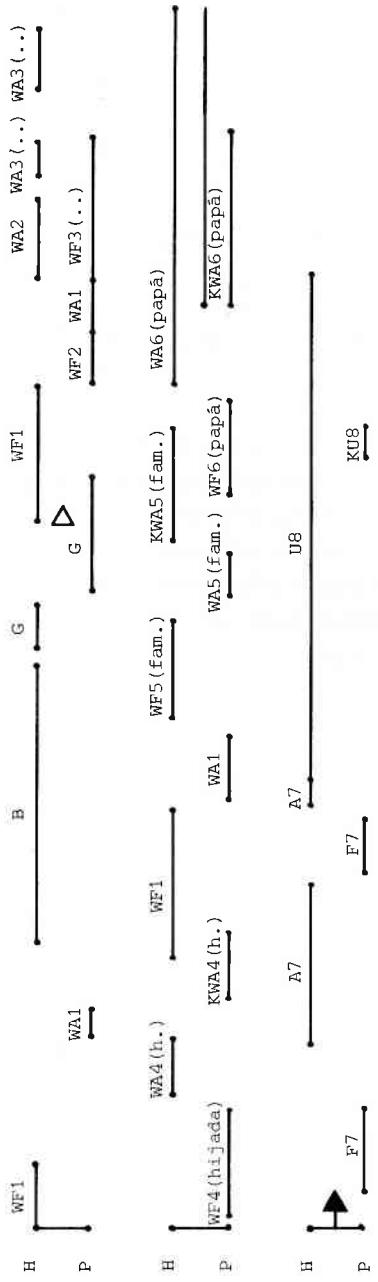
Es werden folgende Abkürzungen und Zeichen verwendet:

B : "bendito"
 G : Grußformel
 WF : Wohlbefindensfrage
 WA : Wohlbefindensantwort
 F : Frage

A : Antwort
 K : Kommentar
 KWA : Kommentar zu WA
 UC : Überleitung zum nichtritualisierten Gespräch
 UV : Überleitung ("entonces...", "ahí..." etc.) zur Verabschiedung
 U : Äußerung, die nicht den anderen Klassen zugeordnet werden kann
 ► : Beginn einer nichtritualisierten Phase
 ▷ : Beginn einer neuen ritualisierten Phase
 — : Übergang zwischen zwei Phasen

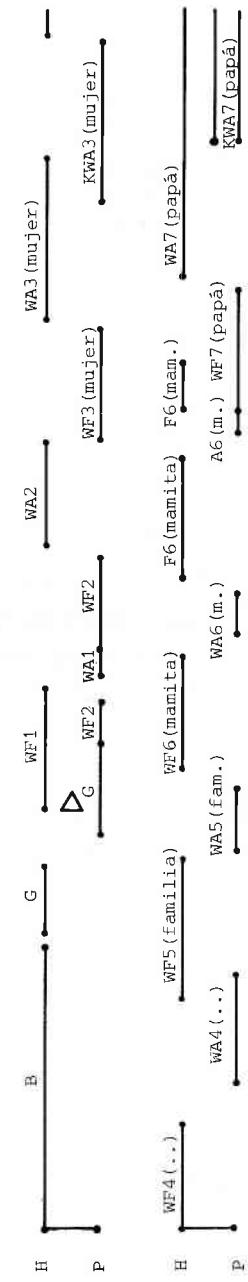
WF ohne Klammerzusatz erkundigen sich nach dem Befinden des Gesprächspartners; ist ihnen eine Bezeichnung in Klammern beigefügt, so handelt es sich um den Referenzterminus, den der Sprecher der WF für eine dritte Person verwendet. Die den Buchstaben angefügten Zahlenindices geben die Nummer des Themas wieder, auf das sich die Äußerung bezieht.

1 HIJADO - PADRINO

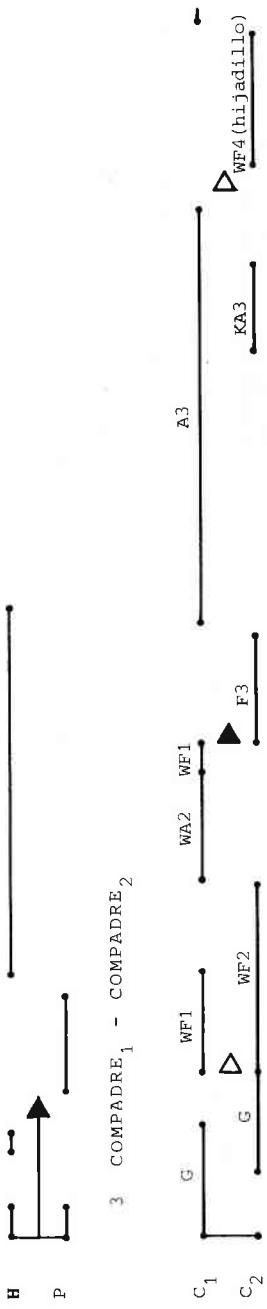


324

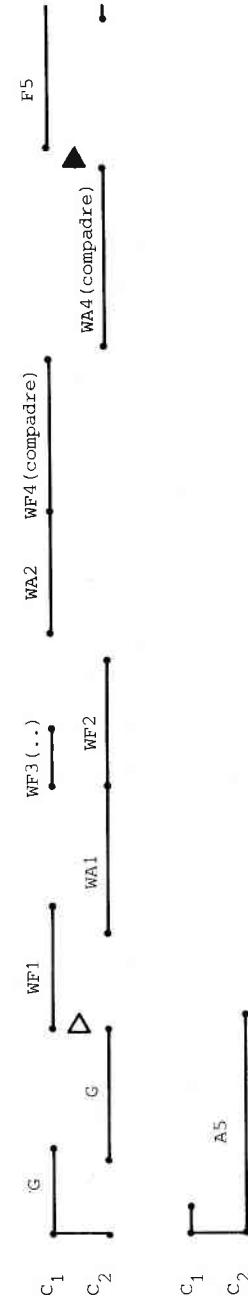
2 HIJADO - PADRINO



3 COMPADRE₁ - COMPADRE₂

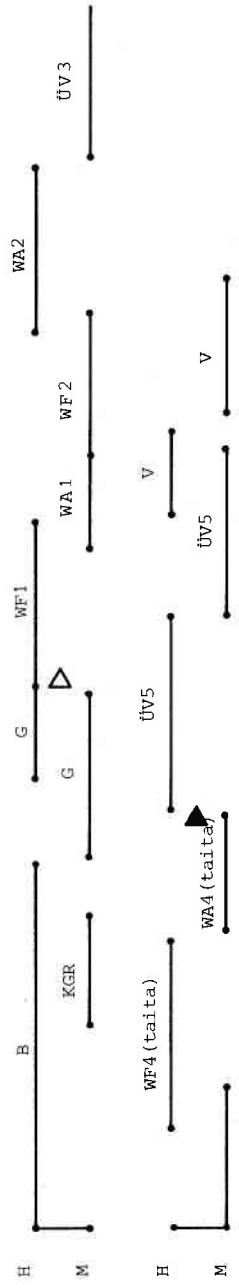


4 COMPADRE₁ - COMPADRE₂

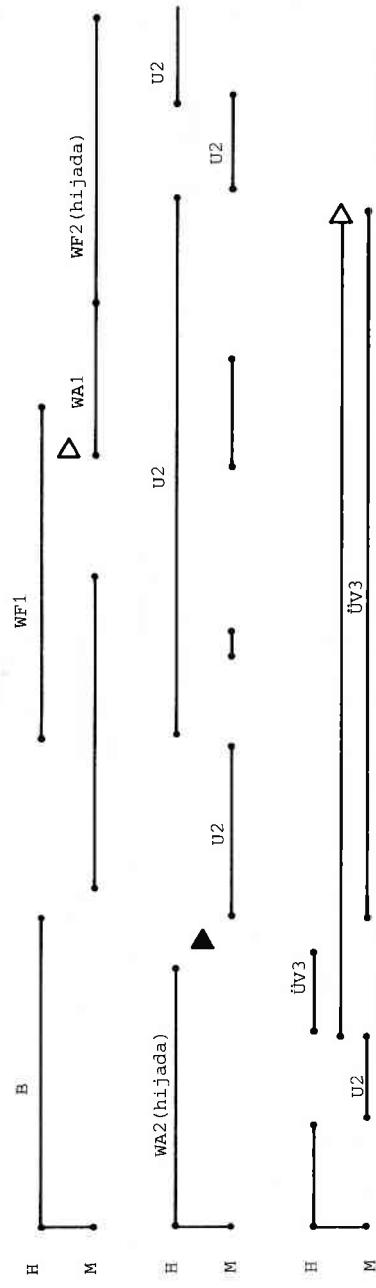


325

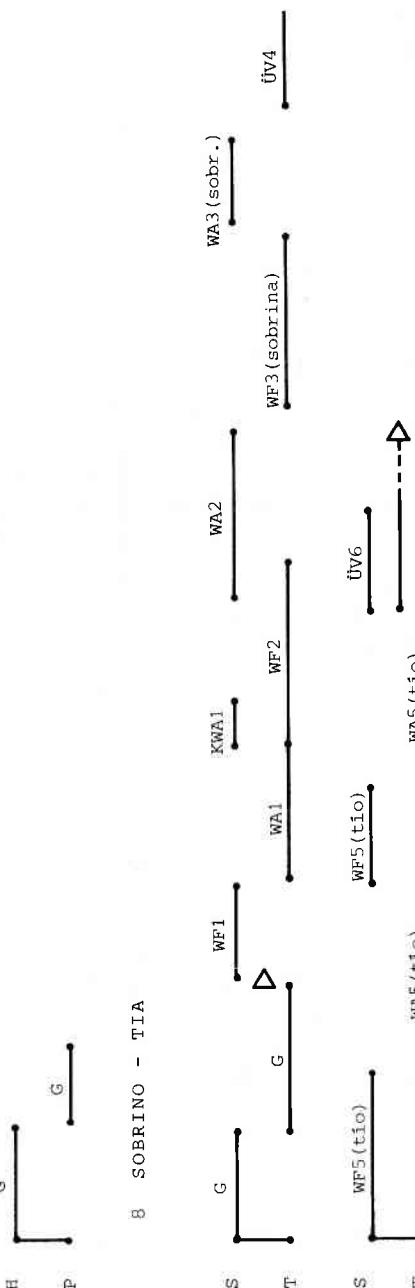
5 HIJADO - MADRINA



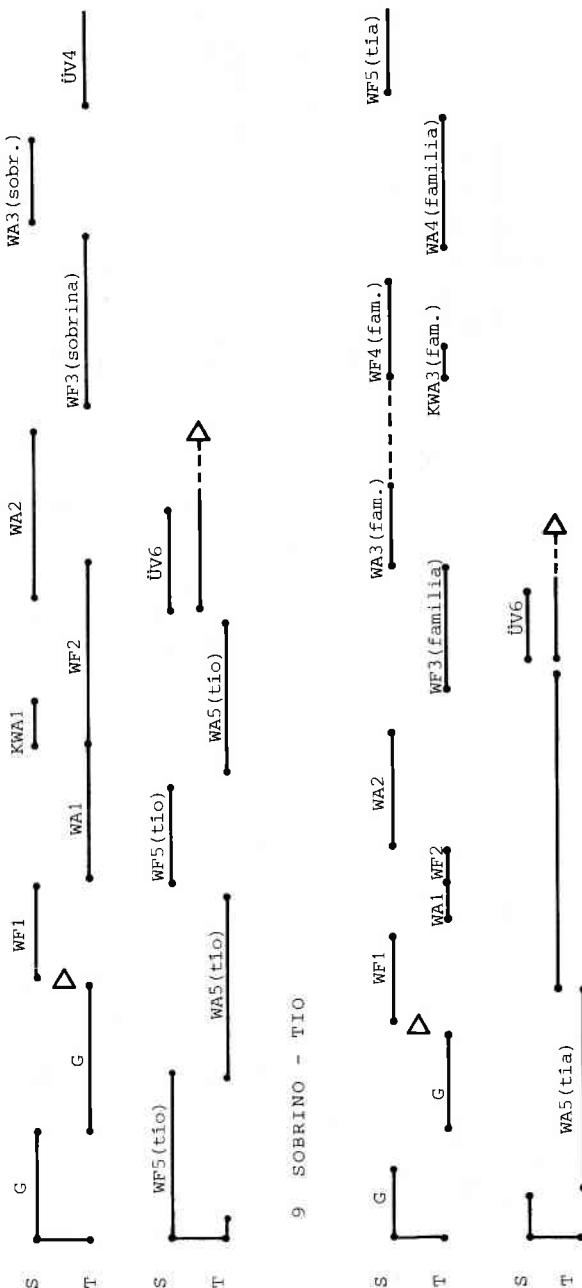
6 HIJADO - MADRINA

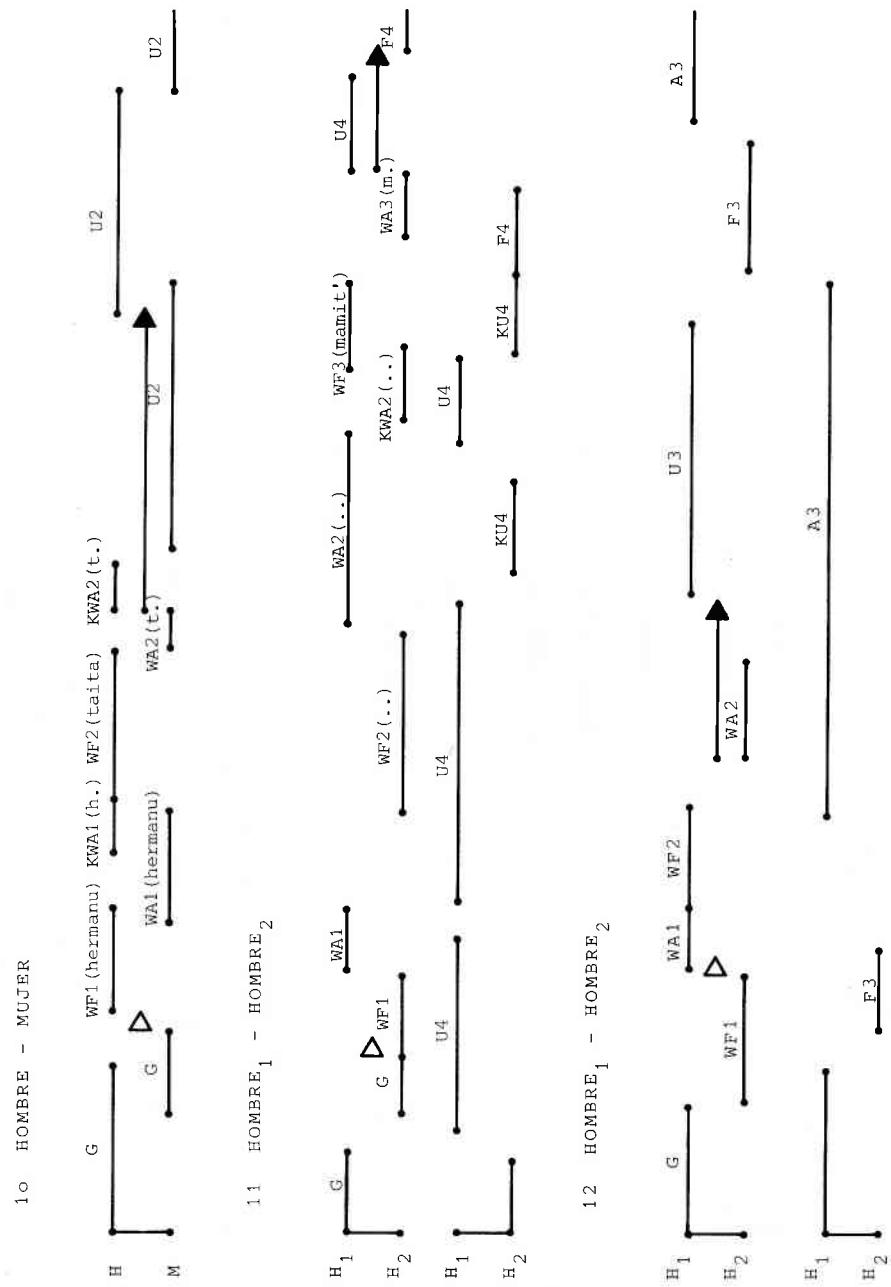


7 HIJO - PADRE



8 SOBRINO - TIA





Für die Sequenzierung der sprachlichen Begrüßungselemente lassen sich unter Verwendung dieser Darstellungen folgende Regeln formulieren:

1 Person A mit dem niedrigeren Status beginnt die sprachliche Begrüßung (unabhängig davon, ob sie zuvor schon als erste die nonverbalen Begrüßungshandlungen begonnen hat) mit der Phase des *Grußtauschs*, indem sie das "bendito" oder eine Grußformel spricht.

2 Grußformeln (einschließlich Anredetermini) sind stets zu Paaren korrespondierender Äußerungen (Gruß und Gegengruß) geordnet ("adjacency pairs"; vgl. SACKS 1967/1972, Lect. 6; SCHEGLOFF/SACKS 1973: 295), die auf zwei Sprecher (A und B) verteilt sind und einander unmittelbar folgen. Es folgen niemals zwei solcher Paare unmittelbar aufeinander. Der Ort solcher Paare in der Phase des Grußtauschs ist der Anfang der Sequenz oder die Stelle unmittelbar nach dem "bendito" (Sequenzende). Am Sequenzbeginn spricht stets A den Gruß und B den Gegengruß.

3 Der Grußtausch mit "bendito" besteht aus der Sequenz: "bendito" - Gruß - Gegengruß, oder aber Gruß - Gegengruß - "bendito" - Gruß - Gegengruß. Erster Sequenz entsprechen nach Verteilung der Äußerungen auf die Sprecher A und B die Sprecherfolgen: A - A - B oder A - B - A; zweiter Sequenz die Folgen: A - B - A - A - B oder A - B - A - B - A. Das "bendito" wird also nur von A gebetet.

Kommentar: Die am weitesten verbreitete Sprecherfolge A - A - B oder A - B - A - A - B gründet sich auf die Auffassung, nach der das "bendito" in den Grußtausch zwar inkorporiert, nicht aber selbst ein Gruß ist: A kommt daher die Verpflichtung zu, das "bendito" ebenso wie den jeweils ersten Gruß zu sprechen.

Die Sprecherfolge A - B - A oder A - B - A - B - A basiert der Verwischung ursprünglich wesentlicher Unterschiede zwischen dem "bendito" und den Grußformeln. Indem das "bendito"

wie eine Grußformel behandelt wird, ermöglicht man die ansonsten gewohnte Sprecherfolge A - B - A (Sprecherwechsel mit jeder neuen Formel), ohne daß A oder B, aus dieser Sicht betrachtet, eine Regel verletzen würde: A beginnt die Begrüßung, er betet das "bendito" und er spricht den ersten 'Gruß'; B spricht erst als zweiter und spricht den Gegengruß.

4 Eine Wohlbefindensformel kann einer Grußformel funktional annähernd äquivalent verwendet werden: Eine Wohlbefindensformel (-frage) kann auf eine erste Grußformel folgen und damit die zweite Grußformel ersetzen (A: G, B: WF), oder eine Wohlbefindensformel (-frage) und die 'Antwort' darauf können Gruß- und Gegengrußformel ersetzen (A:WF, B: WF, A: WF, B: WA), wenn sie deren möglichen Platz in der Sequenz von Äußerungen einnehmen und denselben Sequenzierungsregeln folgen.

Diese 4 Regeln reichen aus, die beobachteten und die von Informanten beschriebenen Fälle des Grußaustauschs und der Abfolge von Äußerungen und Sprechern darin zu erfassen. Gespräch Nr. 1 spricht ebenso wie Informantenaussagen dafür, daß dem "bendito" Gruß und Gegengruß vorausgehen und folgen können. Dasselbe Gespräch bietet zusammen mit den Gesprächen Nr. 6 und 12 auch die Basis für die Regel zur Ersetzbarkeit von Grußformeln durch Wohlbefindensformeln; hierfür gibt es jedoch gleichzeitig eine Vielzahl von Hinweisen in den Informantenaussagen. Die Gespräche Nr. 5 und 6 führten dazu, daß in Regel 3 eine zweite Sprecherfolge (A - B - A) aufgenommen werden mußte; sie bilden die einzige Grundlage für diesen Regelbestandteil.

Betrachtet man die verschiedenen Grußaustauschformen, die unter Anwendung der angeführten Regeln zustande kommen können, und vergleicht man sie mit den möglichen Formen nonverbaler Verhaltensweisen während dieser Phase, so werden Möglichkeiten und Grenzen der sprachlichen Seite dieser Kommunikationsphase deutlich. Die rein sprachlichen Möglichkeiten, die Phase des Grußaustauschs je nach Situation zu variieren, sind relativ gering:

- 1 Wahl des Grußzeitpunktes (auch: zuerst grüßen oder sich grüßen lassen);
- 2 Grußaustausch mit "bendito" oder ohne "bendito";
- 3 Verwendung von Grußformeln oder Wohlbefindensformeln;
- 4 Wahl einer Anredeform (z.B. taita Juan oder taita Juancito oder Don Juancito oder taitito), die in Verbindung mit der Gruß- oder Wohlbefindensformel verwendet werden soll.

Diese vier Ansatzpunkte für Variationen hängen jedoch eng zusammen, sie sind keine unabhängigen Variablen: Entscheidet sich B z.B. dafür, sich zuerst grüßen zu lassen (falls ihm per Institution eine solche Entscheidungsmöglichkeit überhaupt gegeben ist), so bleiben ihm nur die Punkte 3 und 4, um auf die Form des Grußaustauschs Einfluß zu nehmen: er kann für den Gegengruß entweder eine Grußformel oder eine Wohlbefindensformel verwenden (falls A als Gruß eine Grußformel spricht), und er kann eine Anredeform wählen.

Größer sind die sprachlichen Variationsmöglichkeiten offenbar für den, der zuerst grüßt. Diesem steht außerdem noch zu, mit der ersten Grußformel zu entscheiden, ob ein Grußaustausch oder gar die gesamte Begrüßung in Quichua oder in Spanisch ausgeführt wird. Da die meisten Rituale jedoch enge Grenzen für individuelle Ritualvollzüge setzen, bleiben die echten Wahlmöglichkeiten äußerst gering. Mit den rein sprachlichen Grußaustauschformen allein ließen sich daher nur einige wenige soziale Beziehungen unter *indígenas* charakterisieren, praktizieren und unterscheiden; und zur Kundgabe von Zuneigung oder Solidarität (trotz sozialer Distanz) verblieben alleine einige Anredetermini, die anstelle der Grußformeln gesprochenen Wohlbefindensformeln und die Wahl der Sprache für den Grußaustausch, von der man weiß, daß der andere sie in solchen Situationen bevorzugt.

Mittels Begrüßungen können unter den *indígenas* differenzierte Aussagen über ihre Sozialstruktur und über ihre eigenen sozialen Positionen also vor allem deswegen gemacht werden, weil dafür ein reichhaltiges Inventar nonverbaler Verhaltens-

weisen zusätzlich zum sprachlichen Grußaustausch und zur relativ schwach ritualisierten Sequenz der Wohlbefindensformeln (Wohlbefindensphase) der Begrüßung zur Verfügung steht (vgl. Kap. 4.2).

Die Leistungen der Wohlbefindensphase bestehen in dieser Hinsicht darin, daß hier die sozialen Beziehungen zwischen den Sprechern und zwischen den Sprechern und relevanten Dritten zumindest formal thematisiert und bekräftigt werden. Die Mittel dazu sind:

- 1 die Verwendung von Anredetermini, die - wie auch in einigen Grußformeln - den Partner wie auch die Beziehung zu ihm allgemeinen sozialen Kategorien zuordnen;
- 2 der Einsatz vorgegebener und formalisierter Fragen, mit denen das Interesse an der jeweils anderen oder einer ihr nahestehenden Person bekundet werden kann, ohne als aufdringlich oder respektlos zu gelten;
- 3 die Auswahl der jeweiligen Antwort auf eine Frage aus dem kleinen Korpus vorgegebener und vorformulierter Wohlbefindensantworten (positive oder zumindest neutrale Antworten) oder die neue Formulierung einer eigenen (persönlichen) Antwort.

Nun ist es jedoch keineswegs notwendig, daß auf jeden Grußaustausch auch eine Wohlbefindensphase folgt (vgl. Gespräch Nr. 7). Bei Begrüßungen im Vorübergehen, in Eile oder über eine große räumliche Distanz hinweg, ist mit dem Ende des Grußaustauschs auch die Begrüßung beeendet. Sind die sich Begrüßenden miteinander bekannt, so ist dann eine Wohlbefindensphase innerhalb der Begrüßung zu erwarten, wenn auf die Begrüßung ein nichtritualisiertes Gespräch folgen soll oder sich die Partner seit längerer Zeit nicht gesehen haben.

Da schon aus den ersten nonverbalen Verhaltensweisen bei Beginn der Begrüßung ersehen werden kann, ob z.B. im Vorübergehen begrüßt werden wird oder aber einander gegenüberstehend (alle Begrüßungen mit "bendito..."), ist zu diesem Zeitpunkt

auch schon das Fehlen oder Auftreten einer Wohlbefindensphase erwartbar: mit der Form des Grußaustauschs zeigen sich die Partner die weiteren Handlungsabsichten und -erwartungen gegenseitig an.

Dennoch bleibt die Frage, wie der Grußaustausch in die Wohlbefindensphase übergeht und wie diese dann aufrechterhalten wird. Denn wie die Daten aus verschiedensten Erhebungen belegen, ist die Wohlbefindensphase in erheblich geringerem Maße ritualisiert als die Phase des Grußaustauschs: die Auswahl der verwendeten Formeln und die Einführung neu konstruierter Formulierungen ist weitgehend frei, die Abfolge von Formeln oder freien Formulierungen ist ebensowenig durch das Ritual als Institution festgelegt wie die Sprecherfolge. Da also keine speziellen Regelungen vorliegen, müssen die Kommunikationspartner durch ihre Äußerungen Art und Verteilung ihrer Redebeiträge selbst regeln.

Drei Verfahren, die Wohlbefindensphase an den Grußaustausch anzuschließen:

- 1 Wird die Grußformel an der Stelle des letzten Gegengrußes durch eine Wohlbefindensfrage ersetzt, so hat der Sprecher dieser Frage damit seinen Kommunikationspartner als nächsten Sprecher ausgewählt, und dieser hat das Recht und die Verpflichtung zu sprechen (vgl. SACKS/SCHEGLOFF/JEFFERSON 1974: 704). Mit seiner Antwort auf diese Frage eröffnet der neue Sprecher - dies kann die höher gestellte Person (vgl. Gespräch Nr. 6) oder auch die statusniedere (vgl. Gespräch Nr. 12) sein - die Wohlbefindensphase.

Dieses Verfahren kann nur gelingen, weil die Wohlbefindensfrage, obwohl sie eine Formel ist, auch noch ihren Fragecharakter beibehält, wenn sie in der Funktion eines Gegengrußes auftritt: "a proper question gets a proper answer" (H. SACKS, zitiert nach SPEIER 1972: 421). Darüber hinaus gilt für die einfache Wohlbefindensfrage-Antwort-Sequenz

(WF - WA) wie für andere Fragetypen auch, daß sie eine strukturelle Bedingung etabliert, nach der der Fragende das Recht erhält (nicht aber verpflichtet ist), wieder (als nächster) zu sprechen (vgl. SCHEGLOFF 1972: 359 f.), so daß Ketten der Art WF - WA - WF - WA resultieren können. Doch im Gegensatz zu anderen Frage-Antwort-Sequenzen muß in Wohlbefindensphasen der Fragende nicht unbedingt darauf verzichten, eine weitere Frage zu stellen, damit der Antwortende mit Recht zum Fragenden werden kann. Denn hier steht zu diesem Zweck zusätzlich ein sprezieller Typ von Wohlbefindenformeln (sowohl im Spanischen wie auch im Quichua) zur Verfügung, in dem die Antwort auf eine beliebige Wohlbefindensfrage fest verknüpft ist mit einer eigenen Wohlbefindensfrage: WF - WA+WF - WA resultiert daraus als Sequenz. Von den 11 Gesprächen mit Wohlbefindensphase treten solche Formeln in allen außer zweien (Nr. 10 und 11) auf. Typische Beispiele sind: "Yo bien, ¿y Ud.?" (Gespräch Nr. 9); "Bien no más. Y Ud., ¿cómo has pasado?" (Nr. 12); "Bien no más, comadrita. ¿Está bien mi compadre?" (Nr. 4).

- 2 Als weiteres Verfahren ist zu nennen: Der Sprecher des letzten Grusses spricht erneut während (Gespräch Nr. 1 und 2) oder nach dem letzten Gegengruß (Gespräch Nr. 3, 4, 8, 9, 10) und beginnt die Wohlbefindensphase mit einer Wohlbefindensfrage; er wählt sich selbst als nächsten Sprecher aus.
- 3 Der Sprecher des letzten Gegengrußes leitet unmittelbar anschließend mit einer Wohlbefindensfrage die zweite Phase der Begrüßung ein (Gespräch Nr. 5 und 11; aber auch Nr. 2 und 3); der gegenwärtige Sprecher fährt fort.

Wir glauben, daß es sich hier um unterschiedliche Verfahren handelt, da sie verschiedenen Regeln des Sprecherwechsels folgen (vgl. SACKS/SCHEGLOFF/JEFFERSON 1974: 704)³. Wie zu erwarten, sind Kollisionen (gleichzeitiges Sprechen) zwischen den Begrüßungspartnern dort zu beobachten, wo die Wohlbefindensphase nach dem zweiten oder dritten Verfahren eingeleitet wird (Gespräche Nr. 2 und 3). Dies umso mehr, als die Schnelligkeit,

mit der gerade in der ersten Hälfte dieser Begrüßungen die Äußerungen (sich überlappend) aufeinanderfolgen, es einem Sprecher kaum erlaubt, abzuschätzen, wer jeweils das Recht auf einen Redebeitrag gewonnen hat.

Das Ende des letzten Gegengrußes, das Ende des Grußtauschs, ist also eine Stelle möglichen Sprecherwechsels und zugleich Berührungspunkt zweier Phasen der Begrüßung, deren Verschiedenheit auch in der Sprechintensität (Gespräche 1, 2, 4, 9, 10, 11), durch den Einschub längerer Pausen (Gespräch Nr. 10) zwischen sie und im je Phase unterschiedlichen Bewegungsverhalten zum Ausdruck gelangt (vgl. Kap. 6).

Inhaltlich gilt die erste Wohlbefindensfrage (bis auf eine Ausnahme: Gespräch Nr. 10) stets dem Befinden des Begrüßungspartners; dessen erste Frage während dieser Phase erkundigt sich ebenfalls nach dem Ergehen seines Gegenübers. Durch Verwendung standardisierter Fragen handeln die Kommunikationspartner ein vorgegebenes, vorformuliertes Thema ab. Es bleibt ihnen lediglich in gewissem Maße freigestellt, welche Subthemen sie durch Fragen einleiten (nach dem Befinden welcher Personen sie sich erkundigen) und wie detailliert sie diese behandeln. So erkundigt man sich nach dem Befinden des Ehepartners, der Geschwister, der Kinder oder der Eltern seines Gegenübers. Besonderes Interesse zeigt man dabei stets für die Person, an deren Wohlbefinden einem aufgrund seiner Rolle in dieser Begrüßung vor allem gelegen sein sollte. Das heißt, *compadre A* erkundigt sich bei seinem *compadre B* nach dessen Sohn, der *hijadillo* von A ist (Gespräch Nr. 3); der *sobrino* (Neffe) fragt seine *tía* nach dem Befinden ihres Mannes, seines *tíos*, und die *tía* fragt ihren *sobrino* nach dem Befinden seiner Schwester, ihrer *sobrina* (Gespräch Nr. 8).

Würde nur einer der Begrüßungspartner in der Rolle des Fragenden verbleiben und der andere in der des Antwortenden, so gelänge es nur einer Person (dem Fragenden), während dieser Phase zum Ausdruck zu bringen, wieviel ihr an der Beziehung zum

anderen und zu dessen Verwandtschaft liegt. Dies aber dient keinem von beiden, da nur die gegenseitige Bekräftigung und Versicherung der Beziehung deren Fortbestand seit der letzten Begegnung und in die Zukunft hinein anzeigt. Aus diesem Grund kommt dem Rollenwechsel vom Fragenden zum Antwortenden und umgekehrt während dieser Phase erhebliche Bedeutung zu.

Aus den 12 Gesprächen ist zu entnehmen, daß folgende Verfahren eingesetzt werden, um das Fragerecht abzugeben oder zu gewinnen:

- 1 Ein Sprecher gibt sein Fragerecht ab, indem er an der nächsten Stelle keinen Gebrauch davon macht:
 - 1.1 statt erneut zu fragen, läßt er eine Pause entstehen, so daß der andere Kommunikationspartner den "turn" behalten und mit einer Frage fortfahren kann (vgl. z.B. Gespräch Nr. 9, nach WA3) ⁴;
 - 1.4 nachdem er die Antwort auf seine letzte Frage erhalten hat, bringt er eine Äußerung ein, die nicht als Frage verstanden werden kann (in der Regel ein Kommentar zur erhaltenen Antwort).
- 2 Ein Sprecher gewinnt das Fragerecht von seinem Kommunikationspartner, indem er zur Beantwortung der an ihn gestellten Wohlbefindensfrage eine vorformulierte Äußerung verwendet, die aus einem Antwortteil und einer damit verknüpften Wohlbefindensfrage besteht (wie weiter oben schon erläutert wurde.)

Alle in den Gesprächen vorgenommenen Rollenwechsel vom Antwortenden zum Fragenden und umgekehrt lassen sich auf diese Verfahren zurückführen. Schwierigkeiten bereiten der Analyse lediglich die Anfänge der Wohlbefindensphasen in den Gesprächen Nr. 1, 2 und 3. Nr. 2 und 3 sind die Gespräche, in denen es zu Beginn der Wohlbefindensphase zu einer Kollision zwischen den beiden Sprechern (den gleichzeitig Fragenden) kommt. Als Fragender wird in beiden Fällen zunächst der akzeptiert, dessen Frage zuletzt beendet wird; diese Frage wird entsprechend auch direkt beantwortet. In beiden Fällen sucht dann der

Antwortende, über das oben dargestellte Verfahren das Fragerecht zu gewinnen und die unbeantwortet gebliebene Wohlbefindensfrage (in veränderter Formulierung) erneut einzubringen. Dies gelingt in Gespräch Nr. 2; in Gespräch Nr. 3 jedoch bleibt die Frage wiederum unbeantwortet, dieses Mal allerdings, weil der andere Sprecher das Fragerecht nicht abgibt, sondern mit einer weiteren Frage fortfährt.

Wir sind geneigt, das Unbeantwortetlassen der Frage in diesem Falle als Regelverstoß zu bezeichnen. Denn nach unseren Daten können Wohlbefindensfragen unter den *indigenas* nur dann unbeantwortet bleiben, wenn sie als Paar Gruß und Gegengrußersetzen. Zum anderen wird offensichtlich selbst bei Verschachtelungen verschiedener Fragen und Antworten darauf geachtet, daß jede Frage auch beantwortet wird. Dies ist in Gespräch Nr. 1 der Fall, wo zudem sogleich zu Beginn der Wohlbefindensphase die Besonderheit auffällt, daß der 'Beantworter' der ersten Frage (WF1) selbst zunächst eine Frage (WF2) stellt, ehe er tatsächlich die Frage beantwortet. Erst diese seine Antwort (WA1) bildet zusammen mit der sofort angeschlossenen Frage (WF3) eine solche Formel, wie sie eingesetzt wird, um das Fragerecht zu gewinnen. Obwohl WF2 also nicht korrekt eingebracht wird, beantwortet (WA2) der Kommunikationspartner diese Frage, und zwar während der nun berechtigte Fragende WF3 spricht, eine Frage, die ebenfalls umgehend beantwortet wird (WA3 (...)). Das mit WF2 entstandene Sequenzierungsproblem wird also von beiden Sprechern gemeinsam gelöst, indem jeder eine Frage 'verspätet' beantwortet, die Gefahr lief, unbeantwortet zu bleiben.

Fragen sind nun nicht nur das entscheidende sprachliche Mittel, Wohlbefindensphasen zu etablieren und aufrechtzuerhalten, sondern sie spielen ebenfalls eine Rolle bei der Beendigung der Wohlbefindensphase durch die Einleitung einer nichtritualisierten Gesprächsphase. Auch hier dienen sie in der Mehrzahl der Fälle dazu, eine neuen Gesprächsthema zu initiieren (Gespräch Nr. 1, 2, 3, 4 und 11), das entweder ohne direkten Bezug zum letzten Subthema "Wohlbefinden der Person X" ist (Nr. 1, 2, 11)

oder aber ein solches Subthema aufgreift und in spezieller Weise modifiziert (Nr. 3 und 4). Leistungen beider Art vermögen auch andere Äußerungstypen zu erbringen, wie die Gespräche Nr. 12 sowie Nr. 6 und 10 belegen.

Besonders kennzeichnend für die labile Struktur der Wohlbefindensphase ist jedoch, daß dem Beginn des nichtritualisierten Gesprächs ein abgehandeltes Wohlbefindensthema vorausgeht. Das heißt, selbst wenn nur eine WF-WA-Sequenz einem Subthema der Phase gewidmet ist, so führt jeder weitere Beitrag dazu zu Entfaltungen der inhaltlichen Möglichkeiten des Themas, die mit (Wohlbefindens-)Formeln nicht mehr aufgefangen werden können, sondern zwangsläufig in ein nichtritualisiertes Gespräch führen. Die Grenze der Leistungsfähigkeit der Formeln zeigen in dieser Hinsicht die KWA an. Folgt hierauf nicht eine erneute WF, so ist die Wohlbefindensphase an dieser Stelle beendet. Solche Stellen möglichen Phasenendes werden auch in Gespräch Nr. 1 und 2 zur Einleitung der neuen Phase genutzt. Dagegen führt in Gespräch Nr. 3, 4, 6 und 10 die Weiterführung eines abgehandelten Wohlbefindensthemas in ein nichtritualisiertes Gespräch.

Begrüßungen unter den *indígenas* von Saraguro beginnen also mit der stark ritualisierten vorgeschriebenen Phase des Grußaustauschs; sie können dann fortgesetzt und abgeschlossen werden mit der optionalen Wohlbefindensphase, deren Ritualisierungsgrad vergleichsweise gering ist. Auf die Wohlbefindensphase folgt sodann entweder ein nichtritualisiertes Gespräch oder aber nach meistens zwei Überleitungsformeln (ÜV) oder "pre-closings" (SCHEGLOFF/SACKS 1973: 303 ff) eine stark ritualisierte Verabschiedung. Letzteres ist der Fall in den Gesprächen Nr. 5, 8 und 9. Dabei zeigen die Verläufe der Wohlbefindensphasen in Nr. 5 und 8, daß die Wohlbefindensphase erst beendet werden kann, wenn beide Begrüßungspartner dies wollen. Die Überleitung zur Verabschiedung kann durch eine Formel wie "Bueno, sobrinito" (Nr. 8), "ññ-áhi, hijaditu, tupanacungáp", mi hijaditu" (Nr. 5) oder einfach "Entonces, bien" (Nr. 9), die Überleitung zum nichtritualisierten Gespräch z.B. durch "Bien" (Nr. 2) vorgeschlagen werden. Doch erst wenn der Partner diese

Überleitung - die ja streng genommen zunächst nur ein "possible pre-closing" (SCHEGLOFF/SACKS 1973: 303) darstellt - ratifiziert, indem er sie wiederholt oder in ihrem Sinn fortfährt, ist die vorangegangene Phase abgeschlossen (vgl. auch SCHEGLOFF/SACKS 1973: 309). In den Gesprächen Nr. 5 und 8 wird die erste Überleitung nicht ratifiziert, sondern zunächst noch mit einer Wohlbefindensfrage fortgefahrene.

Im folgenden Kapitel werden wir auf diese beiden Gespräche noch einmal ausführlicher einzugehen haben.

6 Phasen der sprachlichen Begrüßung und nonverbales Verhalten

Bei der Untersuchung von Sequenzen und Konkomitanzen der Elemente der *salutación* in Kap. 4.2 ist deutlich geworden, daß die von den *indígenas* benannten nonverbalen Begrüßungselemente in engem Realisierungszusammenhang stehen mit dem Sprechen des "bendito" oder aber einer Grußformel. Nimmt man nun andere Elemente des nonverbalen Verhaltens in den Blick, z.B. Sprechintensität, Veränderungen des Abstandes zwischen den Sprechern, Hand- oder Armbewegungen, so werden darüber hinaus Zusammenhänge mit den Phasen des sprachlichen Kommunikationsgeschehens und den Übergängen zwischen ihnen aufzeigbar.

So ist die Phase des Grußaustausches in der Mehrzahl der Gespräche paralinguistisch markiert und von der folgenden Wohlbefindensphase unterschieden durch eine deutlich geringere Signalintensität (Sprechintensität). In Nr. 4, 9 und 10 gilt dies für Gruß und Gegengruß (in Nr. 10 folgt zudem noch eine relativ lange Pause, ehe die Wohlbefindensphase beginnt); in Nr. 11 beginnt der Grußaustausch zwar mit hoher Signalintensität, sie fällt jedoch deutlich ab, so daß sich der Beginn der Wohlbefindensphase durch seine gestiegerte Intensität klar abhebt.

In den Begrüßungen mit "bendito" ist entweder die gesamte Phase des Grußaustauschs durch geringe Signalintensität gekennzeichnet (Nr. 1 und 2) oder aber nur das "bendito" (Nr. 5 und

6), während Grußformeln und Wohlbefindensformeln sich demgegenüber durch einheitliche höhere Intensität auszeichnen. Diese Differenz zwischen Nr. 1 und 2 einerseits und Nr. 5 und 6 andererseits geht einher mit der unterschiedlichen Verteilung der Formeln auf die Sprecher, nämlich A: "bendito" + Gruß, B: Gegengruß (in Nr. 1 und 2) bzw. A: "bendito", B: Gruß, A: Gegengruß (in Nr. 5 und 6) (vgl. Kap. 5). Wie die gesamte Grußaus tauschphase paralinguistisch in ihrer Formelhaftigkeit und Ritualisiertheit unterstrichen werden kann, so ist auch die Trennung einzelner Formeln paralinguistisch anzeigbar.

Der Übergang von der Phase des Grußaustauschs zur Wohlbefindensphase wird auch durch das Bewegungsverhalten der Partner signalisiert. Ist ihr Grußaustausch noch geprägt vom Aufeinanderzugehen und den obligatorischen nonverbalen Elementen der *salutación*, so stehen sich beide ab Ende des Gegengrußes (Nr. 4, 5 und 9) oder zu Beginn der Wohlbefindensphase (Nr. 2, 3, 6, 8, 12) gegenüber bzw. sie gehen deutlich verzögert (Nr. 10) oder wechseln ihre Stellung zueinander (Nr. 11).

Während der Wohlbefindensphase scheint zudem eine andere Körperhaltung möglich zu werden, die der während eines nichtritualisierten Gesprächs schon sehr nahe kommt: die Hände werden vor der Brust 'gefalten' oder verschränkt (Nr. 4, 5, 10).

Der Übergang von der Wohlbefindensphase in ein nichtritualisiertes Gespräch oder zur Verabschiedung wird paralinguistisch durch eine erneute Steigerung der Signalintensität (Nr. 1, 5, 6, 8, 10, 11) oder deutliche Pausen (Nr. 2, 5, 6, 8, 10, 12) markiert. Gleichzeitig finden sich im Bewegungsverhalten Anzeichen, die diesen Übergang ankündigen oder mit der begonnenen neuen Phase korrespondieren. Betrachten wir das sich dabei ergebende Zusammenspiel von Redetext, Paralinguistik und Bewegungsverhalten zunächst an zwei Übergängen zu Verabschiedungen.

Nr. 5 (*hijado - madrina*): Während die Signalintensität durch Grußaustausch und Wohlbefindensphase sehr gleichmäßig ist, hebt sich UV3 der *madrina* nun deutlich davon ab und wird zudem sehr

gedehnt gesprochen. 0,4 Sekunden nach Beginn dieser (möglichen) Überleitung, die insgesamt länger als zwei Sekunden dauert, beginnt die *madrina*, sich im Uhrzeigersinn zu drehen, und macht Anstalten wegzugehen. Der *hijado* ratifiziert diesen Überleitungsvorschlag jedoch nicht, sondern wirft in die noch nicht abgeschlossene Äußerung UV3 eine neue Wohlbefindensfrage ein (WF4 (*taita*)). Diese Frage 'bremst' offenbar die Abkehrbewegung der *madrina*. Denn mit Beginn ihrer Antwort hierauf (WA4 (*taita*)) steht sie nun wieder, hält dem *hijado* allerdings den Rücken zugekehrt und zeigt damit, daß sie auch jetzt noch die Interaktion zu beenden wünscht. Dem folgt dann auch erwartungsgemäß eine (mögliche) Überleitung zur Verabschiedung von seitens des *hijado*.

Während in Nr. 5 schon aus der Äußerung UV3 ("Hmm, dann *hijaditu*, bis wir uns wieder treffen, mein *hijaditu*.") zweifelsfrei hervorgeht, daß sich die *madrina* nun gerne verabschieden würde, ist in Nr. 8 (*sobrino - tía*) die Äußerung UV4 ("Eh, gut *sobrinito*.") nicht sogleich als mögliche Überleitung zur Verabschiedung erkennbar, da sie vom Wortlaut wie von ihrer Position innerhalb der Äußerungsfolge her auch als Kommentar zur vorausgegangenen Wohlbefindensantwort verstanden werden könnte. Lediglich aufgrund des nonverbalen Geschehens können wir darin eine mögliche, aber nicht ratifizierte Überleitung zur Verabschiedung sehen: Zunächst geht dieser Äußerung eine Pause von 0,2 Sekunden voraus; an keiner anderen Stelle dieses Gesprächs finden wir eine Pause solcher Länge zwischen zwei Redebeiträgen. Unmittelbar nach dieser Äußerung der *tía* lösen die Kommunikationspartner den Handkontakt auf, und gleichzeitig stellt der *sobrino* eine neue Wohlbefindensfrage (WF4 (*tío*)), wobei die Signalintensität deutlich größer ist als bei früheren oder späteren Äußerungen. Wie in Nr. 5 bringt der Zwang, die gestellte Frage noch beantworten zu müssen, ehe man sich verabschieden kann, auch hier die *tía*, die sich schon langsam wegzubewegen begonnen hat, wieder zum Stehen, während sie die Antwort spricht. Ihr Rücken bleibt jedoch weiterhin dem *sobrino* zugekehrt, womit der Wunsch, die Kommunikation zu beenden, sichtbar zum Ausdruck gelangt.

Anders gestaltet sich der Übergang von der Wohlbefindensphase in das nichtritualisierte Gespräch. In Nr. 10 (*hombre - mujer*) z.B. enthält die überleitende Äußerung (U2) der Frau eine für dieses Gespräch markante Sprechpause. Genau während dieser Äußerung beginnt der Mann zurückzutreten, den Kommunikationsabstand leicht zu vergrößern. Mit weiter gesteigerter Signalintensität bringt der Mann die Folgeäußerung ein, die erste des nichtritualisierten Gesprächs; gleichzeitig bleibt die Frau nun stehen und dreht sich langsam wieder dem Mann zu. Auf diese Weise entsteht ein neuer räumlicher Rahmen und eine veränderte Orientierung aufeinander für das nichtritualisierte Gespräch (vgl. auch KENDON/FERBER 1973: 606 ff.). Ähnlich ist der Verlauf in den Gesprächen Nr. 11 und 12, doch dort setzen die Veränderungen bezüglich des räumlichen Rahmens (Körpertrehung, zum Stehen kommen in Nr. 11; umtreten, Bequemstellung einnehmen in Nr. 12) zum Teil in der Wohlbefindensphase, zum Teil erst relativ spät während des nichtritualisierten Gesprächs ein.

Es läßt sich damit feststellen, daß die allein anhand der formalen und thematischen Aspekte der transkribierten Redetexte vorgenommene Phaseneinteilung durch das beobachtbare nonverbale Verhalten bestätigt wird; jedoch die Frage, wann eine *salutación* beendet ist, wird dadurch noch nicht beantwortet. Nimmt man z.B. als Kriterium die Beendigung der letzten nonverbalen Handlung, die als Element der *salutación* gilt, so sind acht der zwölf Begrüßungen mit der Auflösung des Handkontaktees zwischen den Partnern beendet und eine (Nr. 7) endet mit *tocar el sombrero*. Das Erreichen eines neuen räumlichen Rahmens und einer veränderten gegenseitigen Orientierung kann in drei Fällen als Kriterium (nach KENDON/FERBER 1973) verwendet werden (Nr. 4, 8 und 10), da es dort beobachtbar ist und zudem erst nach der Auflösung des Handkontaktees eintritt.

Doch unabhängig vom jeweiligen Kriterium gibt es in keinem Fall eine Simultaneität von sprachlichem und nichtsprachlichem Begrüßungsende: Die Differenzen betragen bis zu vier Sekunden (in Nr. 5), und es kann der sprachliche oder auch der nichtsprachliche Endpunkt der Begrüßung früher erreicht sein.

Die Phasen des sprachlichen Begrüßungsgeschehens können also sehr wohl verschoben sein gegenüber denen des nonverbalen Geschehens, ohne daß dadurch bestimmte Konkomitanzen kürzerer Dauer verhindert würden. Gleichzeitig entsteht auf diese Weise eine Verzahnung der einzelnen Gesprächsphasen miteinander. Diese Verschiebung und Verzahnung von Phasen tritt erst mit Beginn der Wohlbefindensphase klar erkennbar zutage und sollte als weiterer Hinweis auf deren geringeren Ritualisierungsgrad gewertet werden.

Die Frage nach dem Endpunkt der *salutación* (vielleicht auch jeglicher Begrüßung mit folgendem Gespräch) und dem Beginn des nichtritualisierten Gesprächs erscheint uns daher falsch gestellt. Sie mag überall dort auftreten und sinnvoll erscheinen, wo nur das nonverbale Begrüßungsgeschehen untersucht wird, wie etwa bei KENDON/FERBER (1973). Doch schon Analysen sprachlicher Begrüßungen, auf die ein nichtritualisiertes Gespräch folgt, lassen erkennen, daß der Übergang von der Wohlbefindensphase zum nichtritualisierten Gespräch keiner Überleitungsformeln oder -formulierungen bedarf wie etwa der Übergang zur Verabschiedung, sondern sich ebenso allmählich und für die Partner nahezu unbemerkt vollziehen kann wie plötzlich und unvorbereitet (vgl. Kap. 5).

In allen Fällen, in denen auf eine Begrüßung ein nichtritualisiertes Gespräch folgen soll, würde es zumindest einer Funktion der Begrüßung und vor allem einer Funktion der Wohlbefindensphase geradezu widersprechen, wenn das Ritual eine bestimmte Beendigungshandlung vorschreibe und zudem keine strukturelle Vorsorge für den weiteren Gang der Kommunikation träfe. Denn durch Begrüßungen und vor allem Wohlbefindensphasen darin werden erhöhte Zugänglichkeit und Kommunikationsbereitschaft von den Partnern am deutlichsten ausgedrückt, wenn der Ritualvollzug selbst nahezu automatisch und unbemerkt zum nichtritualisierten Gespräch führt. Erst hier ermöglichen die Flexibilität des sprachlichen Ausdrucks, die relative Freiheit der Themenwahl und die Möglichkeiten der Überprüfung gegenseitigen

Verständnisses Zugänge zum Kommunikationspartner, die die Begrüßung auf geregelte Weise vorbereitet und verspricht.

7 Anmerkungen

- 1) Es besteht eine gewisse Parallele zwischen der Analyse gestellter Begrüßungssituationen und der Gesprächsanalyse auf der Basis literarischer Texte (vgl. RICHTER/SCHMITZ 1980: 34 f.).
- 2) Hierbei gilt unser besonderer Dank Herrn Dr. D. Stock.
- 3) Die drei hier angeführten Verfahren folgen genau jeweils einer der drei Regeln für den Sprecherwechsel bei SACKS/SCHEGLOFF/JEFFERSON (1974: 704).
- 4) Genauer formuliert: statt erneut zu fragen, schweigt er an einer Stelle möglicher Redeübergabe. Da auch der bisherige Sprecher schweigt, entsteht eine (mögliche) Lücke, die nun von dem bisherigen Sprecher beendet und in eine Pause (innerhalb seines "turn") transformiert wird (vgl. SACKS/SCHEGLOFF/JEFFERSON 1974: 715).

VERZEICHNIS DER TABELLEN

Tabelle 1	Verteilung der Survey-Informanten	118
Tabelle 2	Anredeformen für verschiedene soziale Kategorien von Personen	124
Tabelle 3	Verbale Grußformen für verschiedene soziale Kategorien von Personen	137
Tabelle 4	Nonverbale Grußformen für verschiedene soziale Kategorien von Personen	149
Tabelle 5	Kombinationen von verbalen und nonverbalen Grußelementen	157
Tabelle 6	Verwandtschafts- und <i>compadrinazgo</i> -Bezeichnungen	170
Tabelle 7	Varianten und Koseformen	170
Tabelle 8	Grußverhalten gegenüber den Eltern	175
Tabelle 9	Grußverhalten gegenüber Großeltern und Schwiegereltern	178
Tabelle 10	Grußverhalten gegenüber Tauf- und Hochzeitspaten	186
Tabelle 11	Grußverhalten zwischen <i>compadres</i>	194
Tabelle 12	Grußverhalten gegenüber Vertretern der Kirche	198
Tabelle 13	<i>Síndicos</i> und <i>priostes</i>	207
Tabelle 14	<i>Cargo</i> -Hierarchie in der <i>fiesta de la Virgen del Tránsito</i>	208
Tabelle 15	<i>Cargo</i> -Hierarchie in der Osterfiesta	210
Tabelle 16	<i>Cargo</i> -Hierarchie in der Weihnachtsfiesta in der Pfarrkirche von Saraguro	211
Tabelle 17	Anredeformen der <i>cargo</i> -Inhaber in der <i>fiesta de Navidad</i>	218
Tabelle 18	Gegenseitige Anredeformen für <i>cargo</i> -Inhaber in Saraguro	218

Tabelle 19	Gegenseitige Anredeformen unter <i>cargo</i> -Inhabern in San Lucas	219
Tabelle 20	Anredeformen zwischen <i>marcantaitas</i> und <i>síndico</i>	221
Tabelle 21	Anredeformen der <i>indígenas</i> für <i>marcantaitas</i> in der <i>fiesta de Navidad</i>	221
Tabelle 22	Anredeformen der <i>indígenas</i> für <i>priostes</i>	222
Tabelle 23	Alte Prozessionsordnung in Saraguro	226
Tabelle 24	Kategorisierung der Sozialstruktur in Saraguro	231
Tabelle 25	Vertrauen und Mißtrauen	232

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN

Abbildung 1	Beziehungsdreieck der biologischen und rituellen Verwandschaft	183
Abbildung 2	Beziehungsdreieck in der <i>fiesta de Navidad</i> ..	214
Abbildung 3	Belegte Beziehungen der <i>cargo</i> -Inhaber der verschiedenen <i>fiestas</i>	223

Karte 1	Übersichtskarte Ecuador	108
Karte 2	Die Untersuchungsregion Saraguro/San Lucas ..	110

Foto 1	<i>Sacar el sombrero</i> (Kirche)	168
Foto 2	<i>Sacar el sombrero</i> (Prozession)	168
Foto 3	<i>Sacar el sombrero</i> (Nationalhymne)	168

BIBLIOGRAPHIE

- ACKERMAN, ROBERT. 'Frazer on myth and ritual', *Journal of the History of Ideas* 36: 1, 1975, 115-134.
- ADATO, ALBERT. 'Alltägliche Ereignisse - ungewöhnlich erfahren. Eine vergleichende Analyse von Erfahrungen des Abschiednehmens'. In WEINGARTEN, E./SACK, F./SCHENKEIN, J. *Ethnometodologie. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns*. Frankfurt 1976, 179-202.
- ALBO, XAVIER. 'Selección de idioma, canales paralingüisticos y estructura social andina'. In PARKER, GARY. (Hsg.) *Lingüística e indigenismo de América*. Trabajos presentados al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima 1970. Lima 1973, 271-282.
- ALBO, XAVIER. *Los mil rostros del quechua. Sociolingüística de Cochabamba*. Lima 1974.
- ARGYLE, MICHAEL. *Bodily communication*. London 1975.
- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford 1962.
- BABCOCK, BARBARA A. 'Too many, too few: ritual modes of signification', *Semiotics* 23: 3/4, 1978, 291-302.
- BARTH, FREDERIK. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. Oslo 1975.
- BASSO, KEITH H. '"To give up on words": silence in Western Apache culture', *Southwestern Journal of Anthropology* 26: 3, 1970, 213-30.
- BATESON, GREGORY. *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea tribe drawn from three points of view*. Second edition, Stanford 1958.
- BEATTIE, JOHN. *Other cultures. Aims, methods and achievements in social anthropology*. London 1964.
- BEATTIE, JOHN. 'Ritual and social change', *Man* 1: 1, 1966, 60-74.
- BELLMAN, BERYL L. 'The socio-linguistics of ritual performance'. In COM-

- STOCK, TAMARA. (Hsg.) *New dimensions in dance research: anthropology and dance - the American Indian*. The proceedings of the third conference on research in dance, Tucson, Arizona 1972, CORD Research Annual, vol. VI.
- BELOTE, JIM. 'The cargo system in Saraguro, Ecuador', Manuscript, ca. 1972.
- BELOTE, JIM & BELOTE, LINDA. 'El sistema de cargos de fiesta en Saraguro'. In NARANJO, MARCELO F./PEREIRA V., JOSÉ L./WHITTEN, NORMAN E. JR. (Hsg.) *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito 1977, 46-73.
- BELOTE, JIM & BELOTE, LINDA. 'Development in spite of itself'. Paper prepared for the Symposium, "Local-level response to national policies and regional development in Ecuador: insights to the workings of complex systems", American Anthropological Association Meetings. Houston 1977a.
- BELOTE, JIM & BELOTE, LINDA. 'Saraguro ethnic identity change: transculturation in a local context'. Paper presented to the symposium "National Integration, Regionalism and Ethnicity in Ecuador" at the XLIII International Congress of Americanists, Vancouver, B. C., 1979. Vancouver 1979.
- BELOTE, LINDA. *Prejudice and pride: Indian-White relations in Saraguro, Ecuador*. Ann Arbor 1978.
- BENEDICT, RUTH. *The chrysanthemum and the sword. Patterns of Japanese culture*. London 1967.
- BLOCH, MAURICE. 'The moral and tactical meaning of kinship terms', *Man* 6: 1, 79-87.
- BLOCH, MAURICE. "Symbols, song and dance, or is religion an extreme form of traditional authority", Manuscript, 1973.
- BOGGS, STEPHEN T. 'The development of verbal disputing in part-Hawaiian children', *Language in Society* 7: 3, 1978, 325-344.
- BÜHLER, KARL. *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*. 2., unveränderte Auflage. Stuttgart 1965.
- BURGOS GUEVARA, HUGO. *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Mexico 1970.
- BURNS, DONALD H. 'Fragmentación y generalización del quichua en el Ecuador', Manuscript. Quito 1973.
- CALLAN, HILARY. *Ethology and society. Towards an anthropological view*. Oxford Monographs on Social Anthropology. London 1970.
- CANCIAN, FRANK. 'Informant error and native prestige ranking in Zinacantan' *American Anthropologist* 65, 1963, 1068-75.
- CANCIAN, FRANK. *Economics and prestige in a Maya community. The religious cargo system in Zinacantan*. Stanford 1965.

- CANCIAN, FRANK. 'New patterns of stratification in the Zinacantan Cargo system', *Journal of Anthropological Research* 30: 3, 1974, 164-73.
- CARRASCO, P. 'The civil-religious hierarchy in Mesoamerican communities: pre-Spanish background and colonial development', *American Anthropologist* 63, 1961, 483-97.
- CASAGRANDE, JOSEPH B. 'Estrategias para sobrevivir: los indigenas de la Sierra de Ecuador', *América Indígena* 36: 1, 1976, 95-114.
- CICOUREL, AARON V. 'Discourse and text: cognitive and linguistic processes in studies of social structure', *Versus* 12: 2, 1975, 33-84.
- COHEN, YEHUDI A. 'Some aspects of ritualized behavior in interpersonal relationships', *Human Relations* 11: 3, 1958, 195-216.
- CORDERO, LUIS. *Diccionario Quichua-Español Español Quichua*. Neuauflage. Cuenca 1967. Erstausgabe: Quito 1892.
- CORSARO, WILLIAM A. '"We're friends, right?": children's use of access rituals in a nursery school', *Working Papers in Sociolinguistics* 43, Austin 1978. In erweiterter Fassung neudruckt in *Language and Society* 8: 3, 1979, 315-36.
- CULLEN, J. M. 'Some principles of animal communication'. In HINDE, ROBERT A. (Hsg.) *Non-verbal communication*. Cambridge 1972, 101-122.
- DAVIS, J. MERLE. 'The economic and social setting'. In RYCROFT, W. STANLEY (Hsg.) *Indians of the Highlands*. New York 1946, 11-93.
- DIXON, R. M. W. 'A method of semantic description'. In STEINBERG, D. D. & JAKOBOWITS, L. A. (Hsg.) *Semantics. An interdisciplinary reader in philosophy, linguistics and psychology*. Cambridge 1971, 436-71.
- DOUGLAS, MARY. *Natural symbols. Explorations in cosmology*. Harmondsworth 1973.
- DOYLE, B. W. *The etiquette of race relations in the South: a study in social control*. Chicago 1937.
- DUNCAN, HUGH DALZIEL. *Communication and social order*. New York 1962.
- DURKHEIM, EMILE. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris 1912.
- EIBL-EIBESFELDT, IRENÄUS. 'Zur Ethologie menschlichen Grußverhaltens I. Beobachtungen an Balinesen, Papuas und Samoanern nebst vergleichenden Bemerkungen', *Zeitschrift für Tierpsychologie* 25, 1968, 727-44.
- EIBL-EIBESFELDT, IRENÄUS. 'Zur Ethologie menschlichen Grußverhaltens II. Das Grußverhalten und einige andere Muster freundlicher Kontaktlaufnahme der Waika (Yanoáma)', *Zeitschrift für Tierpsychologie* 29, 1971, 196-213.
- ERVIN-TRIPP, SUSAN M. 'Sociolinguistic rules of address'. In PRIDE, J. B. & HOLMES, JANET. (Hsg.) *Sociolinguistics. Selected readings*. Harmondsworth

- 1972, 225-40. Auszug aus ERVIN-TRIPP, S. M. 'Sociolinguistics'. In BERKOWITZ, L. (Hsg.) *Advances in experimental social psychology*, vol. 4. New York 1969, 93-107.
- FAUCONNIER, GILLES. 'Comment contrôler la vérité? Remarques illustrées par "desassertions dangereuses et pernicieuses en tout genre"', *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 25, 1979, 3-22.
- FERGUSON, CHARLES A. 'The structure and use of politeness formulas', *Language in Society* 5: 2, 1976, 137-51.
- FINNEGAN, RUTH. 'How to do things with words: performative utterances among the Limba of Sierra Leone', *Man* 4: 4, 1969, 537-52.
- FIRTH, RAYMOND. *Tikopia ritual and belief*. London 1967.
- FIRTH, RAYMOND. 'Postures and gestures of respect'. In POUILLON, J. & MARANDA, P. (Hsg.) *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60^e anniversaire*. Tome 1, The Hague 1970, 188-209.
- FIRTH, RAYMOND. 'Verbal and bodily rituals of greeting and parting'. In LA FONTAINE, J. S. (Hsg.) *The interpretation of ritual*. London 1972, 1-38.
- FIRTH, RAYMOND. *Symbols. Public and private*. London 1973.
- FISKE, SHIRLEY. 'Rules of address: Navajo women in Los Angeles', *Journal of Anthropological Research* 34: 1, 1978, 72-91.
- FLÓREZ, LUIS. 'Algunas formulas de tratamiento en el Espanol del Departamento de Antioquia (Colombia)', *Boletín del Instituto "Caro y Cuervo"* 10, 1954, 78-88.
- FOCK, N. *Waiwai: religion and society of an Amazonian tribe*. Danish National Museum, Ethnographic Series No. 8. Copenhagen 1963.
- FORTES, MEYER. 'Malinowski and the study of kinship'. In FIRTH, RAYMOND (Hsg.) *Man and culture*. London 1957, 157-88.
- FOSTER, GEORGE B. *Tzintzuntzan. Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*. México 1972.
- FRANKLIN, ALBERT B. *Ecuador, portrait of a people*. Garden City 1943.
- FRAZER, JAMES GEORGE. *Folk-lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law*. Vol. II, London 1919.
- FRIEDERICI, GEORG. *Der Tränengruß der Indianer*. Leipzig 1907.
- GARFINKEL, HAROLD. *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs 1967.
- GEERTZ, CLIFFORD. 'Linguistic etiquette'. In PRIDE, J. B. & HOLMES, JANET. (Hsg.) *Sociolinguistics. Selected readings*. Harmondsworth 1972, 167-79. Auszug aus GEERTZ, C. *The religion of Java*. New York 1960.
- GENNEP, ARNOLD VAN. *Les rites de passage*. Paris 1909.

- GIVENS, DAVID. 'Greeting a stranger: some commonly used nonverbal signals of aversiveness', *Semiotica* 22: 3/4, 1978, 351-67.
- GLEASON, JEAN BERKO & WEINTRAUB, SANDRA. 'The acquisition of routines in child language', *Language in Society* 5: 2, 1976, 129-36.
- GLUCKMAN, MAX. 'Les rites de passage'. In GLUCKMAN, MAX. (Hsg.) *Essays in the ritual of social relations*. Manchester 1966, 1-52.
- GOFFMAN, ERVING. 'Alienation from interaction', *Human Relations* 10: 1, 1957, 47-59.
- GOFFMAN, ERVING. *Relations in public. Microstudies of the public order*. London 1971.
- GOODE, ERICH. 'Class styles of religious sociation', *British Journal of Sociology* 19, 1968, 1-16.
- GOODY, ESTHER N. 'Forms of pro-parenthood: the sharing and substitution of parental roles'. In GOODY, JACK. (Hsg.) *Kinship. Selected readings*. Harmondsworth 1971, 331-45.
- GOODY, ESTHER N. '"Greeting", "begging", and the presentation of respect'. In LA FONTAINE, J. S. (Hsg.) *The interpretation of ritual*. London 1972, 39-72.
- GOODY, JACK. 'Religion and ritual: the definitional problem', *British Journal of Sociology* 12: 2, 1961, 142-64.
- GOODY, JACK. 'Against "ritual": loosely structured thoughts on a loosely defined topic', *Cambridge Anthropology* 2: 2, 1975, 32-43.
- GRABURN, NELSON. (Hsg.) *Readings in kinship and social structure*. New York 1971.
- GRICE, H. P. 'Logic and conversation'. In COLE, P. & MORGAN, J. L. (Hsg.) *Syntax and semantics* 3. New York 1975, 41-58.
- GRICE, H. P. 'Further notes on logic and conversation'. In COLE, P. (Hsg.) *Syntax and semantics* 9. New York 1978, 113-27.
- GRIMM, JUAN. *La lengua Quichua - Dialecto de la República del Ecuador*. Friberger de Brisgovia (Freiburg/Br.) 1896.
- GRIMSHAW, ALLEN D. 'Regeln der sozialen Interaktion und soziolinguistische Regeln'. In QUASTHOFF, UTA. (Hsg.) *Sprachstruktur - Sozialstruktur. Zur linguistischen Theorienbildung*. Königstein 1978, 57-84.
- GROSS, EDWARD & STONE, GREGORY P. 'Embarassment and the analysis of role requirements', *American Journal of Sociology* 70, 1964, 1-15.
- GUDEMAN, STEPHEN. 'The c o m p a d r a z g o as a reflection of the natural and spiritual person', *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1971*, 1972, 45-71.

- GUDEMAN, STEPHEN. 'Spiritual relationships and selecting a godparent', *Man* 10: 2, 1975, 221-37.
- GUEVARA, DARIO. *El Castellano y el Quichua en el Ecuador. Historia, Etimología y Semántica*. Quito 1972.
- HABERMAS, JÜRGEN. 'Stichworte zur Theorie der Sozialisation'. In HABERMAS, JÜRGEN. *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt 1973.
- HALE, K. 'A note on a Walbiri tradition of anatomy'. In STEINBERG, D. D. & JAKOBOWITS, L. A. (Hsg.) *Semantics. An interdisciplinary reader in philosophy, linguistics and psychology*. Cambridge 1971, 472-82.
- HALL, EDWARD T. 'The anthropology of manners', *Scientific American* 192: 4, 1955, 84-90.
- HALL, EDWARD T. 'A system of the notation of proxemic behavior', *American Anthropologist* 65, 1963, 1003-26.
- HANCHER, MICHAEL. 'The classification of cooperative illocutionary acts', *Language in Society* 8: 1, 1979, 1-14.
- HARTMANN, DIETRICH. 'Begrüßungen und begrüßungsrituale. Überlegungen zu verwendungsweisen sprachlicher symbolik in kommunikativen handlungsmustern', *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 1: 2, 1973, 133-62.
- HARTMANN, ROSWITH. 'Linguistik im Andengebiet: Geschichte und Stand der Quechuafororschung', *Zeitschrift für Lateinamerika Wien* 4, 1972, 97-131.
- HARTMANN, ROSWITH. 'Bemerkungen zum heutigen Stand der Quechuafororschung', Manuscript, Bonn 1978.
- HARTMANN, ROSWITH. '"Quechuismo preincaico" en el Ecuador?', *Ibero-Americanisches Archiv*, N.F. 5: 3, 1979, 267-99.
- HAVILAND, JOHN B. 'Guugu Yimidhirr brother-in-law language', *Language in Society* 8: 3, 1979, 365-93.
- HENNE, HELMUT & REHBOCK, HELMUT. *Einführung in die Gesprächsanalyse*. Berlin 1979.
- HOCART, A. M. 'Ritual and emotion'. In HOCART, A. M. *The life-giving myth and other essays*. Second impression with a foreword by Rodney Needham. London 1973.
- HOLLOMAN, REGINA E. 'Ritual opening and individual transformation: rites of passage at Esalen', *American Anthropologist* 76: 2, 1974, 265-80.
- HOMANS, GEORGE C. 'Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown', *American Anthropologist* 43, 1941, 164-72.
- HOPKINS, E. WASHBURN. 'The sniff-kiss in ancient India', *Journal of the American Oriental Society* 28: 1, 1907, 120-34.
- HORN, PATRICE. 'The goodbye ritual: an elaborate song and dance', *Psychology Today*, October 1974, 26-28.

- HORKHEIMER, MAX. 'Vorwort'. In FROMM, E./HORKHEIMER, M./MAYER, H./MARCUSE, H. et al. *Autorität und Familie*. Paris 1936, vii-xii.
- HUXLEY, JULIAN S. 'Introduction'. In HUXLEY, JULIAN S. (Hsg.) *Ritualization of behaviour in animals and man. Philosophical Transactions of The Royal Society of London, Series B*, vol. 251, no. 772. London 1966, 249-71.
- HYMES, DELL H. 'Functions of speech: an evolutionary approach'. In GRUBER, FREDERICK CHARLES. (Hsg.) *Anthropology and education*. Philadelphia 1961, 55-83.
- HYMES, DELL H. 'On linguistic theory, communicative competence and the education of disadvantaged children'. In WAX, M. L./DIAMOND, S./GEARING, F. O. (Hsg.) *Anthropological perspectives on education*. New York 1971, 51-66.
- IRVINE, JUDITH T. 'Strategies of status manipulation in the Wolof greeting'. In BAUMAN, R. & SHERZER, J. (Hsg.) *Explorations in the ethnography of speaking*. London 1974, 167-191.
- IRVINE, JUDITH T. 'Formality and informality in communicative events', *American Anthropologist* 81: 4, 1979, 773-90.
- JEFFERSON, GAIL. 'Side sequences'. In SUDNOW, DAVID. (Hsg.) *Studies in social interaction*. New York 1972, 294-338.
- JESPERSEN, OTTO. *The philosophy of grammar*. London 1958.
- JESPERSEN, OTTO. *Language. Its nature, development and origin*. London 1959.
- KACHRU, BRAJ B. 'Toward structuring code-mixing: an Indian perspective', *International Journal of the Sociology of Language* 16, 1978, 27-46.
- KAEFER, HERBERT. *Religion und Kirche als soziale Systeme. N. Luhmanns soziologische Theorien und die Pastoraltheologie*. Freiburg 1977.
- KALLMEYER, WERNER & SCHÜTZE, FRITZ. 'Konversationsanalyse', *Studium der Linguistik* Heft 1, 1976, 1-28.
- KARAM, FRANCIS X. 'Processes of increasing mutual intelligibility between language varieties', *International Journal of the Sociology of Language* 22, 1979, 115-37.
- KELLY, L. G. (Hsg.) *Description and measurement of bilingualism*. Toronto 1971.
- KENDON, ADAM & A. FERBER. 'A description of some human greetings'. In MICHAEL, R. P. & CROOK, J. H. (Hsg.) *Comparative ecology and behavior of primates*. London 1973, 591-668.
- KIMBALL, SOLON T. 'Communication modalities as a function of social rela-

- tionships', *Transactions of the New York Academy of Sciences. Series II*, 25: 4, 459-68.
- KNAPP, MARK L./HART, RODERICK P./FRIEDRICH, GUSTAV W./SHULMAN, GARY M. 'The rhetoric of goodbye: verbal and nonverbal correlates of human leave-taking', *Speech Monographs* 40: 3, 1973, 182-98.
- KNUF, JOACHIM & SCHMITZ, H. WALTER. 'Konzeption einer Wanderausstellung zum Thema "Wohnerfahrung". Eine Skizze', *Museum - Information - Forschung (MIF Rundbrief)* 9, 1978, 9-38.
- LA FONTAINE, JEAN S. 'Introduction'. In LA FONTAINE, J. S. (Hsg.) *The interpretation of ritual*. London 1972, ix-xvii.
- LANDÍVAR U., MANUEL A. 'Ofrendas florales en Saraguro', *Revista del Instituto Azuayo de Folklore*. Heft 3, 1969, 157-67.
- LANGER, SUSANNE K. *Philosophy in a new key*. Cambridge, Mass. 1951.
- LAVER, JOHN. 'Communicative functions of phatic communion'. In KENDON, A./HARRIS, R. M./KEY, M. R. (Hsg.) *Organization of behavior in face-to-face interaction*. The Hague 1975, 215-38.
- LEACH, EDMUND R. 'Concerning Trobriand class and kinship category tabu'. In GOODY, JACK R. (Hsg.) *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge Papers in Social Anthropology 1. Cambridge 1958.
- LEACH, EDMUND R. 'Ritual', *International Encyclopedia of the Social Sciences* 13, New York 1968, 520-26.
- LEACH, EDMUND R. 'The influence of cultural context on non-verbal communication in man'. In HINDE, ROBERT A. (Hsg.) *Non-verbal communication*. Cambridge 1972, 315-44.
- LEACH, EDMUND R. *Culture and communication. The logic by which symbols are connected*. London 1976.
- LEFEBVRE, CLAIRE. 'Quechua's loss, Spanish's gain', *Language in Society* 8: 3, 1979, 395-407.
- LEVI-STRAUSS, CLAUDE. 'L'efficacité symbolique'. In LEVI-STRAUSS, CLAUDE *Anthropologie structurale*. Paris 1958, 205-226.
- LOWIE, R. H. *Primitive society*. New York 1920.
- LUHMANN, NIKLAS. *Rechtssoziologie* 1. Reinbek 1972.
- LYONS, JOHN. *Introduction to theoretical linguistics*. 2nd. edition. Cambridge 1969.
- LYONS, JOHN. 'Human language'. In HINDE, ROBERT A. *Non-verbal communication*. Cambridge 1972, 49-85.
- MACCANNELL, DEAN. 'A note on hat tipping', *Semiotica* 7: 4, 1973, 300-12.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. 'The problem of meaning in primitive languages'. In

- OGDEN, CHARLES K. & RICHARDS, I. A. (Hsg.) *The meaning of meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolisms*. 9th edition. London 1949, Supplement I, 296-336.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. *The sexual life of savages*. London 1932.
- MALINOWSKI, BRONISLAW. *Coral gardens and their magic: a study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. 2 vols., 2nd edition. London 1966.
- MANGIN, E. *Les Mossi*. Paris 1921.
- MASSON, PETER. 'J. M. C. über mayorales (und von ihnen zusammengerufene mingas)', Manuscript. Saraguro 1974.
- MASSON, PETER. 'Angaben von J. M. C. über die fiesta de navidad und ihre Vorbereitung sowie über damit verbundene Bräuche und Etikette', Manuscript. Bonn 1974a.
- MASSON, PETER. 'Sprache und ihr sozial-kultureller Hintergrund in der Region Saraguro, Ecuador', Manuscript. Bonn 1975.
- MASSON, PETER. '"Cholo" y "china". Contenidos situacionales de dos términos interétnicos en Saraguro (Ecuador)', *Journal de la Société des Américanistes* 64, 1977, 107-14.
- MASSON, PETER. '"Laichus", "runas" und "chazos". Grundlegendes zu typifizierenden und situationsspezifischen Inhalten interethnischer Bezeichnungen in der sozialen Welt von Saraguro (Ecuador)', Manuscript. Bonn 1977.
- MAUSS, MARCEL. 'Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques'. In MAUSS, MARCEL. *Sociologie et anthropologie. Pré-cédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss*, 6^e édition. Paris 1978, 143-279.
- MEHROTRA, R. R. 'Modes of greeting in Hindi', *Studies in Linguistics. Occasional Papers of the Indian Institute of Advanced Study*, 1975, 1-40.
- MEHTA, S. S. 'Modes of salutation', *The Journal of the Anthropological Society of Bombay* 10: 4, 1914, 263-72.
- MENDELSON, E. M. 'Ritual and mythology'. In NASH, MANNING. (Hsg.) *Handbook of Middle American Indians* 6. *Social Anthropology*. Austin 1967, 392-415.
- MERTON, ROBERT K. 'Social structure and anomie'. In MERTON, ROBERT K. *Social theory and social structure*. Revised and enlarged edition, 9th printing. New York 1965, 131-60.
- MIDDLETON, JOHN. *The Lugbara of Uganda*. New York 1965.
- MILNER, G. B. 'The Samoan vocabulary of respect', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 91: 2, 1961.

- MINTZ, S. W. & WOLF, E. R. 'An analysis of ritual co-parenthood (compadrazgo)', *Southwestern Journal of Anthropology* 6, 1950, 341-68.
- MODI, JIVANJI JAMSHEDEJI. 'Tibetan salutations and a few thoughts suggested by them', *The Journal of the Anthropological Society of Bombay* 10: 3, 1914, 165-78.
- MUNN, NANCY D. 'Symbolism in a ritual context: aspects of symbolic action'. In HONIGMANN, JOHN D. (Hsg.) *Handbook of social and cultural anthropology*. Chicago 1973, 579-612.
- MURDOCK, GEORGE PETER. *Social structure*. New York 1967.
- MURRAY, DAVID W. 'Ritual communication: some considerations regarding meaning in Navajo ceremonials'. In DOLGIN, J. L./KEMNITZER, D. S./SCHNEIDER, D. M. (Hsg.) *Symbolic anthropology. A reader in the study of symbols and meanings*. New York 1977, 195-220.
- MUYSKEN, PIETER. *Syntactic developments in the verb phrase of Ecuadorian Quichua*. Lisse 1977.
- MUYSKEN, PIETER. 'La Mezcla de Quechua y Castellano. El caso de la "media lengua" en el Ecuador', *Lexis* 3: 1, 1979, 41-56.
- MYRDAL, GUNNAR. *Objektivität in der Sozialforschung*. Frankfurt 1971.
- NASH, MANNING. 'Political relations in Guatemala', *Social and Economic Studies* 7, 1958, 65-75.
- NAULA GUACHO, JUAN & BURNS, DONALD H. *Bosquejo gramatical del Quichua de Chimborazo*. Quito 1975.
- ORR, CAROLYN. 'Dialectos quichuas del Ecuador con respecto a lectores principiantes', Manuskript. Quito 1973. Als Microfiche publiziert in *Documentos de trabajo, Instituto Lingüístico de Verano, Ecuador* 3, fiche 1. O. O. O. J.
- ORR, CAROLYN & WRISLEY, BETTY. *Vocabulario Quichua del Oriente del Ecuador*. Quito 1965.
- PARKER, GARY. 'Falacias y verdades acerca del quechua'. In ESCOBAR, ALBERTO (Hsg.) *El reto del multilingüismo en el Perú*. Lima 1972, 111-121.
- PARSONS, ELSIE CLEWS. *Peguche, canton of Otavalo, province of Imbabura, Ecuador: a study of Andean Indians*. Chicago 1945.
- PARSONS, TALCOTT. *Soziologische Theorie*. Neuwied 1968.
- PARSONS, TALCOTT & SMELSER, NEIL. *Society and economy*. London 1956.
- PEIRCE, CHARLES SANDERS. *Collected papers of Charles Sanders Peirce. Vol. II: Elements of logic*. Edited by Charles Hartshorne & Paul Weiss. Cambridge, Mass. 1960.
- PRIDE, J. B. *Formal and informal language*. Wellington 1971.

- PUNIN DE JIMÉNEZ, DOLORES E. 'Los Saraguros. Estudio socio-económico y cultural', *Revista de Antropología* 5, 1974, 200-64.
- PUNIN DE JIMÉNEZ, DOLORES E. 'La mujer saraguro en el hogar', *América Indígena* 35: 3, 1975, 559-63.
- QUESADA C., FÉLIX. *Diccionario Quechua: Cajamarca-Cañaris*. Lima 1976a.
- QUESADA C., FÉLIX. *Gramática Quechua: Cajamarca-Cañaris*. Lima 1976b.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Structure and function in primitive society*. London 1952.
- RAPPAPORT, ROY A. 'Rituelle Regulierung der Umweltbeziehung bei einem Neuguinea-Volk'. In EDER, KLAUS (Hsg.) *Seminar: Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt 1973, 223-45.
- RAPPAPORT, ROY A. 'Obvious aspects of ritual', *Cambridge Anthropology* 2: 1, 1974, 3-69.
- RAPPAPORT, ROY A. 'Liturgies and lies', *Internationales Jahrbuch für Wissenschafts- und Religionssoziologie* 10, 1976, 75-104.
- RAVICZ, ROBERT. 'Compadrinazgo'. In NASH, MANNING. (Hsg.) *Handbook of Middle American Indians 6. Social Anthropology*. Austin 1967, 238-52.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. Decimonovena edición. Madrid 1970.
- RICHARDS, AUDREY. *Chisungu: a girl's initiation ceremony among the Bemba of Northern Rhodesia*. London 1956.
- RICHTER, HELMUT. 'Zum kommunikationssoziologischen Inhalt des Medienbeitrags', *Kongressberichte der 8. Jahrestagung der Gesellschaft für Angewandte Linguistik GAL e. V. Band VI*. Stuttgart 1978, 37-43.
- RICHTER, HELMUT & SCHMITZ, H. WALTER. 'Funktionale Kontexte von Gesprächsanalyse'. Erscheint in HESS-LÜTTICH, E. W. B. (Hsg.) *Literatur und Konversation*. Wiesbaden 1980.
- RICHTER, HELMUT & WEGNER, DIRK. 'Die wechselseitige Ersetzbarkeit sprachlicher und nichtsprachlicher Zeichensysteme'. In POSNER, ROLAND & REINECKE, HANS-PETER. (Hsg.) *Zeichenprozesse. Semiotische Forschung in den Einzelwissenschaften*. Wiesbaden 1977, 215-31.
- RIVET, PAUL. 'Étude sur les Indiens de la région de Riobamba', *Journal de la Société des Américanistes* 1, 1903, 58-80.
- RIVET, PAUL. 'Le christianisme et les Indiens de la République de l'Équateur', *L'Anthropologie* 17, 1906, 81-101.
- RIVIÈRE, PETER. 'The political structure of the Trio Indians as manifested in a system of ceremonial dialogue'. In BEIDELMAN, T. O. (Hsg.) *The translation of culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*. London 1971, 293-

312.

- RIVIERE, PETER. 'The couvade: a problem reborn', *Man* 9: 3, 1974, 423-35.
- ROBERT, HENRY M. *Robert's rules of order newly revised*. A new and enlarged edition by Sarah Corbin Robert. New York 1970.
- ROSALDO, R. 'Metaphors of hierarchy in a Mayan ritual', *American Anthropologist* 70: 3, 1968, 524-36.
- ROSS, ELLEN M. *Introduction to Ecuador Highland Quichua*. 2nd edition. O. O. 1963.
- ROSS, ELLEN M. *Quichua-English dictionary*. Freeport o. J. (1959).
- ROTH, H. LING. 'On salutations', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19, 1889, 164-181.
- RUBIO ORBE, GONZALO. *Estudio de antropología social y cultural de una comunidad indígena y mestiza del Ecuador*. Quito 1956.
- RUESCH, JÜRGEN & KEEPS, WELDON. *Nonverbal communication: notes on the visual perception of human relations*. Berkeley 1956.
- SACHS, HARVEY. 'Lectures', mimeographed. O. O. 1967/1972.
- SACHS, HARVEY/SCHEGLOFF, EMANUEL A./JEFFERSON, GAIL. 'A simplest systematics' for the organization of turn-taking for conversation', *Language* 50: 4, 1974, 696-735.
- SALZ, BEATE R. 'The human element in industrialization: a hypothetical case study of Ecuadorian Indians', *American Anthropologist* 57: 6, part 2, Memoir No. 85. 1955.
- SAUSSURE, FERDINAND DE. *Cours de linguistique générale*. Publié par Charles Bally et Albert Sechehaye. Paris 1949.
- SCHEFF, THOMAS J. 'The distancing of emotion in ritual', *Current Anthropology* 18: 3, 1977, 483-505.
- SCHEGLOFF, EMANUEL A. 'Sequencing in conversational openings'. In GUMPERZ, J. J. & HYMES, D. H. (Hsg.) *Directions in sociolinguistics. The ethnography of communication*. New York 1972.
- SCHEGLOFF, EMANUEL A. & SACHS, HARVEY. 'Opening up closings', *Semiotica* 8: 1, 1973, 289-327.
- SCHENKER, WALTER. *Sprachliche Manieren. Eine sprachsoziologische Erhebung im Raum Trier und Eifel*. Europäische Hochschulschriften, Reihe 1, Band 228. Frankfurt 1978.
- SCHERMERHORN, R. A. *Comparative ethnic relations. A framework for theory and research*. New York 1970.
- SCHIFFRIN, DEBORAH. 'Handwork as ceremony: the case of the handshake', *Semiotica* 12, 1974, 189-202.

- SCHMITZ, H. WALTER. *Probleme empirischer Sozialforschung im interkulturellen Kontext*. Arbeitspapiere des Universitätsschwerpunktes "Lateinamerikaforschung" Nr. 1. Bielefeld 1975.
- SCHMITZ, H. WALTER. 'La fiesta de navidad en Saraguro (Ecuador)', Manuscript. Bonn 1975a.
- SCHMITZ, H. WALTER. 'Zum Problem der Objektivität in der völkerkundlichen Feldforschung', *Zeitschrift für Ethnologie* 101, 1976, 1-40.
- SCHMITZ, H. WALTER. 'Interethnic relations in Saraguro (Ecuador) from the point of view of an anthropology of communication', *Sociologus* 27: 1, 64-84.
- SCHÖNBACH, PETER. 'Soziolinguistik'. In KOCH, WALTER A. (Hsg.) *Perspektiven der Linguistik*. Band 2. Stuttgart 1974, 156-177.
- SEARLE, JOHN R. *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. London 1970.
- SHIBUTANI, TAMOTSU & KWAN, KIAN M. *Ethnic stratification. A comparative approach*. New York 1965.
- SMITH, J. W./CHASE, J./LIEBLICH, A. K. 'Tongue showing', *Semiotica* 11, 1974, 201-46.
- SPEIER, MATTHEW. 'Some conversational problems for interactional analysis'. In SUDNOW, DAVID. (Hsg.) *Studies in social interaction*. New York 1972, 397-427.
- SPENCER, HERBERT. *Ceremonial institutions*. London 1879.
- SRIDHAR, S. N. 'On the functions of code-mixing in Kannada', *International Journal of the Sociology of Language* 16, 1978, 109-17.
- STARK, LOUISA, R. 'Historia y distribución de los dialectos quichuas en la Sierra ecuatoriana', Manuscript, vervielfältigt. Primer Seminario Nacional de Educación Bilingüe en el Ecuador. Quito 1973.
- STARK, LOUISA R. 'Apuntes sobre la Gramática Quechua de la Sierra Ecuatoriana', Manuscript, vervielfältigt. Otavalo 1975.
- STARK, LOUISA R./CARPENTER, LAWRENCE K. et al. *El Quichua de Imbabura: una Gramática Pedagógica*. Otavalo 1973.
- STARK, LOUISA R. & MUYSKEN, PIETER C. *Diccionario Español-Quichua y Quichua Español*. Quito 1977.
- STEWART, NORMAN/BELOTE, JIM/BELOTE, LINDA. 'Transhumance in the Central Andes', *Annals of the Association of American Geographers* 66: 3, 377-97.
- STIRRAT, R. L. 'Compadrazgo in catholic Sri Lanka', *Man* 10: 4, 1975, 589-606.
- TAMBIAH, S. J. 'The magical power of words', *Man* 3: 2, 1968, 175-208.

- TARDE, GABRIEL. *L'opinion et la foule*. Paris 1901.
- TEMME, MATHILDE. 'Wirtschaft und Bevölkerung in Südecuador. Eine sozio-ökonomische Analyse des Wirtschaftsraumes Loja', Inauguraldissertation. Köln 1972.
- TOBAR DONOSO, JULIO. *El lenguaje rural en la Región Interandina del Ecuador - Lo que falta y lo que sobra -*. Quito 1961.
- TORERO, ALFREDO. *El quechua y la historia social andina*. Lima 1974.
- TOSCANO MATEUS, HUMBERTO. *El Español en el Ecuador*. Madrid 1953.
- TURNER, C. *Family and kinship in modern Britain*. London 1969.
- TURNER, VICTOR W. 'Anthropological epilogue'. In HUXLEY, JULIAN S. (Hsg.) *Ritualization of behaviour in animals and man*. Philosophical Transactions of The Royal Society of London, Series B, no. 772, vol. 251. 1966, 521-22.
- TURNER, VICTOR W. *The forest of symbols*. Ithaca 1967.
- TURNER, VICTOR W. 'Forms of symbolic action: introduction'. In *Forms of symbolic action*. Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Seattle 1969, 3-25.
- TURNER, VICTOR M. *The ritual process. Structure and anti-structure*. Chicago 1969.
- TURNER, VICTOR W. *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society*. Ithaca 1974.
- TYLOR, EDWARD B. 'Die Culturwissenschaft'. In SCHMITZ, C. A. (Hsg.) *Kultur*. Frankfurt 1963, 33-53.
- TYLOR, EDWARD B. 'Salutations', *Encyclopaedia Britannica* 21. 9th edition. London 1887. Erweiterter Neudruck in *Encyclopaedia Britannica* 19. London 1964, 903-04.
- UNGEHEUER, GEROLD. 'Aspekte sprachlicher Kommunikation'. In UNGEHEUER, GEROLD. *Sprache und Kommunikation*. Forschungsberichte des IKP 13. 2. erweiterte Auflage. Hamburg 1972, 9-23.
- UNGEHEUER, GEROLD. 'Kommunikationssemantik: Skizze eines Problemfeldes', *Zeitschrift für germanistische Linguistik* 2: 1, 1974, 1-24.
- UNGEHEUER, GEROLD. 'Grundlagen persuasiver Kommunikation (mit pädagogischen Anwendungen). Eine Studie.' Manuskript, mimeographiert. Bonn 1978.
- UNGEHEUER, GEROLD & SCHMITZ, H. WALTER. 'Kommunikative Probleme von Polizeibeamten als Zeugen und Sachverständige vor Gericht', unveröffentlichtes Manuskript. Bonn 1978.
- VALIENTE, TERESA. *Maytataq Ričkančik (Quechua für Anfänger) I*. Berlin o. J.
- VANSINA, JAN. *Oral tradition*. Chicago 1965.

- VOGTT, EVON Z. 'Ceremonial organization in Zinacantan', *Ethnology* 4, 1965, 39-52.
- VOGTT, EVON Z. 'Gods and politics in Zinacantan and Chamula', *Ethnology* 12: 2, 1973, 99-113.
- WAGNER, ROY. *Habu. The innovation of meaning in Daribi religion*. Chicago 1972.
- WAGNER, ROY. *The invention of culture*. Englewood Cliffs 1975.
- WALLACE, ANTHONY F. C. *Religion: an anthropological view*. New York 1966.
- WATSON, K. A. 'Transferable communicative routines: strategies and group identity in two speech events', *Language in Society* 4: 1, 1975, 53-72.
- WILSON, MONICA. *Rituals of kinship among the Nyakyusa*. London 1970.
- WINCH, PETER. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. London 1973.
- WOLF, E. R. *Sons of the shaking earth*. Chicago 1959.
- WOLFF, ROLAND A. 'Regionale Varianten der Abschiedsgrüsse in der deutschen Umgangssprache', *Zeitschrift für Dialektologie und Linguistik* 44: 1, 81-84.
- WORSLEY, PETER et al. *Introducing sociology*. Harmondsworth 1970.
- YANEZ COSSIO, CONSUELO. 'Fonología y Escritura del Quichua Ecuatoriano', *Revista de la Universidad Católica (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito)* 2: 5, 1974, 25-40.
- YOUSSOUF, IBRAHIM AG/CRIMSHAW, ALLEN D./BIRD, CHARLES S. 'Greetings in the desert', *American Ethnologist* 3: 4, 1976, 797-824.

Anhang

Transkription und Interlinearübersetzung der neun Gespräche in Spanisch (Filmtion)

Gespräch Nr. 1

- H: hijo de bautismo (Taufpatensohn)
 P: padrino de bautismo (Taufpate)
-
- H: ¿Cómo está don Juancito?
 P:
 H: WIE BEFINDEN SIE SICH, don Juancito?
 P:
- H: Santísimo Sacramento del altar. ¡Buenos días taitito!
 P:
 H: ALLERHEILIGSTEN ALTARSSAKRAMENT. GUTEN TAG, taitito!
 P:
- H: taitito?
 P:
 H: GEN, taitito?
- H: Bien nomás, taitito.
- P:
 H: GUT SOWEIT, taitito.
 P:
4. P:
 H: GUT SOWEIT, taitito.
 P:
- Beide aus Oñacapa, einem konservativen
 barrio.
-
- Bendito Dios alabado sea el Señor
-
- Bien.
- GESEGNET GOTT, GEPRIESEN SEI DER HERR VOM
 GUT.
-
- ¿Cómo has pasado,
 ¡Buenos días hijadito!
-
- GUTEN TAG, hijadito!
-
- Bien nomás, taitito, este...
-
- Muy bien. Y tu(uv), ¿está bueno?
 GUT SOWEIT, taitito, DIESER...
-
- WIE BEFINDEST DU DICH? SEHR GUT. UND DEIN (uv), BEFINDET ER SICH WOHL?
-
- Bien, bien. Y Ud., Gracias (entons').
-
- GUT, GUT. UND IHNEN,
 DANKE (DANN).
-
- WIE BEFINDET SICH MEINE hijada?

H: ¿cómo has pasado taitito? ¿Y su familia?
P:
5. H: WIE IST ES DIR ERGANGEN, taitito? Yo también bien soy. UND IHRE FAMILIE?
P: ICH BIN AUCH WOHLAUF. WOHL BEFINDEN

H: Bien entonces' ahí. Bien nomás, así 'stamos andando medio
P: Y tu papá, ¿cómo está? Ya (uv)
6. H: GUT DENN ALSO. GUT SOWEIT, SO BEFINDEN WIR UNS HALB-
P: WIR UNS. UND DEIN VATER, WIE BEFINDET ER SICH? ACH JA. (uv)

Nosotros llegamos ayer

P: sin poder morir. ¿Cuándo llegaron?
7. H: WEGS, OHNE STERBEN ZU KÖNNEN. WIR SIND ERST GESTERN AN-
P: uv) WANN SIND SIE (ALLE) ANGEKOMMEN?

H: nomás. Sí. Por éso venimos a visitarle a Ud. Y encontramos
P: ¿Ayer? JA. DAHER SIND WIR GEKOMMEN, SIE ZU BESUCHEN, UND (NUN) TREFFEN WIR
8. H: GEKOMMEN. P: GESTERN?
P: GESTERN?

H: aquí menos pensado en la calle taita Juancito.
P: Ya, ¡Dios se lo pague!
9. H: UNS HIER ÜBERRASCHEND AUF DER STRASSE, taita Juancito. DIES IST DIE BELÄSTIGUNG.
P: SO IST ES, GOTV VERGELT'S!

Muy bien

H: 10. P: Ya, no es molestia, éso es un cariño.
H: GUNG. SEHR GUT,

P: NUN, ES IST KEINESWEGS EINE BELÄSTIGUNG, DIES IST EINE FREUNDLICHKEIT.

H: taita Juancito.
P:
11. H: taita Juancito.
P:

Gespräch Nr. 2

H: hijo de bautismo (Taufpatensohn)
P: padrino de bautismo (Taufpate)
Beide aus barrios in der Nähe von Saraguro, in denen der Akkulturationsprozeß deutlich fortgeschritten ist.

H: Bendito Dios alabado sea el Señor Santísimo Sacramento. Buenos días
P:
1. H: GESEGNET GOTT, GEPRIESEN SEI DER HERR VOM ALLERHEILIGSTEN SAKRAMENT. GUTEN TAG,
P:

H: taitito. ¿Cómo has pasado taitito?
P: Buenos días hijadito, ¿cómo estás? Yo bien y Ud., ¿cómo está?
H: taitito. WIE IST ES DIR ERGANGEN, taitito?
P: GUTEN TAG, hijadito. WIE BEFINDEST DU DICH? ICH GUT. UND SIE, WIE BEFINDEN

- H: Bien nomás, taitito.
 P: ¿Cómo está tu mujer?
 3. H: GUT SOWEIT, taitito.
 P: SIE SICH?
 WIE BEFINDET SICH DEINE FRAU?
 NUN
-
- H: nomás.
 P: entonces, gracias.
 4. H: SOWEIT.
 UND WIE IST ES IHMEN ERGANGEN, taitito?
 P: DANN,
 DANKE.
- H: está la familia?
 P: Bien nomás (uv).
 5. H: BEFINDET SICH DIE FAMILIE?
 P: GUT SOWEIT (uv).
- H: ¿Y no está enferma?
 P: Bien está (uv).
 6. H: UND SIE IST NICHT KRANK?
 P: WOHL BEFINDET SIE SICH (uv).
- H: Mi papá, é bien está
 P: MEIN papá, EH ER BEFINDET SICH WOHL, taita Juancito, JA, VORTREFFLICH. GUT.
 P: SICH WOHL?
- H: regreso.
 P: ¿Y cuándo te vuelves?
 8. H: ICH, VIELLEICHT MORGEN ODER ÜBERMORGEN, taita Juancito,
 P: UND WANN KEHRST DU ZURÜCK?
- H: Entons'... ya te ver nomás,
 P: KEHRE ICH ZURÜCK.
 9. H: JA.
 P: DANN... DICH EIN ANDERMAL WIEDERZUSEHEN.
- H: taita Juan.
 P: Hasta luego,
 11. H: taita Juan.
 P: AUF BALDIGES WIEDERSEHEN, DANKE.
- Bien nomás taitito, bien
 Ahí
 GUT SOWEIT, taitito, GUT
 NUN
- Bien nomás taitito, bien
 ¿Cómo
 Ya, ¿cómo
 Bien nomás estamos.
 JA,
 WIE
 GUT SOWEIT BEFINDEN WIR UNS.
- ¿Y manit' 'stá bien?
 ¿Y tu papacito está bien?
 UND manit' (IHERE FRAU) BEFINDET SICH WOHL?
 SIE IST NICHT...?
 NEIN. UND DEIN papacito BEEFINDET
- taita Juancito, bien, bien.
 Gracias entonces.
- Yo tal vez mañana o pasado, taita Juancito,
 ICH, VIELLEICHT MORGEN ODER ÜBERMORGEN, taita Juancito,
 EIN ANDERMAL WIEDERZU-
- Ya de ver nomás,
 Con permiso, taitito, ¿no? Hasta luego,
 (uv)
 MIT VERLAUB, taitito, NICHT? AUF BALDIGES
 EIN ANDERMAL, EIN ANDERMAL. (uv)
- gracias.

C₁: compadre₁ (Gevatter₁)
 C₂: compadre₂ (Gevatter₂)

Beide aus barrios in der Nähe von Saraguro. C₂ ist padrino eines Sohnes von C₁.

- C₁: Buenos días compadrito. ¿Cómo has pasado?
 C₂: Buenos días compadre. ¿Cómo compadre estás bueno?
 1. C₁: GUTEN TAG, compadrito. WIE IST ES DIR ERGANGEN?
 C₂: GUTEN TAG, compadre. WIE compadre, BEFINDEST DU DICH WOHL?

2. C₁: compadre, ¿Y Ud.? ¿Desde cuál estás por aquí?
 C₂: C₁: compadre, UND IHNEN? ICH, SEIT EINER WOCHE (uv) GEHE ICH

C₂: SEIT WANN BIST DU HIER?

- C₁: un poco paseando en Saraguro.
 C₂: A, ¿Cómo está mi hijadillo?
 3. C₁: EIN WENIG HERUM IN SARAGURO.
 C₂: AH WIE BEFINDET SICH MEIN hijadillo?

- C₁: No, compadre, no se muere nadie (uv)
 4. C₂: E, e, ¿Cómo dijeron que se ha muerto?
 C₁: NEIN, compadre, ES STIRBT NIEMAND (uv)
 C₂: EH, EH, HAT MAN NICHT GESAGT, ER SEI GESTORBEN?
 AH,

C₁: Mentira. La (mente) la gente hablan de adrede nomás.

5. C₂: ¿es mentira entonces?
 C₁: LÜGE. DIE (VERSTAND), DIE LEUTE REDEN NUR AUS SPASS DARAN.
 C₂: ES IST ALSO LÜGE?

- C₁: No compadre, no es nada,
 6. C₂: A, entonces. Yo estaba creido que 'stá muerto.
 C₁: NEIN, compadre, ES IST NICHTS, ER BE-
 C₂: AH, DANN. ICH GLAUBTE, DASS ER TOT IST.

- C₁: bueno está.
 C₂: ¿No está ni 'nferno nada?
 7. C₁: FINDET SICH WOHL.
 C₂: ER IST NICHT KRANK NICHTS?

- C₁: Hasta luego.
 C₂: hasta luego
 8. C₁: compadre.
 C₂: AUF BALDIGES WIEDERSEHEN, compadre, AUF BALDIGES WIEDERSEHEN.

C₁: compadre (Gevatter)
 C₂: comadre (Gevatterin)

Beide begrüßten sich, wie es heute zwischen compadres üblich ist in der Region von Saraguro.

-
- C₁: Buenos días, comadrita.
 C₂: Buenos días, compadrito.
 1. C₁: GUTEN TAG, comadrita.
 C₂: GUTEN TAG, compadrito.
- C₁: ¿ESTÁ...?
 2. C₂: padrito. ¿Y usted compadrato?
 C₁: BEFINDET SICH...?
 C₂: padrito. UND IHNEN, compadrito?

C₁: M, bien nomás está compadrato.

C₁: WOHL?
 C₂: HM, ER IST SOWEIT WOHLAUF, compadrito.

C₁: comadrita?
 4. C₂: No compadrato, no vino;

- C₁: comadrita?
 C₂: NEIN, compadrato, ER IST NICHT GEKOMMEN; NOCH NICHT.
 C₁: Bueno comadrita. Hasta luego, comadrito,
 ya no. Bueno
 GUT, comadrita. AUF BALDIGES WIEDER-
 compadrato,
-

- C₁: drita.
 5. C₂: hasta luego, compadrito.
 C₁: SEHEN, comadrita.
 C₂: AUF BALDIGES WIEDERSEHEN, compadrito.

Gespräch Nr. 5 (vgl. Teil 3, Kap. 1.1)

Gespräch Nr. 6

H: hijo de matrimonio (Hochzeitspatensohn)

M: madrina de matrimonio (Hochzeitspatin)

Der *hijo* kommt aus Oñacapa, einem konservativeren barrio, die *madrina* aus einem barrio in der Nähe von Saraguro.

- H: Bendito Dios alabado sea el Señor
 1. M: GESEGNET GOT, GEPRIESEN SEI DER HERR VOM ALLERHEILIGSTEN ALTARSSAKRAMENT.
 M: H: IST ES DIR ERGANGEN, mamita? Mámita (uv).
 M: uv, lachend
 2. M: has pasado mamita? Mámita (uv).
 M: uv, lachend
 H: BIEN nomás, hijadito. (uv, lachend
 1a
 M: GUT SOWEIT, hijadito. GUT SOWEIT, mamita (uv).
 M: uv, lachend
 H: SANTÍSIMO Sacramento del altar. ¿CÓMO
 1. M: (uv, lachend
 H: WIE
 M: (uv, lachend
-

H: (uv)

M: **hij'**, la hijada, ¿cómo ha 'stado?

Bien nomás mamita ha 'stado 'onde ella 'sí.

3. H: (uv)

GUT SOWEIT,mamita, IST ES BEI IHR SO GEGAN-

M: **hij'**, DIE hijada, WIE IST ES IHR ERGANGEN?

H: No, mamita, no, no pati nada, un

M: No digo si pegan éso. (uv) (uv , lachend

4. H: GEN.

NEIN, mamita, NEIN, KEINE SCHLÄGE, NICHTS; EIN

M: SAGE ICH NICHT, SIE SCHLAGEN UND SO! (uv) (uv , lachend

H: poquito; le abrazo nomás, le quiero (artito).

Sí,

M: uv))

Por éso no (venistels)

H: WENIG; ICH UMARME SIE NUR, ICH LIEBE SIE (MÄCHTIG).

JA,

M: uv))

DESWEGEN (SEID IHR NICHT BEIDE GE-

H: por és', por éso mamita ya sólito he venido.

Ya sólito venistes.

M: DESWEGEN, DESWEGEN, mamita, BIN ICH NUR ALLEINE GEKOMMEN.

NUR ALLEINE BIST DU GE-

H: KOMMEN)

H: Bien, mamita. (Bien)

Ya mamita.

M: Bien está (hijadito). Otro domingo,

vuelta otro domingo,

H: GUT, mamita. (GUT)

JA, mamita.

M: KOMMEN. ES IST GUT, (hijadito). NÄCHSTEN SONNTAG

WIEDER, NÄCHSTEN SONN-

H: Ya otro domingo vuelta mamita. Ya mamita, hasta

8. M: vuelta estaremos a tomar una botella.

JA, mamita, AUF

H: BEREITS NÄCHSTEN SONNTAG WIEDER, mamita.

JA,

M: TAG WERDEN WIR WIEDER DA SEIN, UM (ZUSAMMEN) EINE FLASCHE ZU TRINKEN.

H: luequito.

((lachend:)) Hasta luequito.

9. M: ((lachend:))

BALDIGES WIEDERSEHEN.

((lachend:)) AUF BALDIGES WIEDERSEHEN.

M:

Gespräch Nr. 7

H: hijo (Sohn)

P: padre (Vater)

Begrüßung im Vorübergehen, wie sie heute gerade unter Jugendlichen üblich ist, die sich nicht mehr an die traditionellen Begrüßungsformen halten.

H: Buenos días, papacito.

P: Buenos días hijo.

1. H: GUTEN TAG, papacito.

GUTEN TAG, hijo.

P:

S: sobrino (Neffe)

T: tíá (Tante)

S: Buenas tardes, tiita. ¿Cómo has pasado tiita?

1. T: Buenas tardes sobrinito.

S: GUTEN NACHMITTAG, tiita.

WIE IST ES DIR ERGANGEN, tiita?

T: GUTEN NACHMITTAG, sobrinito.

S: (A sí) Bien nomás, tiita, bien nomás.

2. T: Muy bien, sobrinito. ¿Y usted, cómo está sobrinito?

S: (AHA) GUT SOWEIT, tiita, GUT SOWEIT.

T: SEHR GUT, sobrinito. UND SIE, WIE BEFINDEN SIE SICH, sobrinito.

UND MEINE

S: Ella bien 'stá, tiita. ¿Y mi tíó,

T: Bueno sobrinito.

S: SIE IST WOHLAUF, tiita. UND MEIN ON-

T: UND MEINE NICHTE BLIEB WOHLAUF ZURÜCK?

ER IST NICHT

T: ER IST IM HAUSE GEBLIEBEN, ER IST WOHLAUF.

S: Y mi tíó qué quedó?

T: En la casa quedó, bien está.

S: KEL UND MEIN ONKEL, WIE IST ER ZURÜCKGEBLIEBEN?

ER IST NICHT

T: ER IST IM HAUSE GEBLIEBEN, ER IST WOHLAUF.

S: No, no está en enfermo. Ya tiita, entonces hasta, hasta, hasta.

5. T: KRANK? NUN, tiita, DANN BIS, Ya, hasta,

S: NEIN, ER IST NICHT KR KRANK. NUN, BIS,

T: mafana tiita.

6. T: hasta mafana tiito. (Versprecher, statt sobrinito)

S: MORGEN tiita.

T: BIS MORGEN tiito.

S: sobrino (Neffe)

T: tíó (Onkel)

Beide kommen aus barrios in der Nähe von Saraguro.

S: Buenos días, tiito. ¿Cómo has pasado tiito?

1. T: Buenos días, sobrinito.

WIE IST ES DIR ERGANGEN, tiito?

T: GUTEN TAG, sobrinito.

MIR GUT

S: Bien nomás, tiito.

T: ¿Y usted?

¿Cómo está (en) la familia?

2. S: GUT SOWEIT, tiito.

GUT

T: UND IHNEN?

WIE BEFINDET SICH (IST ES IN) DIE (DER) FAMILIE?

- S: nomás, tito. ¿Y la familia de Ud.? Bien 'stá también están.
3. T: A Bien 'stá también están.
- S: SOWEIT, tito; UND IHRE FAMILIE?
- T: AH BEFINDET SICH
- SIE IST EBENFALLS WOHLAUF, SIND SIE.
-
- S: bién la tiita?
- T: Ho, bien está, todos estamos bien nomás (uv)
4. S: AUCH DIE TIITA WOHL? (uv)
- T: OH, SIE IST WOHLAUF, ALLE BEFINDEN WIR UNS WOHL SOWEIT (uv)
-
- S: Entonces, bien. (uv)
- T: Hasta luego, hasta luego (uv)
5. S: GÜT DANN. (uv)
- T: AUF BALDIGES WIEDERSEHEN, AUF BALDIGES WIEDERSEHEN, sobrinito. (uv)
-

Gespräch Nr. 10 (vgl. Teil 3, Kap. 1.1)

Gespräch Nr. 11 (vgl. Teil 3, Kapl 1.1)

Gespräch Nr. 12

H₁: hombre₁ (Mann₁)

H₂: hombre₂ (Mann₂, der Ältere von beiden)

Treffen zwischen zwei *indígenas particulares* (ohne verwandtschaftliche Beziehungen zueinander). Die Aufnahme bricht mitten im Gespräch ab.

H₁: Buenos días taita Juancito. Bien nomás. Y

H₂: ¿Cómo está, está bueno?

1. H₁: GÜTEN TAG, taita Juancito. GUT SOWEIT; UND

H₂: WIE BEFINDEN SIE SICH, SIND SIE WOHLAUF?

H₁: Ud., ¿cómo has pasado?

H₂: Aquí andando 'n poco.

2. H₁: SIE, WIE IST ES DIR ERGANGEN? DONNERWETTER, taita Juan-

H₂: HIER EIN WENIG HERUMLAUFFEND.

H₁: aquí nos encontramos 'n buen' hora.

H₂: Aquí, ¿pára qu' será?

3. H₁: cito, WIR TREFFEN UNS HIER ZUR RECHTEN ZEIT. (ICH KOMME), SIE

H₂: HIER, WORUM GEHT ES?

H₁: un bueno favor de Ud. taita Juancito.

H₂: ¿Qué sería?

4. H₁: UM EINEN GROSSEN GEFALLEN ZU BITTEN, taita Juancito.

H₂: (¡caray!) ¿UD. no DAS WÄRE?

H₁: (va) a tener un poco dē plata? Préstame para un mesito unos mil sucres.

5. H₁: NICHT VIELLEICHT EIN WENIG GELD? LEIHE MIR UNGEFÄHR TAUSEND SUCRES FÜR EINEN MONAT.

H₂:

- H₁: No, taita Juancito (uv)
 H₂: ¡Caray! No pas' que hay aura ((ahora)). No, no ha de haber
6. H₁: NEIN, taita Juancito (uv)
 H₂: DAS GEHT JETZT NICHT. NEIN, SIE WERDEN
-

- H₁: porque Ud. está con su señor' está, no tiene su mujer aquí.
 7. H₂:

- H₁: ES NICHT BEKOMMEN, DENN SIE SIND MIT IHRER GATTIN DA, SIE HABEN IHRE FRAU NICHT HIER.
-

- H₁: Ud. tal vez' va a perder, chumár por ahí,
 8. H₂: y botar; después de tu

- H₁: SIE WERDEN ES VIELLEICHT IRGENDWO VERLIEREN, VERTRINKEN UND VERGEUDEN; HINTERHER IST
 H₂:
-

- H₁: mujer está brava conmigo diciendo que ha dado para un borracho
 9. H₂: o

- H₁: DEINE FRAU WÜTEND AUF MICH UND SAGT: DER HAT EINEM BETRUNKENEN (GELD) GEGEBEN, ODER:
-

- H₁: han tomado juntándose...

10. H₂: H₁:
 H₂: DIE HABEN SICH ZUSAMMENGETAN UND GETRUNKEN...
-